

El hombre y su tiempo



Fritz Pappenheim

La enajenación del hombre moderno

[2ª edición]



EL HOMBRE Y SU TIEMPO

FRITZ PAPPENHEIM



**LA ENAJENACION
DEL HOMBRE MODERNO**

Fritz Pappenheim

La enajenación del hombre moderno



Ediciones ERA, S. A.

PRIMERA EDICION EN INGLES: 1959
PRIMERA EDICION EN ESPAÑOL: 1965
SEGUNDA EDICION EN ESPAÑOL: 1967

TITULO ORIGINAL: *The Alienation of Modern Man*

© Monthly Review Press, New York

TRADUCCION DE WERNER MAY

REVISADA POR ENRIQUE GONZALEZ PEDRERO

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS / HECHO EL DEPOSITO QUE MARCA LA LEY

© 1965, EDICIONES ERA, S. A.

ANICETO ORTEGA 1358 ALTOS, MEXICO 12, D. F.

IMPRESO Y HECHO EN MEXICO / PRINTED AND MADE IN MEXICO

INDICE

RECONOCIMIENTO, 11

NOTA A LA EDICION EN LENGUA ESPAÑOLA, 12

PREFACIO A LA EDICION EN LENGUA ESPAÑOLA, 13

INTRODUCCION, 17

CAPITULO I

El estado de ánimo de nuestra época: conciencia de la enajenación del hombre, 23

CAPITULO II

Tecnología y enajenación, 36

CAPITULO III

Política y enajenación, 42

CAPITULO IV

Estructura social y enajenación, 55

CAPITULO V

Retrospectiva y perspectiva: ¿Puede superarse la enajenación?, 87

NOTAS, 111

BIBLIOGRAFIA, 130

INDICE DE NOMBRES, 150

A Ivonne

RECONOCIMIENTO

Agradezco a la señora Franziska Tönnies Heberle de Baton Rouge, Louisiana, por haberme permitido citar las obras de Ferdinand Tönnies.

Entre los amigos que han leído el manuscrito e hicieron valiosas sugerencias quiero mencionar especialmente a Elmer Fehlhaber, Ray Ginger, Norman Pollock y Donald Rasmussen.

Estoy muy agradecido al Dr. Barrington Moore, Jr. de la Universidad de Harvard, a quien he mostrado un bosquejo del libro y cuyo desacuerdo con algunas de mis ideas no detuvo su examen ampliamente objetivo. Deseo también expresar mi gratitud al Profesor Paul Tillich, quien, una vez más, me ha demostrado su amistad al dedicar su tiempo para leer el manuscrito y darme a conocer sus ideas al respecto. El Doctor Stanley Moore ha editado el texto. Su preocupación por los detalles se iguala a su erudita comprensión del tema tratado y le estoy muy obligado por su apreciable ayuda. Siempre que necesitaba consejo pude contar también con mi amigo Paul Sweezy. Finalmente quiero mencionar la gran participación de mi esposa en este libro. Su reflexiva crítica y su asistencia técnica han contribuido mucho a mi trabajo. Pero si tengo una deuda de gratitud con las personas indicadas debo exonerarlas de cualquier responsabilidad sobre mis puntos de vista y las insuficiencias de mi libro.

Es muy significativo para mí que el libro sea publicado por la *Monthly Review Press*. Los editores y colaboradores de la *Monthly Review* han expresado a menudo su preocupación acerca de los desarrollos inquietantes en nuestra sociedad. Ellos procedieron así, no porque considerasen la crítica un fin en sí mismo, sino porque entienden que sólo comprendiendo y enfrentándose a la crisis social y moral de hoy es como podremos superar el temor y la desesperación y esforzarnos por tratar de construir una sociedad mejor. Abrigo la esperanza de que este espíritu se refleje también en mi libro.

NOTA A LA EDICION EN LENGUA ESPAÑOLA

Agradezco al señor Werner May de Santiago de Chile la traducción de mi libro. El texto español fue examinado en parte y revisado en algunos detalles por mis amigos, la Doctora María Luisa Osorio de Gusils de la Universidad de Boston y el Profesor Stephen Gilman de la Universidad de Harvard.

También quiero dar las gracias al señor Manuel Uribe, Director de la Academia Española en Cambridge por la ayuda que me ha prestado.

PREFACIO A LA EDICION EN LENGUA ESPAÑOLA

Si el ser humano es un producto de sus circunstancias, tendremos que humanizar las circunstancias.

MARX: *La Sagrada Familia*

Han transcurrido más de cuatro años desde la publicación de este libro en los Estados Unidos. Durante este tiempo, en cartas y discusiones, muchas personas me han preguntado de qué manera podemos, si no superar, por lo menos reducir las fuerzas de la enajenación, de qué manera puede el hombre ajeno de sí mismo y también de los otros hombres reconquistar su identidad personal y tender un puente sobre el abismo que lo separa de los otros seres humanos.

Considero este problema tan urgente y grave que tengo poca confianza en los fáciles remedios que muchas veces se han propuesto para resolverlo. Creo que la solución recomendada aun por algunos especialistas famosos en las ciencias sociales es bastante floja y no es sino una *pseudosolución*. La solución que yo veo y que he tratado de presentar en el último capítulo de mi libro ha parecido algo inquietante a muchos de los que me han interrogado sobre el problema. Esta solución está fundada en la idea desarrollada por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de que hay una reciprocidad esencial y profunda entre la enajenación de sí mismo del individuo y la enajenación de sus semejantes; de que las dos formas de enajenación no son más que dos aspectos diferentes del mismo proceso. Si esto es verdad me parece que no se pueden enfocar las dos formas de enajenación separadamente: no se puede combatir la enajenación del hombre de sí mismo aparte de su enajenación de los demás, ni viceversa.

El muchacho adolescente que deliberadamente aspira al desarrollo de su personalidad haciendo ejercicios sistemáticos para escribir con una letra característica, para ser dueño de un estilo peculiar, que huye del círculo de sus compañeros para retirarse a la sole-

dad donde puede contemplarse en el espejo de su alma y estudiar lo que encuentra fascinante en los impulsos de su espíritu no es precisamente el que llega a ser un hombre de individualidad distinta y fuerte. Por el contrario, el joven que abandonando el interés en el análisis de su subjetividad se une a sus compañeros activamente ayudándoles en las faenas y tareas que tienen que llevar a cabo, probablemente será el que, como demuestra Goethe en su *Wilhelm Meister*, se transformará en una personalidad firme y definida. En una situación análoga está el hombre que quiere liberarse de su enajenación: no es en los momentos en que él trata de alcanzar la cima de introspección y de introversión sino en el momento en que participa verdaderamente, no sólo en sus contemplaciones sino en sus acciones prácticas, en lo que toca a otros seres humanos, cuando logra volver a sí mismo.

Permítame el lector un ejemplo que tomo de la película americana *The Defiant Ones*.* Dos presos encadenados, uno blanco y otro negro, los dos sentenciados a muchos años de trabajos forzados se han escapado una noche cuando regresaban a la prisión. Entre ellos nada hay en común sino el odio más profundo y la cadena que los mantiene unidos a pesar de sus violentas peleas. Después de días horribles, en que sufren hambre, sed, desesperación y mutuo resentimiento llegan a una casa de campo donde consiguen que una mujer les dé comida y, lo más importante, herramientas para abrir la cerradura de la odiada cadena. La mujer deseando librarse del negro le indica un camino que según ella lo llevará a un puente de ferrocarril por donde pasa cada día un tren de carga. Después de la salida del negro el otro fugitivo se entera de que la mujer ha mentido y que ese camino no conduce al ferrocarril sino a un pantano en donde no hay salida. Comprendiendo que no hay un minuto que perder se marcha de la casa precipitadamente para alcanzar al negro y advertirle el peligro. Su acción no resulta en un "happy ending". Sin embargo tiene una significación profunda: nadie que haya visto *The Defiant Ones* puede olvidar el emocionante momento en que uno de los fugitivos corre detrás del otro, tratando de alcanzar a aquél de quien tantas ve-

* Esta película fue exhibida en México con el título de *Fuga en cadenas*.

ces ha tratado de alejarse. El momento en que busca al otro hombre, cuando lo que le une a él no es ya la cadena de hierro sino un vínculo de solidaridad y responsabilidad, cuando el individuo que antes había estado tan embrutecido que más parecía un animal que un hombre recupera lo humano en él, entonces es cuando vemos el retorno del hombre a sí mismo.

Lo que ocurre entre los dos presos, por supuesto, no dura más que unos minutos. ¿Qué podemos hacer para que el individuo se enfrente a las fuerzas de la enajenación no sólo cuando está huyendo, no solamente en momentos fugaces y extraordinarios sino también en su vida diaria? Tratemos —como dice Marx en su obra *La Sagrada Familia*— de arreglar el mundo de tal manera que el hombre pueda sentir en el mundo lo verdaderamente humano, pueda acostumbrarse a sentirse *hombre*.

La importancia de este principio ha sido comprendida por muchas personas en los países latinoamericanos y el anhelo de realizarlo inspira los movimientos que demandan, o están llevando a cabo reformas económicasociales en estas zonas del mundo.

En el verano de 1960, cuando estuve en Cuba, muchos campesinos me mostraron con verdadero orgullo *sus* cooperativas y *sus* casas higiénicas que han construido con la ayuda de sus compañeros y en las cuales sus hijos pueden crecer no con el miedo de lo que ocurra mañana sino con una fe profunda en el futuro. Me aseguraron muchas veces que se habían terminado los tiempos de temor a la tiranía cuando eran tratados como perros. Ahora sabían que su dignidad humana era respetada.

Esta palabras reflejan algo más que la simple satisfacción de seres que ahora viven mejor que antes, reflejan la serenidad de hombres que han dejado de ser medios para servir los fines de otros, que ahora pertenecen a su sociedad en la misma forma en que pertenecen a su familia y sienten una identidad profunda entre sus vidas y las aspiraciones de su comunidad.

La tarea de reconstruir las instituciones de una sociedad exige —como lo podemos ver en Cuba— sacrificios enormes y también sufrimientos grandes. A pesar de estos aspectos trágicos, que según las enseñanzas de la historia no se pueden evitar en ninguna revolución, las reformas sociales tendrán un significado de la mayor trascendencia. Nos enseñarán que el hombre puede conseguir

el triunfo sobre las fuerzas de la enajenación, no tanto por medio de discusiones ideológicas, ni huyendo hacia un aislamiento esotérico, sino uniendo sus esfuerzos a los de sus compañeros con el fin de construir la sociedad del futuro en la cual el hombre verdaderamente formará parte de su comunidad.

Entre los *Caprichos* de Goya hay uno, que el artista tituló *A caza de dientes*. El aguafuerte muestra a una mujer que, poseída por la superstición de que los dientes de un ahorcado tienen la virtud de conceder poderes mágicos, se acerca a hurtadillas a un cuerpo que pende de una soga. Volteando la cara e interponiendo un pedazo de tela entre ella y el cadáver fluctúa entre el horror y la determinación de apoderarse de los inapreciables dientes. De puntillas, con el brazo extendido, coloca su mano en la boca del cuerpo rígido e inerte.

¿Se trata acaso de la morbidez de una época que caducó hace mucho tiempo? No debiéramos estar demasiado seguros de tal interpretación. Existen muchos testimonios que indican que el aguafuerte de Goya no ha perdido su significado en el mundo actual. Hace algunos años, una revista popular publicó los resultados de un certamen fotográfico. Se otorgaba un premio a la fotografía que captara la noticia de más palpitante actualidad. Una de las fotos elegidas presentaba un accidente de tránsito en que dos automóviles se destruyeron completamente y mostraba la cara agobiada por el dolor de una de las víctimas agonizantes.

Los móviles de la mujer en el aguafuerte de Goya y del fotógrafo que participó con éxito en el concurso pueden haber sido muy diversos. La primera fue impelida por la superstición; el segundo por el afán de lucro o de reconocimiento. Sin embargo, parece existir una afinidad entre los dos individuos. Ambos están tan absortos en la implacable persecución de sus intereses, que este empeño plasma cada fase de su encuentro con la realidad. Lo que ellos han experimentado no tiene un significado en sí mismo; nada cuenta para ellos a menos que se convierta en un medio para lograr sus fines. Ni la muerte está exenta. Al enfrentarse a ella, sólo son capaces de captar la fase que representaba una ventaja para ellos, mientras permanecían como espectadores impassibles

frente al otro aspecto que para ellos constituía un residuo inútil, el impacto de la muerte misma.*

¿Podemos decir que esta indiferencia y falta de participación son rasgos característicos solamente de personas, como la mujer del aguafuerte de Goya o como el fotógrafo, que al presenciar el sufrimiento de otro ser humano piensa sólo en usar su cámara fotográfica? Tal pensamiento consolador no sería realista. En todos nosotros parece haber una tendencia a volvernos espectadores indiferentes. Por la manera en que nos asociamos a otras personas o respondemos a sucesos importantes tendemos hacia un encuentro fragmentario. No nos relacionamos a la otra persona o al suceso como un todo sino que aislamos aquella parte que para nosotros es importante y permanecemos observadores más o menos remotos del resto.

La persona que de este modo separa la realidad en dos partes, se divide en su futuro íntimo. Tan profundo es el desdoblamiento que experimenta la mujer en el cuadro de Goya, que parece que el artista la mostrara como si se tratara de dos seres aislados el uno del otro: uno tratando de alcanzar un botín apreciado, el otro desviando miserablemente la mirada de su propia acción. Hay

* Supongo que los lectores latinoamericanos no habrán olvidado otra ilustración que demuestra que muchos hombres se aprovechan de los acontecimientos más trágicos y aun de la muerte para adelantar sus intereses: En marzo del año pasado y también algunos meses antes, después de dos accidentes de avión que ocurrieron en territorio peruano surgieron inmediatamente rumores misteriosos de que se encontraban esparcidas entre los despojos de los aeroplanos destruidos valijas diplomáticas con algunos documentos comprometedores para el Gobierno de Cuba y entre ellos esquemas para exportar la Revolución Cubana a otras naciones latinoamericanas. Salieron instantáneamente algunas expediciones de rescate en que participaron las Fuerzas Armadas de los Estados Unidos que por intermedio de las misiones acreditadas en Perú, Chile y Bolivia así como desde las Bases Aéreas de Panamá y hasta de Carolina del Sur, despacharon un poderoso equipo —5 aviones DC-46—, un enorme "Globe Master" un Hércules, dos helicópteros, un grupo de "rangers" y aparatos transmisores que según noticias de la prensa estaban "en permanente contacto con sus bases".

Esta gigantesca carrera para llegar cuanto antes a la zona del desastre, como dice un informe basado en las noticias del corresponsal en Tacna de *El Comercio* (periódico limeño conservador), "no fue movilizad para salvar vidas, para prestar auxilio y evacuar posibles sobrevivientes. No; desde Panamá y Carolina del Sur (los aviones fueron) enviados en pos de los papeles que hubieran podido portar los dos pasajeros cubanos." Esto, tal vez, es el más importante rasgo de los acontecimientos referidos y es aún más significativo que el hecho de que dos Ministros del Estado Peruanos declararon al día siguiente, "que los papeles hallados consistían en simples oficios de rutina cuyo valor probatorio de algún siniestro plan era nulo." —Editorial de *El Comercio* (Añado esta nota después de haber leído un reporte que la *Monthly Review* recibió algunos días después del accidente trágico y que el Dr. Paul Sweezy tuvo la bondad de enviarme).

algo de pavoroso en la condición del hombre cuando éste se ha convertido en un ser extraño a sí mismo, pero es una fatalidad que moldea las vidas de muchos de nosotros. Parecemos cogidos dentro de una espantosa contradicción. Para hacernos valer como individuos nos relacionamos sólo con aquellas fases de la realidad que parecen promover el logro de nuestros objetivos y permanecemos divorciados del resto de ella. Sólo que mientras más impulsamos esta separación, tanto más profunda se volverá la grieta en nosotros mismos.

La esposa ambiciosa que, preocupada por la carrera del marido, elige sus amistades más bien entre la "gente conveniente" que entre aquellas personas hacia quienes se siente atraída; los individuos que por razones de prestigio social o por consideraciones de intereses profesionales o de negocios participan, no en la iglesia que representa sus tradiciones y creencias, sino en la que les garantiza un relativo alto grado de respetabilidad; el líder político que, al darse cuenta de que su lucha por una causa impopular puede arruinar sus probabilidades de reelección, abandona sus convicciones para asegurar su futuro político; el pintor con ideas creadoras que no ha recibido la aceptación general, que abandona la lucha del artista solitario y acepta los atractivos honorarios y la seguridad de un empleo en una agencia de publicidad, todas estas personas muestran cómo quienes se encuentran enajenados de lo real, ya no pueden ser ellos mismos.

La enajenación del individuo de todo aquello que no influya en la prosecución de sus intereses no aflorará necesariamente al plano consciente. La enajenación del propio yo no siempre se percibe o se siente como una experiencia inquietante. A menudo, como resultado de su desvinculación, el hombre enajenado logra grandes éxitos. Estos, mientras perduran, engendran una especie de entumecimiento que le hace difícil reconocer su propio extrañamiento. Sólo en tiempo de crisis comienza a sentirlo.

También las sociedades permanecen, frecuentemente inconscientes de las tendencias enajenantes, hecho ilustrado por la historia de la propia palabra "enajenación". En su sentido filosófico, el término fue primeramente usado por Fichte y Hegel a comienzos del siglo XIX, aunque en ese tiempo su influencia estaba confinada a pequeños grupos de sus discípulos. A mediados de ese siglo fue

incorporada a la teoría sociológica cuando Marx centró su interpretación de la era capitalista en el concepto de autoenajenación. Pero el concepto no ejerció influencia durante largo tiempo, cayendo casi en el olvido durante el período siguiente. Ahora, cien años después aproximadamente, ha vuelto al primer plano y ha llegado a ser casi un lugar común, aun en círculos que simpatizan poco con el pensamiento marxista. Esto bien puede deberse a los años de continua crisis que nos han obligado a cobrar conciencia del problema de la enajenación humana.

Hoy, la inquietud por la enajenación del hombre es expresada por muchos: por teólogos y filósofos que advierten que los avances en el conocimiento científico no nos capacitan para penetrar el misterio del Ser y a menudo no salvan sino ensanchan el abismo entre el sabio y la realidad que él trata de comprender; por psiquiatras que procuran ayudar a sus pacientes a retornar del mundo de la ilusión a la realidad; por los críticos de la creciente mecanización de la vida que desafía a la esperanza optimista de que el progreso tecnológico conducirá automáticamente al enriquecimiento de la vida humana; por especialistas en las ciencias políticas que han señalado que aun las instituciones democráticas han fracasado en lograr una genuina participación de las masas en los grandes problemas de nuestro tiempo.

Algunos de estos criterios, descritos más ampliamente en los capítulos iniciales de este libro, tienen su origen en las ideas desarrolladas hace cincuenta años por el sociólogo y filósofo Georg Simmel y que posteriormente fueron enunciados por voceros de la filosofía existencialista, por el erudito católico Romano Guardini, y otros. Estos autores han contribuido mucho a la comprensión de significativos ejemplos de la enajenación humana. Sin embargo, enfocaron formas *específicas* de enajenación sin ver sus interrelaciones, sin preguntar si estas manifestaciones, aisladas al parecer, no formaban parte de una tendencia contemporánea predominante. Mientras dejemos de plantear este problema no llegaremos a una verdadera comprensión del mismo. Encarando las situaciones de dolor y conflicto a que el hombre enajenado está expuesto, veremos nuestros sufrimientos como debidos a circunstancias desgraciadas y en vez de atacar las fuerzas inherentes de

la enajenación, reaccionaremos simplemente con sentimientos de nostalgia y tristeza o con quejas y protestas estériles.

Este libro procura evitar tal error. Wilhelm Dilthey decía que las manifestaciones de la energía que plasman una era están emparentadas entre sí. Este discernimiento es aplicable a la comprensión de la enajenación. La preocupación con formas aisladas de enajenación no debiera oscurecer la conciencia acerca de los nexos existentes entre ellas. No debiéramos descartar de antemano el problema de que acaso estas expresiones, aparentemente aisladas, provengan de la misma fuente, de la orientación básica de nuestra época y de su estructura social.

Pero ¿no estaremos simplificando demasiado el problema si relacionamos la enajenación con un período específico, en vez de considerarla arraigada en la condición humana? Muchos lectores plantearán esta cuestión aquí y la reiterarán a medida que continúen con otros capítulos del libro. Al autor esto le parece una seria objeción a la que tratará de responder ampliamente en las secciones finales. Por el momento, sólo se previene contra un malentendido que pudiera surgir: la tesis de que las fuerzas de la enajenación predominan en nuestra era no implica que ellas no hubieran existido en épocas pasadas. Al contrario, confirma que han ido aumentando en intensidad y significación en el mundo moderno. Relacionar este desarrollo con la estructura social de nuestra época es el objetivo de este libro.

En la persecución de esta tarea retrocedemos a algunas de las obras más tempranas de Marx y especialmente a los *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte* (1844) que, aunque muy debatidos al presente en Francia, Alemania e Inglaterra, son casi desconocidos en los Estados Unidos. Uno de nuestros objetivos es llamar la atención de los lectores americanos hacia la importancia de estos *manuscritos*, de los cuales sólo partes han sido traducidas al inglés hasta ahora. Por esta razón los hemos citado con extensión, especialmente en el capítulo cuarto. (Una traducción inglesa completa fue realizada por los editores británicos Lawrence & Wishart en 1959.)

La controversia acerca de la obra de Marx está aún dominada (tal vez ahora más que nunca) por la apología dogmática de una

parte y el rechazo apasionado de la otra. Quizá parezca una audacia esperar que cualquiera de las citas que hemos seleccionado de los *Manuscritos* sea examinada en forma serena e imparcial. Pero aun así, el partidario más leal no podrá permitirse ignorar las ideas de Marx aunque no concuerden con puntos de vista que generalmente se le atribuyen. Y el oponente más determinado debe darse cuenta de que una tendencia a subestimar la verdadera posición y fuerza del enemigo ha conducido generalmente a errores por los cuales ha debido pagarse un precio elevado.

También trataremos de los escritos de Ferdinand Tönnies (1855-1936), porque en nuestra opinión han contribuido mucho a la comprensión de las relaciones entre la enajenación del hombre y la sociedad. Aunque el nombre de este sabio alemán apareció ya en 1906 entre los editores consejeros del *American Journal of Sociology*, su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, citada en muchos textos y disertaciones sociológicas, no ha sido realmente asimilada y ha quedado relativamente desconocida. La muy difundida interpretación de que haya sido escrita con el nostálgico deseo de volver al pasado, ha hecho desistir a muchos sociólogos de reconocer su significado duradero. No obstante, creemos que la obra de Tönnies es de gran importancia en la actualidad. Sus conceptos fundamentales, que permiten analizar las estructuras sociales sin aislarlas de la realidad histórica en que están cimentadas, abren importantes perspectivas sobre la dirección en que está moviéndose la sociedad moderna.

El autor reconoce que este ensayo no está escrito con un espíritu de completa neutralidad sino que parte de una premisa. La creencia de que una sociedad dominada por las fuerzas de la enajenación asfixia la plena realización de las potencialidades humanas, que en tal sociedad, el respeto por el individuo y por la dignidad del hombre no puede cumplirse y permanecerá dentro de la región de las ideas y pronunciamientos filosóficos. Si el juicio de valores que motivan este libro lo priva de objetividad, es algo que deberá decidir el lector.

La restauración de ciudades y puentes, instalaciones tecnológicas e instituciones economicofinancieras parece adelantar más rápidamente que la reconstrucción de un mundo que ha sido destruido por la guerra moderna. Este parece ser el consenso general en muchos informes, divergentes en otros aspectos, que nos han llegado de Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Pese a la asombrosa rapidez con que se realizó la reconstrucción física, la lobrete y la desesperación parecen ejercer todavía una gran influencia sobre el pensamiento europeo.

Sería una simplificación excesiva atribuir esta inclinación al pesimismo sólo a secuelas de la última guerra y al temor de una nueva conflagración. No puede pasar inadvertido que la porción del mundo conocida como civilización occidental ha estado sufriendo por largo tiempo de una crisis interna. La actual tendencia al nihilismo no es sino una nueva expresión del ánimo de duda que siguió al predominio de la confianza —la creencia en la grandeza humana, en la supremacía de la razón y en la infinitud del progreso— característica de los siglos XVIII y XIX.

Este sentimiento de desesperación no nos habla solamente desde los escritos de Spengler, sino que domina también el pensamiento de autores cuyas contribuciones son muy superiores a los escritos de este profeta sensacionalista de la ruina. Georg Simmel, quien ha influido considerablemente en la filosofía y sociología contemporáneas en Europa y Estados Unidos, expresó en sus obras el escepticismo surgido en las primeras décadas de este siglo.¹ Su ensayo *Der Konflikt der Modernen Kultur* refleja el creciente temor —reiterado en nuestros días por los existencialistas— de que el hombre no puede ser él mismo, que está destinado a ser un extraño en el mundo en que vive.

Según Simmel, en el desarrollo de la mayor parte de las civilizaciones es evidente un conflicto interno que proviene del antagonismo entre vida y forma. El movimiento vital creador en una

civilización tiende a expresarse en las leyes, en la tecnología, la ciencia, la religión y el arte. Aunque el propósito de estas expresiones sea el de complementar y proteger la vida que las engendró, revelan una tendencia inmanente a seguir una dirección y ritmo propios, independientes y separados de las energías vitales que les dieron origen. En el momento de su aparición podrán corresponder a la vida que las creó; pero a medida que comienzan a desplegarse parecen caer en una obstinada desconexión y aun en un estado de oposición. Tienden a volverse rígidas, independientes y, en cierta medida impermeables. De este modo tienden a adquirir continuidad, e inclusive un carácter de eternidad: en una palabra, se convierten en formas.

Sin estas formas la vida creadora no podría haberse manifestado. Por ello las produce continuamente. Así como un río fluye sin tregua, generando siempre formas nuevas pero oponiéndose inmediatamente a su solidez y permanencia, así, rápida o lentamente, las energías de la vida corroen toda formación cultural una vez surgida. Mientras una formación evoluciona, su sucesora se desarrolla bajo ella, para reemplazarla después tras una lucha breve o larga.

Simmel cree, por razones que no analiza, que esta perenne oposición entre vida y forma se ha intensificado y realizado en nuestros tiempos. Piensa que, ahora la vida ya no está en rebeldía contra tales o cuales formas específicas sentidas como ajenas e impuestas, sino contra las formas en sí, contra el principio de la forma. Por lo tanto, cree que los moralistas que alaban los tiempos pasados con su énfasis en el estilo y forma no andan tan errados al quejarse de la "carencia de forma" o informalidad que prevalece en el período actual. Pero lo que ellos no advierten es que lo que sucede no es exactamente algo negativo (el ocaso de la forma tradicional) ya que la energía que rechaza a estas formas es un impulso vital y por eso enteramente positivo.

Al escribir en un período que presencié la gran resonancia de las ideas de Bergson, no fue difícil para Simmel demostrar su tesis según la cual el culto de la vida ha influido profundamente la perspectiva filosófica de nuestro tiempo. Ve cada período histórico como productor de una idea específica que, a pesar de las variaciones, disfraces y oposiciones, domina a esa era como su

soberano secreto. En la Grecia clásica ese concepto central fue la idea del Ser; durante la Edad Media, la idea de Dios; en el Renacimiento, la idea de naturaleza; durante el siglo xvii, la idea del derecho natural. En el siglo xviii es el individuo quien deviene el tema central y, en el siglo xx, el concepto de la vida supera a todos los demás en su atracción y en la influencia ejercida sobre nuestra orientación fundamental.

Con una extraordinaria sensibilidad analiza Simmel las tendencias más importantes del período comprendido entre el final del siglo xix y la Primera Guerra Mundial, mostrando cuán profundamente late en él la idea de la vida.

Simmel describe cómo en la esfera del arte la tendencia de los pintores expresionistas de romper con el contenido específico y objetivo refleja la lucha de la vida por ser su propia y auténtica autoexpresión. La vida que emana del ser íntimo del artista debe seguir su propia ley inherente, un objetivo imposible de alcanzar si el artista tratase de crear la semejanza de una forma en el mundo exterior.

Simmel cree poder reconocer una tendencia similar dentro del pensamiento filosófico que prevalece en este período. Señala cómo los protagonistas se sublevaron contra la tradición, cómo insisten en que ningún sistema racional abstracto e intemporal sino solamente las fuerzas de la vida nos pueden proporcionar el criterio para reconocer la verdad, cómo su posición es semejante a la tesis bergsoniana de que la esencia del ser es la vida y que, en consecuencia, sólo puede ser captada desde el interior, por las fuerzas de la comprensión intuitiva antes que por medio del análisis intelectual.

En el dominio de la religión Simmel nota una tendencia a separar la experiencia religiosa no sólo de formas y cultos tradicionales sino también del encuentro con la dimensión de trascendencia. En una obra temprana puntualiza que para muchos de sus contemporáneos, la religión ha llegado a ser una actitud frente a la vida, que la devoción del niño hacia sus padres, del patriota exaltado hacia su país, del cosmopolita entusiasta hacia la causa de la humanidad, del trabajador hacia su clase, del noble hacia su casta, tiene una cualidad religiosa.² Esta manera de concebir la religión puede haber sido anticipada ya por algunos místicos

del pasado. Simmel cree que inspiró las palabras de Angelus Silesius:

*Der Heil'ge, wenn er trinkt,
Gefallet Gott so wohl
Wie wenn er bet' und singt.**

Pero a pesar de esta temprana anticipación, la tendencia a desligar la religión no sólo de formas reverenciadas del culto, sino también de revelaciones de lo absoluto y divino es una manifestación específica de la mente del hombre contemporáneo.

Para mostrar que el conflicto entre forma y vida ha alcanzado aun los aspectos más personales e íntimos de las relaciones humanas, Simmel describe el desarrollo de las actitudes respecto al sexo en la civilización moderna. Describe la oposición a las condiciones prevalecientes y, especialmente, la crítica expresada por un movimiento llamado Nueva Etica cuyas ideas fueron proclamadas por pocos pero compartidas por muchos. Esta crítica fue dirigida particularmente contra dos instituciones de importancia decisiva para el patrón predominante de las relaciones sexuales: el matrimonio moderno y la prostitución. Ambas tienen la tendencia a dirigir la vida sexual hacia cauces que destruyen su significado verdadero degradándola en vez de protegerla y realzarla. El matrimonio "contraído" a menudo por consideraciones convencionales o utilitarias o con el fin de adaptarse a pautas tradicionales y mantenido frecuentemente sólo en vista de preceptos legales rígidos e inflexibles que son completamente ajenos a las necesidades del hombre moderno, tiende a resultar en crueldad y a adquirir una forma que despersonaliza y degrada al genuino impulso del amor. Comparte este efecto con la prostitución que, como consecuencia de muchos tabúes observados por nuestra sociedad, ha llegado a ser una institución dominante y cuasilegal. Igualmente, la prostitución presiona la vida sexual del individuo dentro de formas que permiten sólo una relación completamente imperso-

* *Cuando el santo bebe
Place tanto a Dios
Como cuando ora y canta.*

nal y representan la negación más profunda de un genuino vínculo amoroso.

Todos los ejemplos que Simmel presenta reflejan el temor del hombre contemporáneo de que su individualidad sea destruida, de estar viviendo bajo condiciones que lo empujan a enajenarse. Existen numerosas indicaciones de que este recelo es una de las fuerzas decisivas en el pensar del hombre moderno. A ello se debe, en nuestra opinión, la fuerte atracción de la filosofía existencialista. Se puede criticar este movimiento como oscuro, por abandonar la senda de la razón y ceder al impulso y al emocionalismo indisciplinado. Pero no es posible ignorar el hecho de que muchas personas están fascinadas por la demanda de los existencialistas de que el individuo se convierta en lo que es, aun si esta reducción a su propio ser, a su “existencia auténtica” signifique que deberá aceptar el destino del “solitario” aislado.

La filosofía existencialista es esencialmente una revuelta contra la creencia, profundamente arraigada en el desarrollo del pensamiento moderno, de que sólo es posible alcanzar la verdad mediante la distanciaci3n, que para conocer se requiere una separaci3n entre el conocedor, representado como sujeto, y la realidad a conocer, representada como objeto. Esta idea, sin duda, ha hecho aumentar grandemente nuestro conocimiento, especialmente en el 3mbito de las ciencias naturales. Sin ella el desarrollo de nuestros m3s esenciales m3todos cient3ficos no se habr3a logrado. No obstante, hubo una considerable protesta contra la tendencia de aislar la funci3n cognoscitiva del hombre del resto de su ser y de destruir su unidad y su universalidad despoj3ndolo de todas sus cualidades excepto de las intelectuales, reduci3ndolo as3 a un mero sujeto epistemol3gico. Hubo igualmente una profunda preocupaci3n acerca del otro aspecto del sistema de distanciaci3n que hace del mundo con toda su plenitud y rico colorido un mero objeto de investigaci3n cient3fica.

Ya en el siglo XIX pod3an escucharse las voces de algunos pensadores solitarios que reconocieron el peligro que resid3a en la separaci3n entre sujeto y objeto. Kierkegaard expres3 su desd3n por el mero “sujeto cognoscitivo”, a quien contrapuso con el pensador existencial. Argument3 que “el conocimiento tiene una relaci3n con el conocedor, que es esencialmente un individuo existente y,

por esta razón, todo conocimiento esencial está esencialmente relacionado a la existencia”. Un pensador tan diferente de Kierkegaard como Feuerbach insistió: “No desee ser un filósofo en vez de ser un hombre. . . no piense como un pensador. . . piense como un ser viviente y real. . . piense en Existencia”.³

Pero esas ideas que reflejan la inquietud sobre la separación entre sujeto y objeto, aunque expresadas posteriormente con palabras semejantes por Marx y Nietzsche no tuvieron mucha influencia sobre el pensamiento del siglo XIX. La situación varió durante las primeras décadas de este siglo, cuando un mayor número de individuos se perturbó al cobrar conciencia de que el gran progreso del conocimiento había dejado un vacío entre el sujeto conocedor y la realidad a la que se enfrenta. Por lo tanto, hubo una reacción enérgica cuando el filósofo Edmund Husserl, fundador de la escuela fenomenológica, trató de hacer frente a la dificultad de superar la lejanía entre el conocedor y lo conocido. Husserl describió como un gran error la creencia de que la filosofía o la ciencia hubieran logrado eliminar esta distancia. Su teoría fue presentada en un lenguaje difícil y abstracto, accesible sólo a un reducido grupo de colegas y discípulos. Pero se convirtió en un mensaje cautivador para una época que había llegado a percatarse de la separación entre sujeto y objeto y vislumbró una nueva esperanza en su alegato a favor de “un retorno a los objetos mismos”.

Al perseguir este objetivo Husserl diferencia, como los escolásticos medievales, entre *existentia* y *essentia*. Se preocupa de las esencias y nuestro conocimiento de ellas. Es verdad, dice Husserl, que no es posible alcanzarlas mediante la percepción sensorial. Pero sugiere que nos liberemos del prejuicio positivista que reconoce como válidas solamente aquellas experiencias que hayan sido adquiridas por percepción sensorial. Si superamos esta estrechez, cree Husserl, nos daremos cuenta de que las esencias pueden hacerse experimentales, pueden ser captadas y “vistas” intuitivamente. Esta intuición de las esencias nada tiene que ver con una repentina revelación y no es tarea fácil. Sólo puede lograrse por una larga y a menudo difícil preparación, un método arduo que Husserl denomina reducción fenomenológica.

Este procedimiento tiene varias fases que no podemos describir en detalle. Podemos decir, sin embargo, que el objetivo de la re-

ducción fenomenológica es suspender toda consideración del mundo existente, colocar lo factual entre paréntesis. Esto puede lograrse, cree Husserl, porque la mente humana es capaz de diferenciar entre *existencia* y *esencia*, apartar existencias y alcanzar conciencia pura de las esencias.

Este pensamiento básico de la escuela fenomenológica tiene una gran afinidad con ciertas tendencias del arte contemporáneo, como demostró Ludwig Binswanger. Para ilustrar esta relación Binswanger elige el cuadro *Los Caballos Azules* de Franz Marc. En este cuadro el artista, como lo indica por la elección del color, está completamente despreocupado de los caballos tal como existen realmente. Pero por este mismo enfoque su pintura nos comunica la esencia de caballo, su "equinidad" por así decir de modo mucho más penetrante que muchos cuadros que tratan de representar la naturaleza tal como es.⁴

Se había esperado que con la captación intuitiva de las esencias se hubiera encontrado una manera de superar el abismo entre sujeto y objeto. Muchos intelectuales que habían conocido la desesperación de una época en que esta división dejó al individuo nada más con certezas en derrumbe, acudieron con profunda y ardiente esperanza al programa de Husserl. Pero pronto se vio que su respuesta no era satisfactoria, que no ayudaba a salvar la sima entre la mente humana y el mundo exterior. Muchos de sus seguidores entusiastas lo abandonaron. Se rebelaron contra el intento de Husserl de colocar al hombre y a su mundo entre paréntesis a fin de llegar a un saber impersonal e intemporal. El acto cognoscitivo, insistieron, no se basa en la neutralidad sino en la más profunda participación. Al separar la verdad de la existencia humana, al aceptar la forma imparcial del conocimiento como el único camino que conduce a la verdad, Husserl, arguyeron, no había superado, sino profundizado el extrañamiento entre la mente del hombre y el mundo exterior.

Esos filósofos existenciales se opusieron a la separación de esencia y existencia propugnada por Husserl, a su pretensión de que podemos captar la esencia de los objetos prescindiendo de su existencia real. Observaron un gran peligro en el criterio de que las esencias son, por así decir, neutrales respecto a sus formas de realización y separables de ellas. Subrayaron que el concepto de esen-

cia es estático y puede ser aplicado sólo a aquellas formas de realidad caracterizadas por una naturaleza fija en inamovible. Por lo tanto no es del todo adecuado para la comprensión de la persona humana. Todos los intentos de describir al hombre explicando su esencia tendrán como resultado su reducción a cosa, como se evidenció por la definición que Descartes dio del hombre: *res cogitans*, una cosa que piensa. Tal planteamiento no considera que el hombre difiere de un objeto en que él no está predeterminado por propiedades sino que se crea a sí mismo a través de su propio albedrío y de sus actos. Lejos de ser el producto de sus cualidades, es lo que él mismo espontáneamente decide ser. El hombre improvisa y es fundamentalmente imprescindible. Ahora es un luchador devoto e intrépido por una causa común; poco después, un traidor cobarde. Hoy es un rufián brutal; mañana un amigo cortés y servicial.

Aunque los más señalados exponentes de la filosofía existencial difieran en muchas de sus ideas, todos ellos insisten en el criterio de, que la esencia del ser humano no coincide con las propiedades básicas del individuo. Es capaz de apartarse de sus mismas propiedades y hasta de las condiciones externas de su medio ambiente y, a veces, es capaz aún de trascenderlas. En su conmovedor ensayo "La République du Silence", Sartre ha escrito algunas frases que no sólo describen la actitud de sus compatriotas durante la ocupación nazi sino expresan al mismo tiempo la orientación indeterminista del pensamiento existencialista:

"Jamás hemos sido tan libres como bajo la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos y, primordialmente, el de hablar; se nos insultaba en la cara cada día y había que callarse, se nos deportaba en masa, como trabajadores, como judíos, como prisioneros políticos; por doquier, sobre los muros, en los periódicos, en la pantalla, encontrábamos ese inmundo y desabrido rostro que nuestros opresores querían dar de nosotros mismos: a causa de todo ello éramos libres. Puesto que el veneno nazi se deslizaba hasta nuestro pensamiento, cada pensamiento justo era una conquista; puesto que una policía todopoderosa trataba de constreñirnos al silencio, cada palabra se volvía tan preciosa como una declaración de principios; puesto que estábamos acosados, cada uno de nuestros gestos tenía el peso de un compromiso... y la elección que cada uno hacía de él mismo era auténtica pues se hacía en presencia de la muerte y hubiera podido expresarse siempre en la forma: 'Primero la

muerte que...’ Y no hablo aquí de esa *élite* que fueron los verdaderos resistentes, sino de todos los franceses que a toda hora del día y de la noche, durante cuatro años dijeron *no*... Así, el problema mismo de la libertad estaba planteado y estábamos en la frontera del conocimiento más profundo que el hombre puede tener de él mismo. Pues el secreto de un hombre, no es su complejo de Edipo o de inferioridad, es el límite mismo de su libertad, es su poder de resistencia a los suplicios y a la muerte”.⁵

Ortega y Gasset en muchos sentidos un precursor del pensamiento existencialista, expresó que el significado estático del término “ser” lo hace enteramente inadecuado para describir la existencia humana. No podemos decir, insiste, que el hombre “es” sino solamente que está en vías de ser esto o aquello.⁶ Esta formulación expresa bien el significado del concepto existencialista de que el núcleo de la existencia humana es la posibilidad. Para ellos, la existencia es el ser que a cada momento se trasciende a sí mismo, que, como dirigido hacia el futuro, está constantemente adelantado a sí mismo. De este modo consideran la existencia del hombre como su preocupación por llegar a ser lo que es y de ser lo que deberá ser. Heidegger y también los existencialistas franceses, proclaman la paradoja de que el hombre, para existir, debe lanzarse hacia su propio ser. Por ende ellos denominan su existencia un proyecto, dando énfasis al sentido original de este término derivado de la palabra latina *jacere* (lanzar, echar). Proyecto, en este sentido, nada tiene que ver con un plan consciente o racionalmente concebido: en cambio, indica que la existencia del hombre, debe extenderse más allá de sí a fin de moverse hacia sí mismo.

¿Seguirá el hombre este rumbo? Si la existencia no es sino posibilidad, el destino del hombre es duro. A cada momento encara varias alternativas entre las cuales debe elegir. Esto constituye su libertad, pero ello le impone una terrible carga de responsabilidad. Se ve forzado a crueles situaciones en que una decisión por cualesquiera de las diversas posibilidades será portentosa y revelará la estrecha relación entre libertad y culpa. De este modo el hombre no aprecia su soberanía que no sólo le capacita sino le compele a hacer sus propias elecciones. Se siente condenado a ser libre (Sartre). Procura evitar un estado de ser en que incesantemente debe decidirse. Pero cuando el hombre trata de rehuir las decisiones a

que se enfrenta, en realidad está tratando de escapar de sí mismo. Quiere escapar de lo que no puede huir... de lo que es.⁷ Es tan profunda su angustia que se siente impelido a zafarse hacia su mundo en que ya no está comprometido consigo mismo sino en que puede seguir las elecciones de "los otros", de ese colectivo anónimo llamado "ellos". Esta es una manera de ser totalmente despersonalizada, tan general e inarticulada, que Heidegger la caracteriza usando el pronombre alemán *man*, un término sumamente impersonal y neutro que significa "uno de muchos", o "se". Es muy apropiado para revelar la naturaleza más íntima de un mundo en que cada uno es "el otro" y nadie es sí mismo, y donde el significado del pronombre personal ha sido perdido a tal extremo que expresiones como "yo pienso", "yo prefiero", "yo actúo", se han convertido en formas vacías.

Heidegger nos dice que si el hombre tiende a escaparse de sí mismo y a sumirse desde las alturas de la soledad en las planicies públicas de la multitud, no debemos ver en esta caída un descenso a la inquietud y crisis. Al contrario: existir simplemente como uno de los muchos "ejerce una influencia profundamente apaciguante como si estuviese en el mejor orden".⁸ Tentador como lo es este apaciguamiento, el hombre no puede obtenerlo, sin pagar un elevado precio. Debe dejar de ser él mismo, debe enajenarse de su propio ser.

Simmel describió el triunfo de la forma sobre la vida, el peligro de que la rendición del hombre a la forma puede dificultarle crecientemente de ser sí mismo. A diferencia de los existencialistas, luchó por mantener su fe en las realizaciones humanas y por salvarla de ser destruida por un estado mental de duda y desesperación. No consideraba el conflicto entre forma y vida simplemente como una amenaza o crisis, sino como la base indispensable para el nacimiento de nuevas formas, mejor adaptadas a las fuerzas vitales que surgen. En esto se ilustra su tendencia a reconocer los obstáculos al desarrollo de la humanidad pero al mismo tiempo subrayar el deber de superarlos.⁹ Heidegger y la mayoría de los filósofos existenciales nos ofrecen un cuadro más sombrío de la existencia humana. El hombre está enajenado de la realidad como resultado de una división entre sujeto y objeto que el conocimiento imparcial no curará sino solamente profundizará. Está

enajenado de sí mismo porque al huir de sí deja que su existencia se precipite en la inautenticidad de la masa anónima. La transición de las ideas de Simmel a las de los existencialistas no sólo es un desarrollo del pensamiento filosófico. Refleja un cambio profundo en el carácter general de los tiempos, desde las condiciones en las primeras décadas de este siglo, cuando a pesar de algunos presagios la creencia en el progreso prevalecía, a la tercera década y después, cuando sucesos trágicos engendraron la decepción y desesperación expresada en el pesimismo existencialista.

Al describir al hombre como un extraño en el mundo, la filosofía existencial ha formulado una de las experiencias centrales de nuestra época. Heidegger escribió una vez: "La pérdida del hogar se está convirtiendo en un destino mundial". Los poetas y novelistas que mejor comprendieron la inquietud de nuestro tiempo se han servido de la misma metáfora para simbolizar el más profundo temor del hombre moderno.

*Wer jetzt kein Haus hat, baut sich keines mehr.
Wer jetzt allein ist, wird es lange bleiben,*¹⁰*

escribe Rilke. En uno de sus poemas posteriores compara al hombre con un forastero que desde su ventana mira a la calle oscura y abandonada de una ciudad desconocida e inhóspita.

La nueva ciudad me pareció quieta como si me rehuyera y el paisaje refractario extendía su oscuridad como si yo no existiera. Los objetos más cercanos no se molestaban en revelarse a mí. La callejuela trepaba al alumbrado callejero. Yo vi cuán extraña era. Enfrente un cuarto estaba cálidamente iluminado por una lámpara. Me hizo sentir incluido. Ellos lo intuyeron y bajaron las persianas.¹¹

La nostalgia del hombre que sufre de la soledad y del dolor de una existencia anónima es expresada en "Midcentury Love Letter" de Phyllis McGinley:

* *Quien no tenga hogar ahora ya no construirá ninguno.
Quien esté solo ahora solo quedará por mucho tiempo.*

*Stay near me. Speak my name. Oh do not wander
 By a thought's span, heart's impulse, from the light
 We kindle here. You are my sole defender
 (As I am yours) in this precipitous night,
 Which over earth, till common landmarks alter,
 Is falling, without stars, and bitter cold...
 Stay near me. Spirit, perishable as bone,
 In no such winter can survive alone.*¹²*

La enajenación del hombre y su manera anónima de existir han sido descritas con metódica y terrible precisión por Kafka, quien escribió de sí mismo: "Estoy separado de todas las cosas por un espacio hueco, y no alcanzo siquiera sus límites".¹³ Los personajes principales en las novelas *El Proceso* y *El Castillo* están completamente despersonalizados y reducidos a meras máscaras. Esta pérdida de identidad conduce a un estado de anonimato radical, que el autor simboliza prescindiendo de un nombre, usando en cambio sólo una letra del alfabeto para referirse a ellos.

El destino de enajenación y desamparo del hombre ha sido descrito también por novelistas americanos. Mencionaremos sólo a Thomas Wolfe, quien dedica gran parte de su obra a documentar la dolorosa experiencia del hombre desarraigado, del exilado y vagabundo nostálgico. Wolfe la resume en las palabras simbólicas de Eugene Gant, el personaje central de *El retorno del pródigo*; "Para qué volviste al hogar?... ¡Ahora sabes que ya no podrás volver más a casa!"¹⁴

Muchos individuos han encontrado retratadas sus propias vidas en *La muerte de un viajante* de Arthur Miller. Muestra a Willy Loman —el "hombre dirigido por otros" personificado— esforzándose toda su vida por ser popular y "estimado" que permanece empero absolutamente solitario e insignificante, soñando eterna-

* *Quédate a mi lado. Dí mi nombre. Oh no te apartes
 El palmo de un pensamiento, impulso del corazón, de la luz
 Que prendimos aquí. Tú eres mi única defensa
 (Como yo la tuya) en esta escarpada noche,
 Que sobre tierra hasta los cotos comunes altera,
 Cayendo sin estrellas y con frío intenso...
 Quédate a mi lado. Espíritu, perecedero como hueso,
 En un invierno así, no se puede sobrevivir solo.*

mente en que “la personalidad siempre se impone” pero destinado en realidad, como teme su mujer, “a caer en su tumba como un perro viejo”. Su divisa es: Comience grande y terminará grande. Aconseja a su hijo: “Atraviesa la cancha directamente con la pelota, y cuando le des, dale bajo y dale duro”. No se da cuenta de que él mismo está siendo pateado de un lado para otro y que toda su existencia está resumida en la palabra con que una de las mujeres de la trama describe su vida: “una pelota de fútbol”.¹⁵

La gran resonancia que tuvieron los escritores citados refleja, en nuestra opinión, una creciente preocupación contemporánea acerca del aislamiento y enajenación del hombre. Esto no significa, sin embargo, que todos aquellos que se preocupan visualicen este extrañamiento del mismo modo que los existencialistas. A diferencia de quienes siguen a Heidegger y Sartre para los que la enajenación y desamparo del hombre es un destino eterno, muchos de quienes acuden a los escritores que hemos mencionado atribuyen la enajenación a acontecimientos históricos. Se refieren, por ejemplo, a las dos guerras mundiales de este siglo; al surgimiento de gobiernos totalitarios con su desprecio a la inviolabilidad de la persona humana; a las cámaras de gas y a todas las brutaldades infligidas a las víctimas de los campos de concentración y del lavado cerebral. Mencionan a veces los abruptos cambios económicos que acompañaron a los conflictos internacionales que han intensificado la inseguridad y tirantéz en las condiciones de vida de millones de hombres.

Esta explicación, aunque acertada al subrayar el aspecto histórico de la enajenación humana, debe ser puesta en duda, porque se basa en una suposición muy divulgada pero problemática. Atribuye la amplitud de la enajenación a unos pocos sucesos aislados y casi fortuitos que han irrumpido en las vidas de la generación presente —por así decir— desde afuera. Tal premisa es de mérito dudoso porque tiende indebidamente a limitar el campo de investigación. Nos conduce a ignorar desde el principio desarrollos significativos que —como las páginas siguientes tratarán de mostrar— indican que la enajenación se manifiesta en todos los ámbitos de la vida moderna, que su existencia no es solamente el resultado de ciertos accidentes históricos recientes sino que ejemplifica una de las tendencias fundamentales de nuestro tiempo.

“En sus aspectos esenciales la época moderna está llegando a su fin”, dice Romano Guardini al comienzo de su libro *Die Macht (El Poder)*.¹ Esta declaración formula una conciencia creciente expresada por numerosos autores contemporáneos. Muchos de ellos se refieren a nuestra cambiante actitud para con la máquina. Subrayan que la creencia en las bendiciones del progreso tecnológico, que compendia la perspectiva moderna, ha sido debilitada considerablemente cediendo a una más clara percepción de los antagonismos entre la máquina y el alma humana.

Es cierto que muchos individuos en Europa y también en América están convencidos de que la máquina amenaza los valores espirituales de la humanidad. Les es difícil comprender la fe ardiente en el progreso tecnológico que había inspirado a generaciones anteriores. Esta fe en la tecnología surgió de la situación que el hombre atravesó durante los siglos posteriores al declive del mundo medieval. El individuo, que hasta entonces se había considerado integrado dentro de un orden universal que abarcaba su existencia física y espiritual, se encontró desarraigado y relegado de las moradas sobrenaturales que lo habían albergado en los días de su certidumbre religiosa incommovida. Entonces fue impulsado a construirse un nuevo hogar, cuyos fundamentos debían hallarse en la vida de este mundo.² Hacer más segura y acogedora esta residencia terrenal se convirtió en deber imperativo. El hombre podía responder en la medida en que había logrado comprender y dominar las fuerzas naturales y a utilizarlas en su provecho. Así se preparó el terreno para que el hombre recurriera a la máquina. Su reino parecía prometer el reino de la autonomía del hombre. El progreso tecnológico llegó a ser identificado con el progreso humano.

La imagen del hombre que resulta de la aceptación esperanzada de la máquina es diferente de aquella de la Edad Media, pero no es antirreligiosa. Expresa la esencia misma del pensamiento rei-

gioso tal como se desarrolló después del eclipse de la cosmovisión medieval, procurando mantener un rumbo equidistante de la contemplación espiritual y de la mundanalidad materialista. Es sabido que esta relación entre las ideas religiosas y la glorificación del trabajo como disciplina llevó a Max Weber y su escuela a sostener una tesis que atribuye el surgimiento del capitalismo a la influencia de la ética protestante. Aunque, por razones que no pueden darse aquí, esta teoría es inaceptable como una adecuada explicación histórica de los orígenes del capitalismo moderno, es cierto que frecuentemente se han presentado argumentos teológicos en defensa de la máquina como la manera más eficaz de utilizar los beneficios de esta tierra que nos fueron conferidos por el divino creador.

Esta manera de pensar no se limitó a los comienzos de la era industrial, sino que continuó hasta el presente siglo. Como uno entre muchos ejemplos elegimos un libro escrito pocos años antes del estallido de la Primera Guerra Mundial *Ethik und Kapitalismus*, de Gottfried Traub. Para el autor, un teólogo protestante, es evidente que quienes están preocupados con la ética de la cristiandad debieron aceptar con júbilo toda victoria tecnológica. Si luchamos seriamente por un nivel más elevado de moralidad, arguye Traub, debemos superar las condiciones patriarcales y métodos de producción anticuados; adoptando los instrumentos de trabajo más productivos, los métodos que prometen el mayor rendimiento, y las formas más avanzadas de administración industrial. Jamás debiéramos perder de vista la estrecha relación que hay entre la tecnología y una manera de existir realmente humana. Debíamos darnos cuenta de que trabajar por el progreso tecnológico es mucho más que tratar de hacer más comfortable nuestra vida exterior: es una manera de adorar a Dios.³

Hoy día parece que nos hemos distanciado mucho de esta confianza en la máquina, y muchos de nuestros contemporáneos reaccionan con una sonrisa condescendiente a la idea de progreso. El cambio, ciertamente, no vino de la noche a la mañana. Hasta en el pasado cuando las hazañas de la tecnología moderna fueron alabadas en voz alta, se escucharon voces cautas y escépticas. En aquellos días, sin embargo, las acusaciones contra la máquina fueron muy diferentes de las que se le hacen en nuestro mundo actual.

En el pasado los ataques provinieron primariamente de hombres más perturbados por los efectos económicos de la rápida industrialización que por su impacto sobre el alma humana. Hubo por cierto algunos escritores románticos quienes, repelidos por la fealdad y monotonía de la fábrica, añoraron volver al taller idílico del artesano o a los quietos campos donde el campesino labraba la tierra. Sin embargo, esta nostalgia estética por el pasado tenía menos influencia que la rebelión contra la máquina surgida de la condición apremiante de quienes vieron amenazada su subsistencia misma por los cambiantes métodos de producción. Los mejores argumentos en el sentido de que el progreso de la tecnología significaba progreso general y contribuía a la liberación del hombre no pudieron mitigar sus temores. Los trabajadores amenazados continuaron considerando a las nuevas máquinas como sus enemigos; y su odio estalló a veces en sublevaciones violentas, que resultaron en una considerable destrucción de maquinaria.⁴

La seriedad de los peligros que confrontaron los trabajadores es ilustrada por los decretos del siglo XVII y XVIII que prohibieron el uso del llamado telar de cinta, tanto en Inglaterra como en Alemania. El alcalde de Danzig, según un relato escrito por el abad Lancellotti en 1579, hizo matar secretamente al inventor de una muy ingeniosa máquina de tejer.⁵

Hoy los ataques a la idea del progreso tecnológico no provienen primordialmente de círculos económicos sino de grupos preocupados por los valores espirituales y culturales. Estos críticos creen que existe una antítesis entre la tecnología y el alma humana, una brecha insalvable. En consecuencia, creen que nos hemos convertido en víctimas de un desarrollo con el cual la tecnología ha ganado y el hombre ha perdido. Esta opinión pesimista, expresada por autores como Rathenau, Spengler, Ortega y Gasset, y Huizinga, se difundió con amplitud durante el primer cuarto del siglo y desde entonces ha conservado su influencia sobre nuestras mentes. Ha sido tema central de discusiones en que participaron filósofos y científicos destacados de muchas naciones. La segunda conferencia de *Rencontres Internationales de Genève* en 1947 fue dedicada al tema "Progrès Technique et Progrès Moral". El mismo título indica ya que la identidad del progreso tecnológico y humano ya no se da por sentada. Dos años después, durante la

Première Semaine Sociologique un grupo de sociólogos y economistas franceses, americanos e ingleses, discutieron problemas similares bajo el título “Industrialisation et Technocratie”. En 1953, algunos de los más señalados líderes intelectuales de Alemania, entre ellos Romano Guardini, Werner Heisenberg y Martin Heidegger se reunieron en Munich para analizar la exploración de las relaciones entre el arte y la tecnología.⁶

No podemos intentar aquí describir estas conferencias o la vasta literatura general que trata de las relaciones entre tecnología y valores humanos. Sólo podremos tratar de resumir brevemente la esencia de los argumentos presentados por los voceros del enfoque pesimista en lo relativo al influjo del cambio tecnológico. Estos escépticos nos dicen que la tecnología no ha cumplido su promesa de capacitarnos para moldear nuestras propias vidas. Tal vez nuestro trabajo se ha vuelto más suave y eficaz, pero también se ha despersonalizado. Esta despersonalización se ha convertido en una fuerza peligrosa. Aun nuestro pensar y nuestro vivir fuera del proceso laboral se han vuelto muy standarizados. ¿Utilizamos nuestro tiempo de ocio para expresar y desarrollar aquellas cualidades personales que estamos obligados a suprimir mientras realizamos nuestro trabajo en fábricas, tiendas u oficinas o preferimos más bien, evadir los imperativos inherentes a la tarea de desarrollar valores personales y lograr la totalidad del propio yo? Podrá ser penoso tener que admitirlo, pero los productores de Hollywood no están completamente equivocados cuando hacen énfasis en la importancia de las atracciones uniformes y responden a las críticas por la baja calidad de sus películas con la réplica brutal: “Esto es lo que gusta a la gente, y nosotros le damos lo que ella desea”.

Esta tendencia a la despersonalización —continúa el argumento— refleja la más íntima tendencia de la era mecánica, opuesta a lo vital y orgánico y dirigida hacia lo mecánico y organizado. Un mundo de mecanización requiere como actitud mental prevalente el interés exclusivo en los hechos concretos y positivos. La vida pierde su calidad de encantamiento; la naturaleza ya no ofrece misterios sino sólo problemas. Todo, incluso el hombre, debe convertirse en algo que puede calcularse y predecirse. Este proceso incesante de cálculo estaría condenado al fracaso si fuese confinado a máqui-

nas y materiales y detenido frente a la persona humana. Por ende los individuos deben ser despojados de su individualidad y ser tratados como materiales. No se trata precisamente de un *lapsus linguae* cuando seres humanos se aluden como material en expresiones tales como “material para la universidad”, “material para nuestras clínicas”, etc.⁷

Algunos críticos de la tecnología han insistido en que esta despersonalización y concreción de los hechos, conduce a una creciente insensibilidad. Romano Guardini nos da una notable ilustración del entumecimiento de la sensibilidad que él considera una consecuencia de la época mecanizada. Cuando en el pasado una persona mataba a otra, podía surgir en ella una comprensión cabal y personal de su acción. Pero la situación es muy distinta si la matanza se realiza “científicamente” desde la altura distante de un aeroplano. Se aprieta un botón, y cien mil personas son aniquiladas.⁸

Todo esto es ya bastante desalentador. Pero lo que hace aún más desconsoladora la visión de los críticos es su convicción de que no existe manera alguna de contrarrestar o escapar de estas tendencias a la despersonalización y mecanización. Ellos creen que una trágica contradicción es inherente al desarrollo de la tecnología moderna: la máquina, creada para servir a los fines del individuo, ha alcanzado tanto poder que se ha vuelto inmune a la voluntad del hombre. En vez de ayudar a incrementar la autonomía del ser humano, la máquina ha triunfado sobre él. El desarrollo tecnológico—aunque creado por nosotros— se ha autoemancipado de nuestra dirección y parece seguir sus propias leyes inherentes. En nuestra impotencia frente a nuestra propia creación nos parecemos al aprendiz de hechicero quien, mirando horrorizado a las fuerzas que ha desatado y que ahora es incapaz de dominar, grita desesperadamente:

*Die ich rief, die Geister,
Werd' ich nun nicht los.**

Hagamos un resumen de estas acusaciones a la era mecanizada. El hombre ya no puede expresarse en su trabajo. La mecanización

* *Los espíritus que he convocado
no los puedo ahora despedir.*

creciente de la vida engendra una perspectiva calculadora frente a la naturaleza y a la sociedad disolviendo los lazos de unión del individuo con ellas. El mundo de las máquinas sigue su propio curso y se escapa a la dirección del hombre. Estas imputaciones culminan en la acusación de que el hombre en la época tecnológica se ha vuelto ajeno a su trabajo, a sí mismo, y a la realidad social y natural. Tal crítica es mucho más fundamental y amplia que las quejas de tiempos pasados sobre las repercusiones aisladas de la tecnología creciente. No puede refutarse con los argumentos que en el pasado se esgrimieron en defensa de la máquina. En el siglo XVIII y XIX se había señalado que la sociedad todavía se hallaba al comienzo del desarrollo tecnológico. En consecuencia, los hombres no debían quejarse por unas pocas experiencias dolorosas, sino aceptarlas como dolores de crecimiento de un proceso básicamente sano, destinado a desaparecer en el curso de la evolución subsecuente. Lo que se necesitaba era una disposición a sobrellevar los sufrimientos temporales, encararlos con determinación: adelante hacia más tecnología. En nuestros días esta respuesta ya no es considerada satisfactoria, aun por aquellos que defienden la tecnología. La justificación actual reside en que la máquina es esencialmente neutral e indiferente respecto de los fines que sirve. Puede ser usada para objetivos creadores o destructivos. Puede ayudar al hombre a encontrarse a sí mismo o a hacerse ajeno a sí mismo, para relacionarse íntimamente con las realidades de la naturaleza o para estar enajenado de ellas. Por lo tanto, concluye la defensa, si deseáis comprender la enajenación del hombre no miréis a la tecnología. Seréis más realistas si os concentráis en las fuerzas que por su misma naturaleza no pueden ser neutrales sino resultan del conflicto y de la lucha por el poder. Por ejemplo, ¿por qué no examinar el desarrollo de las instituciones políticas y su impacto en la existencia del hombre?

Parece haber cierta evidencia para apoyar el punto de vista de que la enajenación es un fenómeno bastante reciente, debido principalmente a los desarrollos políticos de las últimas décadas. No fue sino hasta que graves cambios ocurrieron en los regímenes de varios países europeos después de la subida al poder de Hitler que muchos de nuestros contemporáneos se dieron cuenta por vez primera de la despersonalización de las vidas humanas y de las fuerzas que hacen de los individuos meros objetos. El destino de cientos de miles de refugiados fugitivos en aquellos años sombríos ha sido poderosamente expresado en la ópera *El Cónsul* de Menotti. Stefan Zweig describe estas experiencias en su autobiografía *El mundo de ayer* con estas palabras: “Dejé de sentirme realmente en armonía conmigo mismo. Quedó destruido para siempre algo de la identidad natural con mi yo auténtico y con la esencia de mi vida. . . Si calculo cuántos formularios llené en esos años, cuántas declaraciones previas a cada viaje, cuántas declaraciones de impuestos de divisas, de paso de fronteras, de permisos de residencia, de permisos para viajar al extranjero, de formularios de llegada y partida; si calculo todas las horas que he permanecido en las antecámaras de consulados y oficinas públicas, frente a cuántos funcionarios he estado sentado, funcionarios amables y groseros, aburridos y excitados, cuántas requisas en las fronteras y cuántos interrogatorios he tenido que aguantar; sólo entonces me doy cuenta de cuánta dignidad humana se ha perdido en este siglo, en el que de jóvenes habíamos soñado confiadamente como en un siglo de libertad, como en la era futura de la ciudadanía universal. . . Al reunirnos, los mismos que antes hablábamos sobre un poema de Baudelaire o discutíamos con pasión toda clase de problemas del espíritu nos sorprendíamos hablando de deposiciones juradas y autorizaciones oficiales o sobre la conveniencia de solicitar un visado definitivo en vez de un simple visado de turista. Conocer a una empleada insignificante de un consulado, que nos abreviase la espera, llegó a

ser de mayor interés vital que la amistad de un Toscanini o de un Romain Rolland. Los seres humanos tenían que aprender constantemente que ahora eran objetos y no ya sujetos, que ya nada era su derecho, sino todo una merced gubernamental”.¹

Más de un lector se encogerá de hombros y dirá: Esto se acabó ahora. Hemos hecho la mayor guerra de la historia por liberar a la humanidad de esta clase de sufrimientos descritos por Zweig; y hoy, al menos dentro de los confines del mundo libre, el hombre puede volver a ser él mismo. Puede determinar su vida de acuerdo con sus propios designios y ya no será usado como instrumento de propósitos ajenos. Es cierto —continuarán los defensores de este punto de vista— que la magnitud de nuestras comunidades políticas y las complicaciones de los problemas de la vida moderna hacen imposible permitir la ingerencia del individuo en todas las decisiones que deben tomarse. Pero aún así, siempre podrá hacerse oír; y el sistema de representación funciona de tal manera que asegura la identidad básica de la voluntad mayoritaria de los ciudadanos con la voluntad de las autoridades gubernamentales. Si esta identidad deja de producirse, la separación entre los individuos y sus representantes oficiales no es fundamental sino sólo temporal. Situaciones de esta especie resultan, no del sistema de representación como tal, sino más bien, del funcionamiento impropio o del desarrollo inadecuado de los procedimientos democráticos.

Esta visión optimista no nos parece estar completamente en concordancia con la realidad. Pues aun allí donde la maquinaria diseñada para ejecutar la idea democrática está trabajando en condiciones óptimas sin interferencias por parte de intereses particulares, donde el derecho al voto no está limitado por reglamentos de impuesto al sufragio, por decisiones arbitrarias de las masas electorales, o por amenazas de violencia por pandillas terroristas organizadas, donde el recuento de los votos y el anuncio de los resultados electorales es correcta e imparcialmente llevado a cabo, todavía queda en las mentes de muchos ciudadanos una profunda conciencia del abismo existente entre ellos y las corporaciones gobernantes elegidas. Tenemos que recordar solamente las interpretaciones dadas a palabras como “política” y “políticos” para darnos cuenta cuán profundamente muchos individuos se sienten distanciados de los modos de pensar y actuar de sus representantes políticos. Los lí-

deres políticos, conscientes de esa distancia, han procurado superarla. Tratan de establecer relaciones más estrechas con el público mostrándose como luchadores por la causa común. En consecuencia, hacen grandes esfuerzos por crear asuntos que supuestamente han surgido de las necesidades e intereses vitales del pueblo. No obstante, por mucho que estos asuntos sean dramatizados por los dirigentes, las masas mismas tardan a veces un tiempo desconcertantemente largo en reconocerlos como asuntos que les preocupan realmente a *ellas*. Esto fue ilustrado por una encuesta realizada por el profesor Samuel A. Stouffer de Harvard fallecido hace algunos años, sobre los problemas que más preocupan a los norteamericanos. La encuesta mostró que al tiempo de las investigaciones políticas de McCarthy en el Ejército, cuando los peligros de la subversión y conspiración fueron vívidamente descritos y parecían preocupar profundamente al hombre de la calle, “menos del 1% del público norteamericano expresó espontáneamente preocupación por la amenaza comunista interna”.²

Tal artificialidad al inflar “problemas” se evidencia a veces de un modo drástico. Cuando organizaciones extremistas de este país hablan a favor, por ejemplo, de grupos minoritarios que no obtienen dictámenes judiciales imparciales, a menudo se sospecha de sus móviles. Se presenta el dilema de si ellos actúan así por una tendencia a crear un “problema” para explotarlo en su propio provecho político. Se les acusa de perder todo interés en las víctimas tan pronto éstas son inservibles para dramatizar la lucha política emprendida por sus defensores. Ciertas experiencias del pasado reciente parecen indicar que este molde de conducta no se limita a los luchadores por causas extremistas. Tenemos sólo que acordarnos del destino de aquellos soldados norteamericanos quienes después de haber sido tomados prisioneros en Corea tenían la intención de no volver a los Estados Unidos; cuando cambiaron de opinión y regresaron a su país, algunos de ellos fueron recibidos como héroes en los días en que su vuelta se consideraba un problema de trascendencia nacional. Pero después que el entusiasmo pasó, fueron condenados como traidores por un tribunal militar y arrojados a la cárcel.

Nuestras observaciones no implican que quienes eligen una carrera política sean movidos solamente por un anhelo de poder y

carezcan de un interés sincero por el pueblo al que simulan servir. Tal exagerada simplificación oscurecería la relación existente entre la política y la enajenación. Aunque muchos de quienes profesan un interés en la causa del pueblo en realidad estén divorciados de él y lo usen solamente para sus propios fines y carreras políticas, no debemos ignorar a los muchos que se dedican a las luchas políticas porque se identifican con la suerte de sus semejantes. Empero aun ellos, pese a sus motivos sinceros, pueden fácilmente verse envueltos en situaciones o cursos de acción que realmente son ajenos a sus propósitos. La causa con la cual se han comprometido puede encontrar una resistencia que se puede superar solamente desde una posición de poder. Al comienzo, este poder tal vez se busca, no por motivos de ventaja personal, sino por la causa y por las ideas envueltas. No obstante, muchas experiencias del pasado y de la escena contemporánea parecen justificar la opinión pesimista de que el poder en cualquier forma es corruptor y que existe sólo una delgada línea divisoria entre el poder necesario para fines políticos y el poder codiciado para satisfacer objetivos personales. Al enamorarse del poder personal y sintiendo el deseo de retenerlo y ampliarlo, el dirigente puede fácilmente distanciarse de sus seguidores y apartarse de su propósito inicial.

Aun cuando el poder no se use para ventaja personal, tiende a menudo a ensanchar la distancia entre el campeón de una causa política y sus adherentes. El dirigente se dará cuenta, por ejemplo, de que su poder todavía no basta para llevar a cabo sus planes. En consecuencia se decidirá a hacer concesiones, a formar alianzas, a aceptar compromisos —en pocas palabras— a hacer el juego de la *Realpolitik*. Esto le obliga a sacrificar —temporalmente, cree él— algunas de las ideas que había sostenido en los días en que buscaba el apoyo de las masas para su causa. Aunque pueda haber dado todos estos pasos con plena integridad y con la esperanza de que ellos le ayudarán a preparar la victoria final de sus principios, sus acciones pueden ser interpretadas muy distintamente y con crecientes sospechas por la masa de sus adherentes. Medidas cuidadosamente preparadas que resultaron de la más cauta y minuciosa planificación aparecerán como ardidés y manipulaciones. Decisiones dolorosas de aceptar, compromisos insatisfactorios pero estratégicamente necesarios, serán interpretadas como

producto de un oportunismo carente de principios, como traición al ideal originalmente proclamado. Esta crítica puede estar equivocada y ser injusta respecto a los motivos atribuidos a las acciones del dirigente. No obstante será difícil acallarla y será igualmente difícil ignorar el dilema humano encarado por aquellos que dedican sus vidas a movimientos y luchas políticas.

Max Weber, pocas semanas antes de su muerte, pronunció un discurso conmovedor en que describió la tragedia inherente a la lucha por una causa política. La monarquía acababa de derrumbarse, cuando, quizá por primera vez en la historia de Alemania, un gran número de estudiantes y gente joven exigía la liquidación del militarismo y de la política de fuerza. Weber se oponía enérgicamente a la creencia de los “pacifistas utópicos” que soñaban con un mundo en el que las relaciones de un gobierno con otro debían amoldarse a los mismos principios éticos que comprometen a los individuos particulares. Con gran vehemencia rechazó Weber la demanda de eliminar la diferencia entre la moralidad privada y pública. El consideraba que esta demanda se basaba en un concepto enteramente falso acerca de la relación entre medios y fines, en la suposición errónea de que la buena voluntad sólo engendra el bien, y el mal sólo la maldad. Contrariando esta simplificación optimista, Weber subrayó la relación heterogénea entre los medios y los fines, ignorada por quienes son capaces de encarar la “irracionalidad ética” de este mundo, tratando de escapar de la verdad de que el mundo está repleto de diablos. Quien entra en la política, esto es, en la región en que el poder despiadado es el único medio válido, contrae un pacto con fuerzas diabólicas. Condenando a todo estadista vacilante a usar medios amorales en la persecución de sus fines, Weber adopta una firme posición en favor de Maquiavelo y cita con admiración el elogio de este autor a los ciudadanos que anteponen la grandeza de su comunidad a la salvación de sus almas.³

Muchos de nosotros podremos poner en duda las opiniones de Weber, que parecen haber sido influidas por su posición religiosa y su creencia en el papel desempeñado por las fuerzas del mal en este mundo. Podremos rechazar su idea de que la región de las decisiones políticas y el dominio de la ética son inherentes y por su naturaleza misma opuestos entre sí y que el conflicto entre ellos

es esencialmente inevitable. Tendremos que admitir, no obstante, que en nuestra época más de un estadista al encarar el dilema descrito por Weber, se ha enajenado no sólo de sus partidarios y de sus objetivos, sino aun de su yo íntimo.

El nuestro no es el primer período que presencia la tragedia en las vidas de grandes dirigentes y estadistas. Hace más de cien años, Hegel describió el destino de quienes, elegidos por la historia como ejecutores de su voluntad, cumplieron la tarea para la cual habían sido destinados: “Alcanzado el fin, semejan cáscaras vacías, que caen al suelo. Quizá les ha resultado amargo el llevar a cabo su fin, y en el momento en que lo han conseguido, o han muerto jóvenes, como Alejandro, o han sido asesinados como César, o deportados, como Napoleón”.⁴ Hegel subrayó el infortunio del dirigente político *después* de haber cumplido su misión. Hoy estamos enterados de que aun en los días en que el dirigente se encuentra todavía en medio de sus luchas, sufre el destino infeliz del hombre enajenado.

Si dirigentes políticos situados en una posición de poderío tienen tanta dificultad en ser ellos mismos, podremos imaginar que la suerte de una gran proporción de los miembros de la comunidad política es aún más difícil. En marzo de 1953, Robert C. Storey, en aquel entonces presidente de la Asociación de Juristas Norteamericanos, pronunció un discurso en Washington en el que llamó a los habitantes de los Estados Unidos “el pueblo más desafortado del mundo” exhortándolos a despertar “a la enormidad del problema”.⁵ Cada año se escriben cientos de artículos y se presentan muchos programas de televisión y radio que describen el **deterioro interno de la vida norteamericana** causado por un aumento inquietante de crímenes, de corrupción política, de desintegración en las agencias encargadas de hacer cumplir las leyes, por las normas morales disolutas de la generación joven evidenciadas por tristes experiencias en las escuelas (aun en escuelas de tan elevado rango como West Point), por los desarrollos en el campo del atletismo universitario, etc. Conscientes cabalmente de que una crisis de esta envergadura y clase no puede ser superada por denuncias moralizantes del espíritu secular y materialista de nuestra época o mediante **súplicas bien intencionadas a favor de una mayor conciencia cívica, muchos individuos y grupos propugnan un ataque más “cien-**

tífico” a este fenómeno de desintegración social. Es así, que para servir a esta finalidad, durante los años recientes han entrado a actuar numerosos grupos de estudio y proyectos de investigación.

Cuando en el pasado los norteamericanos se enfrentaban a una situación difícil, proponían llenos de esperanza: “Hagamos una ley”. Ahora parecen estar inclinados a agregar: “Hagamos un estudio”. Hace unos cuatro años, al descubrirse un crimen atroz cometido por cuatro muchachos de Brooklyn, el jefe de una conocida firma de relaciones públicas publicó una carta en la que ofreció financiar un estudio psiquiátrico extensivo de los motivos de este comportamiento “chocantemente anormal”. Expresó la casi patética esperanza de que tal investigación pudiera “hacer por nuestra sociedad, en este campo, lo que estudios comparables han hecho en otros campos, por ejemplo, el estudio efectuado durante la presidencia de Hoover, sobre la reorganización administrativa del gobierno, el estudio de Flexner sobre la educación médica, etc.”⁶

Aunque sean necesarias investigaciones sistemáticas de las causas de la actual inadaptación social, muchas de aquellas que se han hecho en los últimos años, no aumentan realmente nuestro entendimiento. Adoptando métodos que han demostrado su utilidad en las ciencias naturales, comienzan definiendo su materia de un modo muy especializado, concentrándose en algunos problemas detallados: el influjo de los programas de la radio y televisión, de las tiras cómicas y del cine sobre la delincuencia juvenil; las influencias de las condiciones de miseria o de la afluencia de nuevos grupos étnicos a barrios anteriormente habitados por una población homogénea; los efectos de la crianza infantil excesivamente protectora, de los métodos educativos autoritarios y permisivos; la adaptación emocional de niños de la clase media y niños subprivilegiados provenientes de hogares disueltos; el relativo aumento de la tasa de homicidios en las comunidades urbanas y rurales; la relación entre la posición social y la tasa de divorcios, entre desempleo y alcoholismo, entre el hábito de las drogas y la perversión sexual, entre embarazos premaritales y la tasa de divorcios; la tasa relativa de reincidencia criminal entre grupos raciales minoritarios y mayoritarios, etc. Los estudios de esta índole, que tratan algún aspecto especial de la crisis social, son recomendables porque proceden a reunir una gran cantidad de datos empíricos.

Tal estudio de los hechos parece liberarnos de los dogmas abstractos sostenidos por los teóricos sobre la relación de la sociedad en conjunto con el desarrollo del crimen. Preguntemos, sin embargo, si la concentración en los aspectos parciales del problema está realmente tan divorciada de ideas preconcebidas, como da la impresión. ¿No podría ser que, al reunir y observar los múltiples detalles y datos destinados a aclarar cuestiones específicas, los investigadores estén guiados por ciertas premisas tácticas como, por ejemplo, la suposición de que nuestra sociedad es fundamentalmente sana y que por ende sus perturbaciones no emanan de tendencias internas, sino de desarrollos anormales y foráneos? ⁷ Aquí no ponemos en duda la validez de tal suposición, sino, comprobamos solamente que *es* una suposición. Por su misma naturaleza, enfoca desde el comienzo sólo a una parte especial de nuestras instituciones sociales, sin hacer siquiera la pregunta de si pudiera existir una relación entre el carácter básico de la sociedad moderna y la tendencia actual a la ilegalidad.

Como primera aproximación a esta cuestión de mayor alcance, consideremos la reciente descripción hecha por Malcolm Cowley de “un movimiento literario general que parece dominar en toda la literatura occidental: un movimiento de la sociología a la psicología, de los problemas políticos a los problemas personales, en una palabra, de lo público a lo privado”. ⁸ Sería completamente errado considerar esta tendencia a retraerse de lo público como una inclinación limitada a la literatura. El grado en que afecta a nuestra sociedad ha sido demostrado recientemente por la investigación de la opinión pública mencionada arriba. Esa encuesta registró las respuestas dadas por un corte transversal de la población norteamericana a la pregunta: “¿Qué clase de cosas causan a Ud. la mayor preocupación?” En su informe sobre los resultados del estudio, el doctor Stouffer expresa: “Una mayoría abrumadora contestó *únicamente* en términos de problemas personales o familiares (salud, finanzas, empleo, bienestar de los niños, etc.): un 43% se preocupaba de la salud —la propia o la de algún miembro familiar. Sólo un 8% se preocupaba por problemas mundiales, incluyendo el peligro de guerra. Y de este 8% una gran proporción se preocupaba por razones estrictamente personales —de la posibilidad de ser llamado a las armas o del reclutamiento de un hijo.” ⁹

Aun aquellos que están directamente afectados por las grandes luchas de nuestro tiempo y cuyas vidas mismas están en juego fracasan a menudo en superar la distancia espiritual que los separa de las cuestiones por las cuales luchan en el campo de batalla. Durante la guerra de Corea, a los soldados les gustaba cantar una canción llamada "La carta del querido Juan". No menciona una palabra sobre la causa por la cual nuestros muchachos fueron llamados a las armas sino relata sólo la historia personal de un soldado que recibe una carta de su novia. Ella ha perdido la paciencia para esperar su regreso y ha entregado su corazón a otro hombre con quien espera casarse el próximo domingo. El novio resulta ser el hermano del soldado.

Puede haber muchas razones por las que sólo un reducido número de gente parece estar preocupado por problemas de la vida pública. Cualquiera que sea nuestra interpretación, el hecho es que en un período en que se nos advierte constantemente que nuestra nación enfrenta decisiones muy trascendentales, que su existencia misma está en juego, los problemas personales parecen ser los únicos que nos importan. De este modo la retirada de los problemas políticos a los de índole personal, de lo público a lo privado de que habló Malcolm Cowley no está confinado a la literatura. Refleja la situación contemporánea del hombre. Siente una separación creciente entre su existencia como individuo y como ciudadano: se ve impotente para integrar esos dos papeles, que ha llegado a ver como partes separadas de su vida y a menudo en pugna entre sí. La conciencia de esta división indica la medida en que el hombre ha llegado a distanciarse de la comunidad política.

Donde prevalezca esta enajenación, la conciencia cívica cesa de ser una fuerza real. Aunque no desaparece del todo, el civismo es practicado sólo por unos pocos idealistas consagrados o se vuelve una especie de idea tardía en los individuos que persiguen con éxito sus intereses privados pero que todavía se acuerdan de una cierta obligación hacia los miembros menos afortunados de la sociedad. No debemos dejar de advertir la importancia de estos vestigios de espíritu público. Pero al mismo tiempo debemos tener presente que no bastan para contrarrestar la tendencia dominante hacia un peligroso declive de la conciencia cívica.

Una vez iniciada esta desintegración de la moral pública, la co-

munidad política se desangra. Ya no existe una preocupación sincera por su bienestar y sus necesidades, ya no existe un respeto *voluntario* a su orden legal. El temor al castigo, ridiculizado a menudo como la timidez del cobarde o afeminado, se habrá convertido en la única fuerza capaz de mantener las apariencias de una sociedad respetuosa de las leyes. De este modo la enajenación del hombre de su colectividad política habrá contribuido más al nacimiento del presente estado falto de ley que todos los factores especiales analizados en los estudios científicos mencionados arriba.

Es cierto que la enajenación provocada por tendencias políticas es un proceso que se ha ido desarrollando durante mucho tiempo. No comenzó en nuestro actual período, pero sus manifestaciones se han hecho tan evidentes y tan difundidas que ahora nos damos cuenta de ella con mayor claridad. Basta recordar las experiencias de los soldados norteamericanos y de sus familias durante la guerra coreana para darnos cuenta de cuánta gente encuentra su destino determinado por fuerzas que desde el exterior se inmiscuyen en sus vidas, fuerzas con que ellos mismos no tienen ninguna relación interna. Aunque hayan transcurrido sólo unos cuantos años entre el regreso de los soldados de la Segunda Guerra Mundial y de la guerra de Corea, muchos observadores han notado una marcada diferencia entre ambos grupos de veteranos. Esta ha sido bien descrita en un artículo titulado "Retrato del veterano coreano".¹⁰ Su autor, George Barrett, que estuvo dos años en Corea como corresponsal del *New York Times* y que después de su regreso pasó mucho tiempo estudiando las actitudes y los problemas de los soldados después de haber sido dados de baja, corroboró sus impresiones con las observaciones de los expertos en asuntos de veteranos. El cuadro pintado por él muestra al exsoldado como desorientado del por qué él estuvo en Corea. Su extremo "desligamiento" se revela en su falta completa de la sensación de que aquellos que habían pasado por una experiencia similar en el ejército, o sirvieron en la misma unidad, fueran sus camaradas. Barrett describe una situación en que uno de los reporteros descubre con cierta sorpresa que el veterano coreano que se encuentra ante él había pertenecido al mismo batallón en que él mismo había ido al escenario bélico de Europa algunos años antes: " 'La Segunda División' exclama, y anota este detalle: 'Sabe Ud., en una de mis camisas

kaki todavía está cosida una insignia de cabeza de indio. Yo estuve en Eisenborn, batalla de las Ardenas. Como veo, la Segunda todavía se está encargando de los detalles sucios'. El veterano coreano levanta la vista y dice cortésmente al hombre ocho años mayor que él: 'Sí señor'. Esto es todo". Este aislamiento, parece pensar Barrett, no es nada nuevo para el veterano coreano. Le sobrevino cuando aún se hallaba en Corea, incapaz de comprender no sólo la guerra, sino ante todo su *participación* en ella. Cuando se preguntaba por qué estaba luchando sólo podía contestarse con esa frase que, según Barrett, se volvió el dicho favorito entre los soldados en Corea, repetido hasta el cansancio para indicar la completa falta de sentido de sus vidas: "Somos como cometas a merced de los vientos". Sería errado atribuir esta indiferencia hacia los fines de la guerra a los temores del soldado carente de experiencia de combate. Barret cita las palabras de un teniente que había estado en la Segunda Guerra Mundial y que después realizó cincuenta y una misiones de combate nocturno en Corea: "Puede ser que sea así porque la guerra se ha despersonalizado más que nunca, tal vez, porque cuando teníamos misiones aéreas sobre Europa veíamos ciudades y aun luces, pero en Corea, debíamos volar de noche y no había nada que ver y de repente nos dimos cuenta de que estábamos solos y nos decíamos con verdadera incredulidad, '¡Por Dios! ¿qué estoy haciendo aquí?' "

Muchos de nosotros nos inclinamos a culpar al gobierno o a las oficinas militares por la falta de comprensión de parte del soldado, de su papel en la guerra de Corea. Un programa de orientación sistemática intensa llevado a cabo en gran escala —podríamos pensar— habría permitido al soldado captar el significado del conflicto coreano. Haciendo justicia a las autoridades responsables, debe decirse que reconocieron plenamente la necesidad de organizar tales programas y de que hicieron todo lo posible porque tales programas tuvieran la mayor eficacia. "Podría formarse una impresionante biblioteca", escribe Barrett al final de su artículo, "con las toneladas de papel utilizadas por generales, almirantes, especialistas en información pública y miembros visitantes de la Cámara de Representantes, tratando de explicar las razones de la guerra de Corea al joven que luchaba en la línea de fuego. Pero él no las comprendió. Y todavía ahora no las comprende".

Una investigación de la relación existente entre la enajenación y la política no puede menos que aclarar tendencias desconsoladoras. Se sabe que las oficinas burocráticas tratan al hombre como un mero objeto y se ha visto cómo algunos dirigentes políticos inflan artificialmente los problemas para manipular las ideas de las masas, y otros descubren que sólo sacrificando sus principios y recurriendo al juego de la *Realpolitik* pueden alcanzar el poder que se estima necesario para la obtención de sus objetivos políticos. Vemos a un gran número de personas que son incapaces de reconciliar sus papeles como individuos particulares y de ciudadanos y que desafían las leyes abiertamente o las cumplen no por un respeto verdadero a ellas sino solamente por temor al castigo. Vemos a los soldados pelear en una guerra que no comprenden y frente a la que son tan indiferentes que al preguntarles por las causas de su participación en ella sólo pueden responder con las palabras completamente fatalistas: "Somos como cometas en el viento". Cuando presenciamos todas esas tendencias a que la enajenación del hombre de su comunidad política ha conducido, podemos ser fácilmente embargados por sentimientos de tristeza acerca del presente y de desesperanza por el futuro. A estas alturas de nuestro estudio no intentaremos decidir si esta perspectiva pesimista es justificada, o si existen fuerzas activas (o al menos latentes) que puedan lograr contrarrestar la amenaza de la desintegración. Tanto quienes hayan cedido a una visión sombría del futuro como aquellos que confían en una perspectiva más llena de esperanza basan normalmente sus argumentos en la premisa de que la enajenación del hombre y la consecuente crisis de nuestra vida pública han sido provocadas por fuerzas políticas. Esto, sin embargo, es una suposición no comprobada. Expresar que existe un nexo entre la enajenación del hombre de su colectividad política y la actual decadencia de nuestra vida pública no establece una relación causal y no prueba que sean procesos políticos los que han generado la enajenación del hombre. Nada de lo que se ha dicho en la investigación precedente indica que la enajenación del hombre, que se hace sentir en la vida política de hoy, *resulta* en realidad de esta última. Antes de decidir este problema analicemos primero el marco socioeconómico dentro del cual operan nuestras institu-

ciones políticas. Es allí donde algunos destacados sociólogos, especialmente en el pasado, han creído descubrir la base de la enajenación del hombre moderno.

La tarea sociológica en los Estados Unidos y en muchos países europeos ha perdido mucho de su confianza en sí misma durante los años recientes. La esperanza de que algún día la sociología adquirirá la precisión de una ciencia exacta no ha sido abandonada por completo, pero ya no es sostenida tan generalmente. Ahora se tienen más reservas en cuanto a la pretensión de que las ciencias sociales deben seguir métodos y procedimientos que han sido desarrollados y aplicados con éxito en las ciencias naturales. Esta tendencia hacia una actitud más ciudadana puede notarse en los análisis hechos sobre el problema de la cuantificación en sociología. Hay estudiosos que por razones teóricas han adoptado una posición negativa y dudado de la validez e importancia de los métodos cuantitativos al tratar sobre problemas sociológicos. Pero aun aquellos que, en principio, han aceptado este procedimiento metodológico y apoyado activamente su aplicación se muestran ahora cada vez más conscientes de la necesidad de volver a examinar el concepto de la cuantificación en la sociología.¹

Esta reserva creciente respecto de los procedimientos cuantitativos no parece haber afectado mucho hasta ahora las pautas que han prevalecido en la investigación sociológica. No obstante, es importante porque constituye una de las múltiples manifestaciones de una tendencia más amplia: el hecho cada vez más evidente de que una revaloración y reorientación del pensamiento sociológico contemporáneo se han hecho necesarias. Esta necesidad ha sido subrayada por muchos autores, entre ellos por T. H. Marshall, Christopher Dawson, Robert S. Lynd, Jules Monnerot, Behice Boran, Herbert Blumer, Robert Redfield, Edward A. Shils, Howard Becker, Reinhard Bendix, y Florian Znaniecki.² Todos estos escritores expresan cierta desilusión sobre la orientación dominante en el pensar sociológico. Difieren respecto al diagnóstico de la enfermedad pero, no pocos de ellos, parecen estar de acuerdo con la explicación dada por Znaniecki. En la alocución que en su carácter

de presidente dirigió a la asamblea de la Sociedad Norteamericana de Sociología en 1954, Znaniecki subrayó el “defecto más serio de nuestras teorías sociológicas sistemáticas, un defecto que se remonta a Auguste Comte”. Se refirió a la antítesis que se establece a menudo entre la “estática social” y la “dinámica social” o, en una terminología más reciente, entre la “estructura social” y el “cambio social”. Al criticar la falta de coordinación entre estas dos formas de ver los fenómenos sociales, Znaniecki dijo: “Muchos textos incluyen una cantidad de capítulos sobre las estructuras sociales y luego capítulos separados sobre cambios sociales. Algunos libros tratan casi exclusivamente de la estructura social; otros, exclusivamente de los cambios sociales”.³

Son muchos los que aceptan la división entre los procedimientos estáticos y los dinámicos. Defienden la separación como un recurso metodológico inobjetable siempre que los resultados logrados en forma separada sean reunidos más tarde. Es difícil aceptar como válido este argumento. La estructura y el cambio están entrelazados en la creación de los fenómenos sociales y su unidad básica constituye el núcleo de la realidad social. Por lo tanto tenemos poca esperanza en un método que comienza por aislar los elementos estáticos y dinámicos para luego tratar de unirlos mediante un procedimiento de adición.

Es dudoso, además, de que sean las consideraciones metodológicas la razón principal de la situación descrita por Znaniecki. En nuestra opinión la desconexión de los estudios de las estructuras y cambios sociales resulta principalmente de la manera de concebir la relación entre sociología e historia en las ciencias sociales contemporáneas. En los trabajos sociológicos contemporáneos prevalece una orientación ahistórica o aun antihistórica. Esta tendencia se ha descrito a menudo como una rebelión comprensible contra el legado del siglo XIX cuando, bajo la influencia de Comte y los grandes sistematizadores, los sociólogos consideraban a la teoría social primordialmente como una filosofía de la historia.

En la actualidad no cabe duda de que las premisas de los sistemas sociológicos de comienzos del siglo XIX ya no tienen validez y que debemos tratar de volver a definir las relaciones entre sociología e historia. Pero, ¿estamos cumpliendo esta tarea cuando hacemos la separación radical entre el análisis sociológico e histó-

rico que ha llegado a ser el procedimiento central en la sociología? Esa división domina la parte del trabajo sociológico que trata de comprender las estructuras sociales divorciadas e independientes de sus fundamentos y marcos históricos. También caracteriza a aquella parte del trabajo sociológico que se preocupa de la dinámica social. Los estudios de los cambios sociales han aportado un vasto acervo de datos relativos a las tendencias en ciertas áreas —la distribución por edades dentro de la población estadounidense, la composición étnica de comunidades vecinales, hábitos de alimentación, normas de conducta sexual, etc. Por valiosos que muchos de esos estudios sean, se han concentrado hasta ahora en cambios acaecidos en zonas especializadas y aisladas. Han rehuido estudiar el molde básico de nuestro mundo social, de contemplar a la sociedad contemporánea en su conjunto en la perspectiva de *cambio*.

Muchos creen que esta omisión se debe sólo a circunstancias fortuitas —como el elevado grado de especialización en las ciencias sociales o su tendencia a reaccionar contra la tradición sociológica del siglo XIX. Sin embargo, puede preguntarse si la omisión de aplicar el concepto de cambio a la sociedad actual en su conjunto, no refleja una actitud más profunda. Una sensación de inseguridad sobre el futuro hace difícil para muchos de nosotros, incluyendo al sociólogo, contemplar el presente como parte de un proceso histórico y, como tal, sujeto a cambios no sólo en aspectos aislados sino en su esencia misma.⁴

Cualquiera que sea la respuesta a este problema, la separación entre lo social y lo histórico representa ahora, en nuestra opinión, un serio obstáculo al esfuerzo por llegar a una comprensión sociológica de las tendencias fundamentales de nuestra época. Esta creencia nos ha inducido a comenzar nuestra investigación de las relaciones entre la sociedad y las fuerzas de la enajenación con ayuda de un concepto sociológico que estudia a la sociedad como un proceso histórico: la teoría expuesta por Ferdinand Tönnies en su *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

Los pensadores cuyas ideas se adelantan a su tiempo, deben pagar el precio de la soledad. Ferdinand Tönnies pasó por esa experiencia. Su vida como sabio y el destino de su *Gemeinschaft und Gesellschaft* relatan la historia de años de aislamiento. Cuando es-

ta obra, que llegó a ser una de las más profundas influencias sobre el pensamiento sociológico, fue publicada en 1887, pasó casi inadvertida. No sólo el público en general sino muchos de los grandes intelectuales de la época no captaron su importancia.⁵ El autor permaneció casi desconocido y su éxito académico fue bastante modesto durante mucho tiempo. Sólo un reducido número de estudiantes fueron atraídos por sus cursos; casi treinta años tuvieron que transcurrir antes de que se le ofreciera una cátedra.

Para la publicación de la segunda edición de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, en 1912, pasaron veinticinco años. Más tarde, cuando a consecuencia del creciente escepticismo posterior a la Primera Guerra Mundial, la idea del progreso fue severamente amenazada, hubo un repentino despertar del interés por los pensamientos de Tönnies. Casi de la noche a la mañana *Gemeinschaft und Gesellschaft* fue “descubierta” y nuevas ediciones fueron necesarias en poco tiempo. Tönnies, sin embargo, que jamás se preocupó por su carrera o su éxito, no se impresionó con este cambio sorprendente y pronto se sintió molesto por esta repentina popularidad. Se dio cuenta de que, en el fondo, se trataba de la misma tendencia de rebeldía contra la época de la ciencia, la tecnología y el racionalismo que volcó a la gente hacia el sensacionalismo de la *Decadencia de Occidente* de Spengler. Sintiéndose incómodo en compañía de escritores que trataban de rehuir las demandas de la sociedad contemporánea, se distanció de quienes trataban de hacer de *Gemeinschaft und Gesellschaft* un libro de moda. De esta manera el sabio se encontró nuevamente casi tan solo como en los días en que su obra se ignoraba.

¿Cuál es el contenido de este libro de curso tan inestable? Todo intento de resumirlo tropieza con dificultades considerables lingüísticas, ya que nunca se ha logrado una traducción satisfactoria de los términos *Gemeinschaft y Gesellschaft* y, a nuestro modo de ver, no puede encontrarse. Por tanto, hemos decidido no formular definiciones sino describir el sentido de los dos conceptos.

Tönnies cree necesario hacer una distinción entre dos bases de asociación humana esencialmente diferentes. La primera que él llama *Gesellschaft*, es una relación de naturaleza contractual, establecida deliberadamente por individuos que creen que la manera más eficaz de perseguir sus propios intereses no es aisladamente, sino

asociándose entre ellos. La otra, denominada *Gemeinschaft*, es una unidad social que no debe su existencia primordialmente a un propósito consciente: se pertenece a ella del mismo modo que se pertenece a un hogar. Los individuos que ingresan en una *Gesellschaft* lo hacen parcialmente, es decir, con aquella parte de su existencia que corresponde al propósito específico de la organización. Los miembros de una asociación de contribuyentes, o los individuos que poseen acciones de una industria, están relacionados entre sí, no como personas totales, sino con aquella parte de ellos mismos que está afectada por la calidad de contribuyente o accionista. Excluyen, o se supone que excluyan de su asociación las demás cualidades constitutivas de sus vidas —sus antecedentes familiares, sus amistades y odios, sus creencias religiosas, sus preferencias políticas, etc. De este modo quedan vagamente relacionados y esencialmente remotos entre ellos. Muy diferente es la asociación llamada *Gemeinschaft*, que no nace mediante la planeación y organización consciente. Sus miembros están ligados entre sí como personas totales antes que como individuos fragmentarios. La forma más pura de *Gemeinschaft* es, en la familia, particularmente la relación entre madre e hijo, donde la unidad es la primera etapa de desarrollo y la separación una fase posterior. En la *Gemeinschaft* prevalece la unidad, a pesar de una separación ocasional; en la *Gesellschaft* prevalece la separación a pesar de una unidad ocasional.⁶

Tan profunda es la separación entre los hombres en la *Gesellschaft* que “cada uno está aislado, vale por sí mismo y existe una atmósfera de tensión contra todos los demás”. Así, la *Gesellschaft* viene a ser un mundo social en que una hostilidad latente y guerra potencial son inherentes en la relación de uno con otro.⁷

En términos de desarrollo histórico, Tönnies sostiene que la sociedad se ha distanciado de una era en que predominaba la *Gemeinschaft* hacia una época en que prevalece la *Gesellschaft*. Este proceso de transición, iniciado hace siglos, fue acelerado por cambios que comenzaron durante el Renacimiento y, particularmente, por los resultantes de la revolución industrial. Se trata de una transformación inexorable que no podemos rehuir. No tiene objeto lamentar la creciente mecanización de las relaciones humanas en la sociedad moderna, como lo hacen algunos románticos. Este proceso, que conduce al sostenido sometimiento de la *Gemeinschaft*

a favor de la *Gesellschaft*, parece ser nuestro destino y ningún escape de él o vuelta a la *Gemeinschaft* será posible.

Hay algo inquietante en la idea de Tönnies de que debemos resignarnos a vivir en un mundo despersonalizado, en una época de *Gesellschaft*. En años recientes, algunos sociólogos americanos entre ellos Morris Janowitz, Daniel Bell, y Edward A. Shils, han criticado a quienes se preocupaban de “la tendencia unidireccional de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*” y subrayado que este desarrollo no es irreversible. Se arguye que la sociedad moderna ha dado lugar a muchas asociaciones que tienen el carácter de *Gemeinschaft* y que los norteamericanos, especialmente, son miembros de numerosas organizaciones, clubes, logias, fraternidades, etc. Quienes argumentan de este modo no se preguntan si la misma necesidad de “participar” no constituye una indicación del aislamiento sentido por los individuos que viven en una sociedad atomizada. Además, ellos enfocan primariamente a la gran *cantidad* de sociedades en que ingresan los hombres contemporáneos y dejan de considerar la calidad de las relaciones predominantes en esas organizaciones. No debe darse por sentado que cada club tiene las características de una *Gemeinschaft*. Con frecuencia surgen disparidades entre los objetivos consagrados de una organización y su funcionamiento real. El carácter de *Gemeinschaft* que aparece como la fachada de muchos grupos frecuentemente no es otra cosa que apariencia. La *pseudo-Gemeinschaft*, para usar una palabra acuñada por Robert K. Merton, es un fenómeno vastamente difundido.⁸

No es difícil entender por qué tantos individuos protestan contra la idea de que la época de la *Gemeinschaft* ha pasado. Por mucho que tratemos de decirnos que no es posible hacer retroceder el reloj, resulta difícil aceptar una tendencia que parece empobrecer nuestras vidas y privarnos de la sensación de pertenecer, que para la mayoría de nosotros constituye un anhelo. Tal como es placentero volver la vista a los días de la infancia cálida y protegida, así tendemos a anhelar el retorno al pasado de nuestra sociedad, cuando los lazos de la *Gemeinschaft* eran aún fuertes y protegían a quienes se acogían a ellos. Tönnies comprendía profundamente esta tendencia a anhelar el regreso a tiempos idos. No obstante, vio claramente los peligros inherentes en tal orientación,

y señaló que apreciar nuestro pasado no significa que debemos tratar de retornar a él.

Tal como Marx advirtió que el hombre no puede volver a ser niño a menos de volverse pueril, así Tönnies vio grandes peligros en el intento de restaurar formas de *Gemeinschaft* que habían perdido su sentido en el mundo moderno. Temía que estas fuerzas solamente pudieran producir fachadas artificiales, formas huecas que, en vez de servir a las fuerzas de vida y alentar su crecimiento, las sofocaran y destruyeran. Los temores de Tönnies fueron corroborados de una manera trágica en la década de 1930 cuando Hitler y sus partidarios, imbuidos de su idea de *Gemeinschaft* nacional intentaron invertir la dirección en que se movía la vida de Alemania. En vez de anhelar el retorno a una era que ha pasado, en vez de alentar la ilusión de que podemos restaurar la *Gemeinschaft* a nuestra voluntad, debiéramos aprender —insiste Tönnies— a aceptar la tendencia a la *Gesellschaft* como nuestro destino y aceptar los deberes que emanan de esa situación. Cuando cumplamos con estas tareas, podremos esperar que la vida continuará, que las ideas constructivas inherentes a la edad de la *Gesellschaft* se desplegarán y acaso con el correr del tiempo conducirán al surgimiento de una nueva etapa social en la que formas más elevadas de *Gesellschaft* y *Gemeinschaft* puedan desarrollarse e integrarse mutuamente.

Consideraciones metodológicas indujeron a Tönnies, en algunos de sus estudios, a separar las cuestiones sociológicas de los problemas de psicología individual. No obstante, está siempre consciente del carácter artificial de tal diferenciación y jamás pierde de vista el grado en que la mente y la sociedad se encuentran entrelazadas. Especialmente se interesa en la acción recíproca entre la transición de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* y en la orientación cambiante de la mente y voluntad humanas. Este es el tema de la segunda parte de su libro, titulada “Voluntad natural y voluntad racional”. Paralelamente a la diferenciación que establece entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, Tönnies distingue entre dos formas de voluntad humana: la primera, que él denomina *Wesenswille* (que ha sido traducida como “voluntad natural” o “voluntad integral”), es impulsiva. Es una expresión espontánea de los impulsos y anhelos del hombre, de su disposición natural. La segun-

da, que el autor llama *Kürwille* es determinada primariamente por los procesos deliberativos de la mente racional. Carece de las cualidades de espontaneidad e impulsividad que sustentan a la *Wesenwille*. Sólo admite decisiones resultantes de un cauto aprecio de todos los pros y los contras y de una prudente elección entre ellos. (La primera parte de la palabra *Kürwille* se deriva del antiguo verbo alemán *Küren* que significa elegir.) *Wesenwille* es “la voluntad que incluye el pensamiento”; *Kürwille*, “es el pensamiento que abarca la voluntad”.⁹

Los individuos en que predomina la *Wesenwille* tienen algo directo y sincero en sus caracteres. Sus personalidades parecen ser de una sola pieza y animar todas sus acciones. Tal calidad inequívoca se pierde cuando prevalece la *Kürwille*. Los objetivos se persiguen no porque emanen de una necesidad interna y signifiquen una satisfacción personal, sino por consideraciones bien ponderadas que prueban la conveniencia de tales objetivos. Las conclusiones de esta clase son alcanzadas sólo tras un sobrio cálculo, especialmente acerca de los costos probables y su razón con vistas a los resultados anticipados. La conciencia de medios y fines como dos categorías separadas e independientes, es la substancia misma de la *Kürwille*, mientras que ambos están mezclados y quedan indiferenciados en la *Wesenwille*.

Para ilustrar esta diferencia entre *Wesenwille* y *Kürwille* elegiremos primero un ejemplo del dominio del trabajo humano. En un capítulo anterior describíamos la condenación de la máquina, que en la actualidad es expresada por tantos individuos y grupos. Por mucho que rechacemos estas acusaciones dirigidas a la edad tecnológica, no es posible discutir el hecho de que el trabajo de mucha gente —y no sólo la labor de quienes están sujetos a la monotonía de la producción en serie— ha llegado a despersonalizarse en grado sumo. La satisfacción que la mayoría de nosotros conseguimos en nuestro trabajo no se refiere tanto a las actividades ocupacionales que debemos realizar; se encuentra primordialmente en el sobre con el salario que se nos entrega como equivalente de la cantidad de horas invertidas. Así, el trabajo no se realiza por amor al trabajo mismo, sino por un fin extrínseco. Un trabajo de esta naturaleza requiere una sociedad en la que el hombre haya aprendido a diferenciar entre medios y fines, a valerse

de medios que no tienen relación directa con su vida y sus metas y a los que se *elige* por el cálculo de las ventajas que probablemente se obtendrán. Y esto sólo puede realizarse allí donde las actividades del hombre están dirigidas por los cálculos de la *Kürwille*.

El lector crítico podrá objetar que la división entre medios y fines es la esencia misma del trabajo, que el impulso a trabajar sólo puede emanar de la *Kürwille* y nunca de la *Wesenwille*. Sin embargo, el argumento no nos parece válido. Se basa, en nuestra opinión, en una tendencia a estrechar el concepto de trabajo y en un enfoque demasiado exclusivo de manifestaciones específicas de la vida laboral en la moderna civilización comercial. Aun en la actualidad es posible encontrar tipos de trabajo que tienen poco en común con las actividades despersonalizadas de la *Kürwille* y a las cuales no es aplicable la mencionada descripción de diferenciaciones entre medios y fines. Pensamos en el trabajo del dedicado sacerdote, del gran artista creador, o del pedagogo inspirador, como diferente de las ocupaciones que la gente emprende primordialmente para ganar su sustento. Volviendo a etapas más tempranas de la civilización humana, no estamos dispuestos a aceptar la idealización romántica del pasado que disimula la crudeza y el tráfigo de las condiciones de vida durante las épocas anteriores a la revolución industrial. Aunque deberemos reconocer que el trabajo en aquellas épocas, lejos de requerir el abandono de impulsos y actitudes personales, era una vía para su expresión y realización. Tenía poco en común con las actividades impersonales del moderno "hombre económico", con su tendencia a separar medios y fines. J. A. Hobson, el economista británico, ha descrito el desarrollo de los oficios en las primeras épocas de la historia con unas pocas frases que también son aplicables a la naturaleza de las actividades insinuadas por la *Wesenwille*. Hace notar que "aun en aquellas artesanías primitivas, destinadas a las necesidades más prácticas de la vida, el instinto decorativo encontraba generalmente su expresión. No sólo las armas de los hombres, sino las ollas, sartenes y otros utensilios domésticos de las mujeres, llevaban grabados o decoraciones que atestiguan el juego de los impulsos artísticos. La holganza y el placer aparecen así como ingredientes en las industrias más tempranas". El autor termina

su exposición diciendo que “encontramos por doquier lo que llamamos distintamente motivos y actividades económicos, inextricablemente entrelazados, o aun fundidos, con otros motivos y actividades deportivos, artísticos, religiosos, sociales y políticos”.¹⁰

Agreguemos un segundo ejemplo para ilustrar la diferencia entre *Wesenswille* y *Kürwille*: el relativo a los motivos que inducen a la gente a asociarse con otros. La *Kürwille* nos impele a buscar la compañía de individuos hacia quienes no necesariamente nos sentimos atraídos. Puede llevarnos aun a suprimir o disimular nuestra aversión, porque nos damos cuenta de la utilidad de conocer a la gente adecuada y de cultivar estas “amistades”. De este modo, tanto en las relaciones personales como en el trabajo, la *Kürwille* divorcia los medios de los fines. Nos hace usar a otros seres humanos como instrumentos para fines que no le son inherentes sino que son ideados por nosotros.

La *Wesenswille*, por el contrario, conduce a una muy diferente clase de relaciones humanas. Los individuos que están guiados por ella principalmente encuentran dificultades en sobreponerse a sus simpatías y antipatías. Si se asocian con otros no es porque, como cautos estrategas, hayan calculado que es útil mostrarse como personas sociables y adaptables y elegir las relaciones adecuadas, es decir, amigos influyentes. Sienten en cambio un fuerte apego y genuina fidelidad con las personas que eligen como amigos.

De nuestras observaciones sobre las diferentes clases de relaciones humanas generadas por la *Kürwille* y la *Wesenswille* puede desprenderse que existe una afinidad entre *Wesenswille* y *Gemeinschaft*, por un lado, y entre *Kürwille* y *Gesellschaft* por otro. Según Tönnies, *Wesenswille* posee las condiciones para *Gemeinschaft* y *Kürwille* desarrolla la *Gesellschaft*.¹¹ Tal como *Gemeinschaft* abarca todos los aspectos de la vida de sus miembros, *Wesenswille* y sus manifestaciones engloban y expresan la totalidad del ser de una persona. Por el contrario, así como los individuos ingresan en una *Gesellschaft*, sólo con un segmento de su existencia, así también cuando prevalece la *Kürwille* sus vidas se subdividen y fraccionan. Esta correlación entre *Gemeinschaft* y *Wesenswille* y entre *Gesellschaft* y *Kürwille* es importante para comprender las ideas de Tönnies acerca de la secuencia histórica entre ambas formas de voluntad. Así como la historia va desarrollándose de una edad de *Gemeins-*

chaft hacia una época de *Gesellschaft*, así también va desplazándose de la *Wesenwille* a la *Kürwille*. En particular él cree que el período moderno sólo podrá comprenderse cuando se reconozca el triunfo de las fuerzas de *Gesellschaft* y *Kürwille*.

Este aspecto está vívidamente expresado en la explicación dada por Tönnies sobre la época de Hobbes como un tiempo en el cual la gente comenzó a desligarse de la tradición y de las normas que prevalecían en el pensamiento.

“El individuo encuentra su centro de gravedad en la familia, en el municipio, en la clase (es decir, el *status* social al que él y su familia pertenecen); la economía monetaria es todavía muy débil y, por lo mismo, la propiedad individual no alcanza su pleno desarrollo. Pero, a medida que esa evolución se acentúa, se van disolviendo gradualmente, a lo largo de un proceso muchas veces contrariado e interrumpido, los componentes de esa realidad social; se transforman, de paso, los sentimientos y opiniones dominantes y el individuo centrado en sí mismo y su propiedad (Tönnies alude aquí al libro *Der Einzige und sein Eigentum* escrito por el individualista extremo Max Stirner) vendrá a ser el modelo del hombre social. Piensa y cuenta, calcula su provecho. Todo se le convierte en medio para algún fin; su consecuencia, su relación con los demás hombres, y con ello su actitud frente a toda clase de uniones varía. Celebra y rescinde contratos y alianzas, guiado por su interés, es decir, como medios para sus fines, y aun cuando no puede sustraerse sino difícilmente a ciertos tipos de relaciones connaturales, hace resaltar en ellas su aspecto utilitario, con lo que vienen a depender, por lo menos mentalmente, de él.¹²

Algunos lectores encontrarán en esta descripción del hombre moderno y de su mundo social semejanzas con la interpretación dada por David Riesman de la situación del individuo que vive en un orden social al que ya no guía la tradición. La visión de Riesman es muy semejante a la de Tönnies cuando escribe: “. . . la mayor transformación social y caracterológica en los siglos recientes acaeció realmente, cuando los hombres se vieron obligados a abandonar los lazos primarios que los unían a la versión medieval de Occidente de una sociedad determinada por la tradición. . . En comparación con éste, todos los cambios ulteriores, inclusive el cambio del hombre dirigido por sí mismo al hombre dirigido por otros, pa-

recen insignificantes".¹³ El libro de Riesman es una importante contribución a la comprensión de la escena social contemporánea y de su impacto en las estructuras de la personalidad. Visto en la perspectiva del desarrollo histórico descrita por Tönnies parecerá, sin embargo, que el hombre dirigido por sí mismo y el hombre dirigido por otros, pese a las muchas diferencias y contrastes entre ellos, no representan antagonismos absolutos sino congéneres en espíritu. Ambos fueron creados por el movimiento que condujo a la victoria de la *Gesellschaft* sobre la *Gemeinschaft* dando origen a hombres dirigidos primariamente por la *Kürwille*. Las tácticas sutiles que emplea el hombre dirigido por otros quien parece ser muy sociable y estar interesado sinceramente en las otras personas no deben impedirnos ver que él permanece esencialmente separado de otros seres humanos y que en este sentido no se diferencia mucho de su contraparte, el hombre intradirigido.

La obra de Tönnies al relacionar el cambio de *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* con la transición de *Wesenwille* a *Kürwille* combina de un modo original la psicología con la sociología. Es ésta la contribución que Hoffding, el filósofo danés, destacó como una de las características esenciales de *Gemeinschaft und Gesellschaft* cuando en 1890 escribió una de las primeras reseñas del libro.¹⁴

No obstante es también un rasgo del pensamiento de Tönnies que ha sido malentendido. Su obra fue descrita a veces como un intento de reducir procesos y estructuras sociales a procesos y estructuras psicológicas.¹⁵ Esta interpretación, que consideramos incorrecta, puede haber sido provocada por algunas de las formulaciones del propio autor —por ejemplo la afirmación de que la "*Wesenwille* lleva en sí las condiciones para la *Gemeinschaft* y la *Kürwille* desarrolla la *Gesellschaft*". Tal declaración, sacada de su contexto, puede fácilmente hacernos pasar inadvertido el argumento fundamental de Tönnies según el cual las fuerzas sociales y volitivas individuales actúan y reaccionan recíprocamente. El las trata a través de todo su libro como las partes interrelacionadas de un todo; y dondequiera que el desarrollo de sus ideas requiera un enfoque más pronunciado en cualquiera de los dos aspectos, admite la relativa condición incompleta de su exposición. "Como esta parte", dice al final de la segunda sección de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, "se origina en la psicología individual, falta el punto de vista complemen-

tario pero opuesto que describe cómo la *Gemeinschaft* desarrolla y fomenta la voluntad natural (*Wesenwille*), por un lado, y por otro, ata e impide la voluntad racional (*Kürwille*). El enfoque no describe cómo la *Gesellschaft* no sólo libera la voluntad racional sino la requiere y promueve, y aun hace de su uso inescrupuloso en la competencia una condición de autoconservación del individuo, destruyendo así el florecimiento y la fruición de la voluntad natural. Así, la adaptación a las condiciones de la *Gesellschaft* y la imitación de las acciones de otros que conducen a ventajas y provecho no es sólo el resultado de un impulso natural, sino que tal acción se hace y debe ser ejecutada so pena de destrucción".¹⁶

Esta declaración es un claro rechazo a cualquier intento de simplificar las relaciones entre la sociología y la psicología reduciendo estructuras sociales a estructuras emocionales. Más que esto, indica que Tönnies, al describir el papel de la *Kürwille* en la vida del hombre moderno y al desarrollar la teoría de la *Gesellschaft*, ha usado como su punto de partida los procesos socioeconómicos dominantes en la sociedad capitalista contemporánea. "Al presentar el proceso de la *Gesellschaft*", escribió unos trece años después de la aparición de su libro, "el autor tenía en mente a la sociedad moderna y para ello ha hecho el uso apropiado de las revelaciones aportadas por Karl Marx acerca de las leyes de su dinámica económica, como fácilmente notará el lector informado y como se ha reconocido explícitamente en el prefacio del libro".¹⁷

Efectivamente existe una considerable afinidad entre la teoría de la economía capitalista de Marx y el concepto de *Gesellschaft* de Tönnies, un hecho que Tönnies había tenido muy presente. En el prefacio a la primera edición de *Gemeinschaft und Gesellschaft* (escrito en febrero de 1887) Tönnies señala tres "autores destacados" cuyas obras influyeron decisivamente en su pensamiento. Menciona a Sir Henry Maine y a Otto Gierke, y después de comentar los méritos intelectuales de este último, expresa que no encontró en el concepto de Gierke la orientación económica que ya para él era "extremadamente importante".

Luego agrega el nombre del tercer escritor, Karl Marx, a quien caracteriza como "el más notable y profundo filósofo social precisamente en relación al desarrollo de su perspectiva económica". La idea dominante en *Gemeinschaft und Gesellschaft*, no es ajena

a los historiadores Maine y Gierke “aunque sólo el autor que primeramente penetró en el método de producción capitalista podía tener éxito en desarrollarlo y clarificarlo”.¹⁸ Aunque rechazaba el radicalismo político y todo intento de modificar el orden social por actos de violencia, Tönnies persistió durante toda su vida en su estima por la labor teórica de Marx. Aun en los escritos en que presentó objeciones a algunos puntos de vista marxistas, no adopta la actitud de muchos de sus colegas quienes se sienten llamados a refutar el marxismo. En su libro *Marx: Leben und Lehre (Marx: Vida y Doctrina)* escrito desde un punto de vista crítico, no vacila en reconocer el acuerdo existente entre su teoría de *Gesellschaft* y la descripción de la relación entre individuo y sociedad que Marx presenta en su famoso ensayo sobre la cuestión judía. Y aunque Tönnies trata de probar la falsedad de algunas de las posiciones de Marx, está pronto a reiterar su deuda de gratitud hacia Marx, la cual ya había expresado cuarenta y dos años antes al publicar *Gemeinschaft und Gesellschaft*. “No puedo decir”, escribe en el prefacio, “que yo haya aprendido o desaprendido desde entonces, lo suficiente como para modificar en lo más mínimo mi juicio sobre Marx y su importancia”. Concluye su libro con la declaración: “Marx, no obstante las deficiencias inherentes a su trabajo y realización, conservará su rango como un hombre y pensador que ha hecho época a través de los siglos”.¹⁹

La unión entre los puntos de vista de Marx y Tönnies va más allá de las teorías sociológicas del autor. Tönnies expresó a menudo su acuerdo básico con los principios de la interpretación económica de la historia, aunque advirtió contra el peligro de excesiva simplificación, particularmente contra el concepto erróneo de que los modos de producción económica son reales mientras que los desarrollos de la “superestructura” —por ejemplo, los procesos legales, políticos, o artísticos— no tienen realidad propia. Tönnies cree que este equívoco no es únicamente el resultado de pronunciamientos dogmáticos de parte de discípulos demasiado fervorosos. Marx mismo dio pie a una interpretación errónea mediante algunas de sus propias formulaciones, especialmente por la manera en que usó la expresión “la base real” al describir la importancia esencial de la estructura económica de la sociedad. En el prefacio a la *Crítica de la Economía Política*, Marx resumió sus puntos de vista sobre las

relaciones entre las instituciones económicas y el desarrollo de las ideas al elegir la imagen arquitectónica de base y superestructura. Tönnies considera esta analogía como desafortunada y prefiere la formulación que da Marx al comienzo del mismo análisis, de que las ideas están arraigadas en las condiciones económicas de la vida. Es obvio, agrega Tönnies, que no se puede considerar un árbol como ficticio y sólo sus raíces como reales.²⁰

Su conciencia del gran significado de las fuerzas económicas guía a Tönnies en su análisis del desarrollo de la política mundial contemporánea. El atribuye el imperialismo de los países dominantes a la mayor competencia de varios grupos financieros en el mercado mundial, a intereses comerciales y a la incesante tendencia de las empresas capitalistas a aumentar la plusvalía. Al mismo tiempo cree que la dirección que lleva el desarrollo social moderno conduce hacia una organización socialista de la vida económica. En vez de oponernos a esta tendencia, debiéramos reconocerla como una necesidad y canalizarla hacia una transición pacífica que limitara los peligros de turbulencias y el estallido de la violencia. Por lo tanto Tönnies consideró importante poner en práctica la idea de *democracia económica*. Defendió y apoyó activamente el movimiento cooperativo obrero en Alemania, al igual que en los países escandinavos, Suiza y Austria. Simpatizaba con los planes de reforma agraria y de extensión de la educación a los adultos y especialmente a los trabajadores, como un medio de preparar grupos de empleados técnicos y obreros para las tareas que les esperan en un orden económico cambiante. Creía que una sociedad preparada a enfrentarse a estas tareas no tendría motivos para temer la tendencia hacia la planificación socialista y compartió la esperanza de Friedrich Albert Lange de que: "En el movimiento socialista no debiéramos ver un peligro sino el comienzo de la salvación de un gran peligro".²¹

Aunque Tönnies rechazó firmemente la idea de un cambio repentino y revolucionario del sistema social existente, reconoció claramente la institución de la propiedad privada como una institución *histórica*. Creía que el orden legal y social basado en la propiedad privada había contribuido grandemente al enorme aumento del progreso técnico y la riqueza económica experimentado por muchos países durante los siglos recientes. No obstante, a fuerza de su re-

conocimiento del carácter histórico de la propiedad privada, impugnaba su defensa absoluta por quienes la consideran como “natural y necesaria y por tanto como sagrada e inviolable”.²²

Mientras que los puntos de vista de Tönnies ya citados revelan su cercanía a la posición marxista, creemos que la afinidad más pronunciada entre ambos escritores reside en su tratamiento de la estructura de la sociedad moderna. La estructura social de las modernas naciones industrializadas descrita por Marx constituye en muchos aspectos el arquetipo de la *Gesellschaft* de Tönnies. Este hecho ha sido soslayado frecuentemente debido a la estrecha interpretación que generalmente se da al concepto marxista de “sociedad capitalista”. Este término, es cierto, es usado por Marx en un sentido polémico para expresar su condenación de un sistema social que lleva en sí mismo la explotación y la injusticia. Pero también lo usa para describir la estructura de un orden social en que la fuerte organización comunal de sociedades anteriores —por ejemplo, de comunidades tribales o ciudades medievales— ya no existe.

En tales sociedades los individuos están tan separados y aislados que ellos establecen contacto solamente cuando pueden usarse mutuamente como medios para fines especiales: los vínculos entre seres humanos son suplantados por asociaciones útiles, no de personas totales, sino de individuos particularizados.

Marx se refirió a estas tendencias a la atomización social sobre todo, aunque no exclusivamente, en sus escritos iniciales, tales como: *La Cuestión Judía*, *La Sagrada Familia*, *La Ideología Alemana*, *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, *Los Manuscritos Economicofilosóficos*, los *Oekonomische Studien*, *El Manifiesto Comunista*, etc. Seleccionemos algunas declaraciones de los *Manuscritos Economicofilosóficos* y de los *Oekonomische Studien*.²³ En estos pasajes su pensamiento gira alrededor de la teoría de Adam Smith según la cual la sociedad humana debe considerarse como una campaña comercial y a cada uno de sus miembros como a un comerciante. Aunque rechaza la validez universal del concepto de Smith, lo considera como una reveladora descripción de la sociedad industrial contemporánea. Marx llama a esto una caricatura de la verdadera comunidad humana, desde que el hombre ha llegado a estar tan aislado, que su separación de otros hombres es aceptada como su forma de existencia natural y el vínculo humano

que es la esencia de la humanidad aparece como inesencial. En esta situación “el lazo social que me vincula contigo... es una mera apariencia... nuestra mutua complementación es igualmente una mera apariencia”. Como Marx ve el asunto en otra obra de este período, la realidad es un estado en que el hombre considera a sus semejantes como medios, se degrada a sí mismo como medio, y así se convierte en un juguete de fuerzas ajenas.²⁴

Es difícil para nosotros, según Marx, percibir esta condición real porque yace escondida detrás del velo de apariencia de la construcción ideológica. Un abismo separa nuestra existencia pública de nuestra existencia personal, nuestros papeles como *ciudadanos* de aquellos como *miembros privados de la sociedad*. Existe un pronunciado contraste entre el cielo de las doctrinas políticas y del derecho constitucional, por un lado, y la realidad terrenal de la sociedad en que vivimos y actuamos como individuos privados y en la cual realizamos nuestras diarias ocupaciones, por el otro. Lo primero expresa la comunidad del hombre; mientras que lo segundo es indiferente a la relación entre hombre y hombre y está basado en relaciones fragmentarias, tales como las establecidas entre terrateniente y arrendatario, capitalista y obrero. Así la sociedad capitalista no representa la *Gemeinschaft* sino un estado de separación y discordia, de egoísmo irrestricto, del cual emerge el *bellum omniu contra omnes*.²⁵

Hemos seleccionado sólo unas pocas de las numerosas declaraciones de Marx que muestran que, al igual que Tönnies después de él, consideraba al hombre contemporáneo como viviendo en una sociedad sin comunidad humana, en un mundo en el que le es vedada la plenitud humana. Esta es la situación del “ser humano deshumanizado”, del hombre enajenado, que fue la preocupación más profunda de Marx, la cual se transformó en el tema central aun de aquellos de sus escritores que en la superficie parecen tratar exclusivamente problemas de historia económica o de teoría económica. Es así, como se ha dicho correctamente (por un autor reciente, profundamente opuesto al pensamiento marxista) que Marx interpretó la historia de su tiempo, y en un sentido más amplio, la historia del capitalismo, como la historia de la enajenación del hombre.²⁶

Marx no fue el primero en presentar la idea de enajenación. Desde su juventud su pensamiento había sido cautivado por el con-

cepto hegeliano de que la separación y la extrañación son el núcleo de toda forma de realidad. Aun su iracunda oposición a *La Fenomenología del Espíritu*, en la que Hegel había desarrollado este concepto, no impidió a Marx reconocer la “grandeza” de su pensamiento central. Estaba particularmente conmovido por la idea de que la extrañación es una fase del proceso dialéctico, y que al experimentarlo y al rebelarse contra él el hombre se crea a sí mismo y de este modo alcanza la plenitud como hombre. No obstante Marx rompió con Hegel. El no se preocupó primordialmente de la enajenación como un principio universal sino que enfocó su papel dentro del período contemporáneo. En contraste con Hegel, no vio su propia época como una era en que la extrañación había cedido a la reconciliación y tranquilidad, y en que la humanidad al llegar a un estado de paz interna consigo misma, había vuelto finalmente a su propio ser. Vio en cambio fuerzas de conflicto e inquietud, tendencias opuestas que pugnaban por trascenderse a sí mismas y por llevar el presente proceso histórico a una fase más avanzada. Además, Marx se opuso a la tendencia de Hegel a describir la enajenación como “Espíritu extrañado de sí mismo”, como un fenómeno dentro de la esfera de las ideas. A este respecto su orientación tenía mucho en común con el enfoque de Kierkegaard, su contemporáneo, quien al volverse contra el sistema hegeliano insistió en que el pensamiento puro es una invención reciente, un “postulado lunático”. De modo semejante, Marx ridiculizó todas las tentativas por hipostasar al pensamiento puro y criticó especialmente la idea central de Hegel la cual resumió en las palabras de que “mi verdadera existencia humana (es) mi existencia filosófica”.²⁷ No se preocupaba de la enajenación como un proceso dentro de un sistema conceptual abstracto sino de las condiciones reales y concretas de la vida que, según él, producen la enajenación del hombre.

¿Cuáles son las fuerzas que plasman esta existencia real del hombre moderno? Para comprender la respuesta de Marx a este problema, debemos recordar su énfasis en la afirmación de Adam Smith de que la sociedad es una compañía comercial y que cada uno de sus miembros es un comerciante. Aplicando este concepto, no a la sociedad como tal, sino a su actual etapa de desarrollo, Marx describe la existencia del hombre contemporáneo como mol-

deada en gran parte por el auge y la influencia dominante del intercambio de mercancía.²⁸

Marx consideró la mercancía como la forma más elemental de la economía moderna y le dio una posición central en su análisis de las características económicas y sociales del capitalismo. Tanto *El Capital* como la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* comienzan con capítulos titulados "Mercancías". No podemos presentar en detalle la teoría marxista de mercancía sino que sólo acentuaremos su punto principal. Marx considera como la esencia de la mercancía la separación del valor de uso del valor de cambio. Ningún artículo puede llegar a ser una mercancía sin tener valor de uso, es decir, sin tener propiedades específicas que lo hacen apropiado para servir a las necesidades del consumidor. Aunque su valor de uso es el *prerrequisito* para la conversión del objeto en una mercancía, en su calidad de mercancía el objeto tiene sólo valor de cambio y "no contiene ni un átomo de valor de uso".²⁹

La descripción de Marx de la producción de mercancía como la base de la vida económica de la sociedad moderna ha encontrado muchas objeciones. La crítica más frecuente dice que el intercambio de bienes económicos ha sido conocido en anteriores formas de la sociedad y no comenzó con el surgimiento del capitalismo. El argumento, ciertamente, es correcto por cuanto el comercio precedió al desarrollo de las instituciones capitalistas, un hecho no sólo notado sino subrayado por Marx. Debe hacerse una distinción, sin embargo, entre sociedades en las que el intercambio de bienes es un fenómeno más o menos esporádico y las sociedades que giran primariamente en torno a la producción y venta de mercancías. La diferencia es más que una diferencia de grado: adquiere un significado cualitativo. Una vez que la producción de mercancías se haya convertido en la modalidad universal, todas las actividades y procesos económicos del hombre girarán en torno a ella. Su principal característica, el valor de cambio, trascenderá la esfera meramente económica y penetrará la totalidad de la existencia humana.³⁰

Marx cree que esta tendencia se ha realizado en la era actual. Hace mucho que el valor de cambio dejó de ser una categoría meramente económica; se ha convertido en el valor supremo, en la fuerza que moldea nuestras vidas. Ejerce una tan poderosa influen-

cia en nuestras mentes que se interpone entre nosotros y el mundo que nos rodea, imposibilitándonos a relacionarnos directamente con personas y cosas. Marx describe cómo el dominio de la mercancía nos ha llevado a sentirnos siempre como vendedores o compradores potenciales, y de qué modo el poseer se ha transformado en nuestro nexo más fuerte con el mundo. “La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro si lo poseemos. . . El sentido de propiedad que representa la enajenación de todos los sentidos físicos, intelectuales y espirituales, *ha tomado el lugar de todos estos sentidos*”. Marx insiste en que el individuo que está reducido a tal “estado de pobreza absoluta”, a un mero fragmento de un ser humano, ha llegado a ser incapaz de abarcar al mundo con libertad interna y por lo tanto no puede experimentar su plenitud y riqueza. La persona que se enfrenta al mundo con espíritu adquisitivo, con la unilateralidad que emana del enfoque del valor de cambio, verá que los objetos tienden a retroceder, impidiéndole la posesión verdadera. Como ejemplo Marx menciona al comerciante en piedras preciosas que puede ver sólo su valor comercial pero no su exquisita calidad y belleza. Considera a tal individuo en una situación no mejor que la del hombre agobiado por la pobreza que, absorbido en su miseria, es incapaz de responder a una escena de gran belleza. Se ha dicho que la riqueza no compartida es la peor clase de pobreza. De manera semejante Marx asevera: “Estamos excluidos de la verdadera propiedad porque nuestra propiedad excluye a los demás hombres”³¹.

Es fácil ver aquí el paralelo entre el análisis de la producción de mercancías y la teoría de la *Gesellschaft* de Tönnies. Ambos pensadores llegan a reconocer la separación entre hombre y hombre como la característica básica de la sociedad moderna. Marx encuentra que dos relaciones en particular están dominadas por la tendencia a la separación: las existentes entre el vendedor y el comprador, y entre empresario y obrero. Consideraremos en primer lugar su descripción de las maneras en que vendedor y comprador se asocian mutuamente.

Se ha dicho a menudo que el capitalismo ha hecho enormes avances hacia la satisfacción de las necesidades humanas. Marx hubiera sido el último en negar esta aseveración. Aun cuando no

presentó sus ideas con la calma del sabio sino con la pasión vehemente del revolucionario, subrayó la gran contribución del actual sistema económico. Ha creado, dice en *El Manifiesto Comunista*, “fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas”. Y termina su descripción de los logros de la burguesía con la pregunta: “¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?”. Nos alerta, sin embargo, contra una falsa inferencia. Afirmar que la vida de la humanidad no habría alcanzado su presente etapa de desarrollo sin la producción de mercancías no es lo mismo que afirmar que la satisfacción de las necesidades humanas es la meta de la producción mercantil. Marx hace su aseveración al recordarnos el axioma de que los productores y vendedores de mercancías, a pesar de establecer contactos con numerosos individuos y satisfacer sus requisitos, no tienen reales vinculaciones humanas con ellos. Están preocupados exclusivamente por *el equivalente* de la mercancía que ellos proveen. El valor, mérito e importancia de tu necesidad por mi artículo es sólo el valor del artículo que tú puedes ofrecer a cambio del mío. Tu necesidad y la porción de propiedad que me darás son así sinónimos y de igual valor para mí. Como una mera persona sin bienes tu demanda seguirá siendo una aspiración insatisfecha para ti, y un capricho sin base para mí. Tu oferta sólo tiene significado o resultado en cuanto tenga significado o resultado para mí. De este modo, como ser humano, tú no tienes ninguna relación con mi objeto ya que yo mismo no tengo ninguna relación humana con él.³²

Todos los múltiples esfuerzos por desarrollar el arte personalizado de vender, de inyectar el así llamado toque humano en las negociaciones que conducen a la venta de mercancías, sirven sólo para evidenciar el hecho de que la relación entre vendedores y compradores es una relación entre medios y fines. La producción de mercancías es descrita por Marx como la construcción de un complicado sistema para complacer los deseos del consumidor mientras que permanece realmente sin relación con la necesidad humana. Por importante que sean estos deseos para el funcionamiento del sistema económico, el productor de mercancías los verá sólo como *objetos*, como datos en qué basar sus cálculos y actividades.

como medios sin los cuales no podría conseguir *su* fin. Como dice Marx, para el productor de mercancías cualquier demanda real o potencial aparece como una debilidad que puede ser aprovechada para atraer la mosca al atrapamoscas. Para él cualquier apuro le ofrece una oportunidad para acercarse a su vecino y decirle bajo la apariencia de cordialidad: Amigo, yo te daré lo que te haga falta; pero con una condición, que tú tendrás que comprometerte conmigo en tinta indeleble.³³

El vendedor de mercancías que considera las necesidades humanas como un medio para lograr *sus* fines, con frecuencia no estará satisfecho con abastecer las demandas existentes. Para aumentarlas y para suscitar nuevas demandas usará recursos hábiles, aunque no siempre escrupulosos. Marx los describe en palabras mordaces que no han perdido su actualidad y todavía se aplican hoy a los esfuerzos para convertir hasta a niños y adolescentes en víctimas del tráfico de estupefacientes y otros estimulantes. Se refiere especialmente a las técnicas usadas por el vendedor inescrupuloso para suscitar un anhelo por placeres mórbidos y perversos para obtener dinero, sacando las monedas de la bolsa de su “prójimo” cristianamente amado.³⁴

Más profunda aún que la división entre el vendedor y el consumidor es la separación entre el productor de mercancías y el trabajador. La relación entre ellos forma un mundo que ha sido descrito sucintamente en *El Capital*. Sobre su umbral, dice Marx, está escrito: “No admittance except on business *... La única fuerza que los une y relaciona entre sí es el egoísmo, el provecho y el interés privado de cada uno. Cada uno se preocupa de sus propios intereses y ninguno se molesta por los demás... Así la asociación entre empresario y obrero está dominada por una indiferencia básica hacia los seres humanos, por una actitud que considera al hombre como nada y al producto como todo.”³⁵

Esta despersonalización tiene una profunda influencia sobre el proceso laboral. Convierte al obrero, según Marx, “en un monstruo, fomentando artificialmente una de sus habilidades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades... Además de distribuir los diversos trabajos parciales entre

* “Prohibida la entrada excepto para asuntos de negocios”. (En inglés en *El Capital*).

diversos individuos, se secciona al individuo mismo, se le convierte en un aparato automático adscrito a un trabajo parcial”.³⁶ Mientras en etapas anteriores del desarrollo económico “el obrero se sirve de la herramienta: en la fábrica sirve a la máquina. Allí los movimientos del instrumento de trabajo parten de él; aquí es él quien tiene que seguir sus movimientos. En la manufactura (como Marx denomina a la primera etapa de la economía capitalista), los obreros son otros tantos miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica existe por encima de ellos un mecanismo muerto, al que se les incorpora como apéndices vivos”. “El trabajo mecánico”, nos dice Marx, “confisca toda la libre actividad física y espiritual del hombre”. Para subrayar este punto Marx cita a A. Ferguson, el contemporáneo de Adam Smith, quien exclamó al describir la vida económica moderna: “Estamos creando una nación de Ilotas; no existe entre nosotros un solo hombre libre”.³⁷

Esta pérdida de libertad —no, como a menudo se ha afirmado, la desigualdad de salarios o los bajos ingresos del obrero— es la preocupación más profunda de Marx. Para él la esencia del trabajo humano no es la libertad. “Cierto, que también”, dice en *Los Manuscritos Economicofilosóficos*, “el animal produce. Construye su nido, construye su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etc. Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal; sólo produce bajo el acicate de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física y cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce”.³⁸

Sin embargo, el carácter del trabajo ha cambiado con el surgimiento de la fábrica moderna. Marx dice que el obrero ahora “no se afirma, sino que se niega en su trabajo. . . Por tanto el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí. . . No trabaja voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un trabajo forzado. . . No representa la satisfacción de una necesidad sino que es, simplemente, *un medio* para satisfacer necesidades extrañas a él. El carácter extraño del trabajo que realiza se manifiesta en toda su fuerza en el hecho de que el trabajador huye del trabajo como de la peste. . . El hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales,

cuando come, bebe y procrea... para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en animal”³⁹

Aunque Marx acentúa los peligros del trabajo enajenado y su amenaza para la libertad humana, está lejos de notar sólo los aspectos negativos y destructivos de la enajenación. Como ya hemos dicho antes, él comparte con Hegel la convicción de que el género humano se independizará al pasar por los sufrimientos de la extrañación y al luchar por superarlos. Esto es, según Marx, lo que da al proceso del trabajo su verdadero significado. El hombre proyecta sus energías al mundo exterior, su vida se sumerge en el producto, se “objetiviza”, es decir, se materializa, en un objeto que parece tener una existencia propia. El abismo que surge de este modo entre el producto y las fuerzas que lo han creado, no es necesariamente duradero. Es cerrado cuando el producto ya no permanece fuera de la vida sino se reintegra a ella.

Para ilustrar este punto, tomemos un ejemplo fuera del dominio de la economía. Consideremos al artista que atraviesa una fase de enajenación cuando trata de expresar y de articular una imagen. Inicialmente está tan identificado y entrelazado con ella que experimentará dolor y luchará por liberarla para darle una vida propia. Tal separación es necesaria, sin embargo, para liberar la idea de la oscuridad que tiene mientras permanece en el alma del artista. La separación se hace aún más acerba si el artista, en el proceso de su creación, se encuentra sujeto a leyes que no provienen de su interior sino que le son impuestas desde el exterior, por ejemplo, por la naturaleza de su material y las herramientas con que tiene que trabajar o por las reglas que debe seguir. No obstante puede surgir de esta enajenación una obra de arte animada por la vida que el artista le ha inspirado. En este momento descubre que su producción ya no se encuentra separada de él sino que se ha reintegrado a su vida, enriqueciéndola e inspirándola.

Hemos recurrido a la experiencia del artista porque arroja luz sobre la naturaleza del proceso del trabajo como tal: la enajenación puede conducir a la reintegración en el dominio de la producción económica también. Así será, por ejemplo, cuando esta última no sea un fin en sí mismo sino que esta última esté adaptada a las necesidades humanas, cuando el hombre utilice lo que pro-

duce en el acto de consumo o en el curso de una mayor producción. En ambos casos, la enajenación, con todos los sufrimientos que engendra, no habrá sido en vano. Al experimentarla y luchar por superarla, el hombre habrá logrado alcanzar una vida más plena y habrá dado un paso más hacia un ser autónomo.

Sería erróneo concluir de esta presentación que existe una fácil o automática transición de la enajenación a la autorrealización. Especialmente en la sociedad actual, el hombre encuentra imposible retornar de su condición de enajenación a una integración con su mundo y consigo mismo. Exponer esta condición y revelar sus causas fue una de las mayores preocupaciones de la crítica de Marx al capitalismo. Como veremos después, él no consideró la enajenación del hombre limitada a la sociedad capitalista. El creía, sin embargo, que en un sistema basado en la producción capitalista de mercancías, los esfuerzos del hombre por luchar contra su enajenación y por volver a reintegrarse a sí mismo se ven muy probablemente frustrados y condenados al fracaso.

En la sociedad capitalista la tendencia a aislar el valor de cambio de las cualidades inherentes marca nuestras relaciones no sólo con los objetos, sino también con los seres humanos. Marx consideró que este desarrollo alcanzaba su culminación en la región del trabajo humano, un concepto que lo llevó a su tesis central de que en la sociedad actual la fuerza de trabajo del hombre ha llegado a ser una mercancía. Encontró revelador que la escuela clásica de economía política, a su modo de ver un genuino reflejo de la estructura económica existente, trataba el trabajo meramente como a uno de los componentes de la producción, figurando en los cálculos del capitalista junto a otros costos de producción, tales como materia prima, maquinaria, accesorios, edificios, etc. Una vez que el trabajo haya tomado el carácter de mercancía, el trabajo pierde todo su significado humano. El producto como mercancía y sujeto a las leyes del mercado queda fuera de la vida del obrero. "El obrero", dice Marx, "deposita su vida en el objeto, pero una vez creado éste, el ahorro ya no le pertenece a sí mismo, sino que pertenece al objeto. . . Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él". "La enajenación del ahorro en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto. . . (sino que) la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo

extraño y hostil”. Donde prevalece esta condición, el trabajo pierde su verdadero significado de capacitar al hombre a realizar su propio ser. Ya no es un medio para expresar y realizar la propia vida sino únicamente un recurso para ganarse la vida.⁴⁰ Aunque este objetivo sea alcanzado y se obtenga un alto precio en la venta de la mercancía, en nuestro caso el trabajo, aquel precio sigue siendo un sustituto, un “Ersatz”. Nunca podrá reemplazar la satisfacción experimentada por el hombre cuando puede reconocerse a sí mismo en los productos que él ha creado.

El trabajo puede funcionar como una mercancía solamente cuando la destreza del hombre, sus capacidades intelectuales y creadoras —en una palabra, las cualidades humanas en que se basa el trabajo— se desligan de su persona. Deben ser tratadas del mismo modo que el capital, como un fondo que mediante una buena administración e inversión rendirá intereses. El obrero debe existir como capital para existir como trabajador. Para explicar el pleno impacto de esta condición, Marx agrega: El obrero puede existir como capital sólo mientras exista un capital para utilizarlo a él como tal. La existencia del capital es su existencia; plasma el contenido de su vida, aunque permanece indiferente a ella.⁴¹ El trabajador que está sujeto a este destino difícilmente podrá ser otra cosa que una mercancía en forma humana, un individuo que no se pertenece sino que está enajenado de sí mismo.

La tesis de Marx, según la cual la fuerza de trabajo ha llegado a ser una mercancía, ha levantado severas críticas y a menudo es considerada como claramente injuriosa. No es difícil comprender la intensidad de esta protesta. Las sociedades, al igual que los individuos, tienden a aferrarse a ilusiones acerca de las fuerzas que moldean sus vidas. La realidad escondida detrás de estas ilusiones no puede ser desenmascarada sin dolor.

Quienes se oponen al punto de vista de que el trabajo es tratado hoy como una mercancía, pueden referirse al solemne lenguaje de la ley. En el artículo 6 de la *Clayton Act* (1914), el Congreso legisló que “el trabajo del ser humano no es una mercancía o un artículo de comercio”. Nos parece, sin embargo, que este lenguaje no describe una condición existente sino que formula un buen deseo. Esto es confirmado por la formulación en el Tratado de Versalles, que en el artículo 427 insistió en que “el trabajo no debe

ser considerado sólo como una mercancía o un artículo de comercio”. Obviamente esta formulación no pretende retratar una situación de hecho sino que quiere establecer un objetivo hacia el cual deben dirigirse nuestros esfuerzos.⁴²

Si volvemos de la terminología legal al lenguaje cotidiano, encontramos muchas expresiones que revelan las condiciones determinantes de la posición del trabajo. No es por casualidad que hablamos de un mercado del trabajo, de oferta y demanda de trabajo, de importación de mano de obra, de excedente de mano de obra, etc. Todas estas palabras carecerían de sentido si el trabajo no fuese una mercancía.

Esta caracterización del trabajo no está confinada al lenguaje usado en la vida cotidiana y en artículos periodísticos. La escuela clásica de economía nunca ocultó su tendencia a tratar el trabajo como una mercancía. Los economistas contemporáneos por lo común han considerado el trabajo del mismo modo. En la obra clásica *Gundriss der Sozialökonomik*, que incluye contribuciones de los más destacados eruditos del campo de la economía y la sociología —como Max Weber, Friedrich von Wieser, Joseph Schumpeter, y Werner Sombart— leemos la siguiente declaración en la sección sobre economía laboral: “Desde el punto de vista de la economía, el trabajador se enfrenta al empresario como el vendedor de su fuerza de trabajo”. Un libro americano más reciente, *Labor Problems* del profesor W. V. Owen, asevera: “El tratamiento del trabajo como una mercancía por los empresarios es inherente al sistema capitalista que está fundado en el intercambio llevado a cabo a través del mecanismo de precios”.⁴³

Hay muchos entre los críticos de Marx que admiten que el trabajo del obrero ha sido convertido en una mercancía y que su vida se ha enajenado. Por deplorable que sea este hecho, arguyen, debemos cuidarnos de no exagerar su impacto ya que los trabajadores después de todo representan sólo un segmento de una sociedad industrializada. En consecuencia, no debiéramos pasar por alto la importancia de los otros diversos grupos que realizan operaciones de trabajo de naturaleza completamente diferente. Marx mismo —continúa el argumento— ha dado la más vívida descripción del contraste entre las condiciones de vida de la burguesía y las de la clase trabajadora. Nosotros concordamos por supuesto con la de-

claración de Marx subrayando la gran disparidad en las situaciones de las clases opuestas de la sociedad contemporánea. Hay que puntualizar, sin embargo, que su análisis de esta diferencia distaba mucho de la simplificación que tanto amigos como enemigos de sus conceptos están inclinados a imputar a su pensamiento. Sería absolutamente incorrecto decir que en opinión de Marx sólo los proletarios son las víctimas de tendencias que llevan a la enajenación humana. “La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana”, afirma Marx en una obra temprana. Esa declaración apenas nos podrá sorprender si recordamos que él considera la estructura mercantil un fenómeno *universal* que ejerce una influencia dominante en la sociedad capitalista entera, en las vidas de ambos, los trabajadores y los capitalistas por igual, y en las vidas de todos los demás grupos sociales también.⁴⁴

Este modo de ver parecerá a muchos lectores como una vasta generalización. Ellos sostendrán que escritores y artistas, clérigos y profesores, y miembros de otras profesiones realizan un trabajo que es esencialmente creador y de ningún modo sujeto a las fuerzas de enajenación que dominan la labor del trabajador. Esta noción de que el intelectual cumple una función específica y característica está muy difundida. Se ha subrayado en muchos estudios de la sociología del conocimiento, sobre todo en *Ideología y Utopía* de Karl Mannheim, una obra que ha influido profundamente el pensamiento de la generación entre las dos guerras mundiales.

Una de las principales preocupaciones del libro de Mannheim es encontrar la respuesta al inquietante problema que surge de las investigaciones en las relaciones entre conocimiento y sociedad. Si nuestros pensamientos y aun nuestros modos de pensar son plasmados por nuestra específica posición social, si cada uno de los segmentos de la sociedad —trabajadores, industriales, financieros, agricultores, aristocracia rural y arrendatarios— miran a la misma realidad de modos diferentes y a menudo antagónicos, ¿cómo podemos creer todavía en una verdad universal obligatoria para todos los estratos de la sociedad? Mannheim vio la tarea de unificar los puntos de vista parciales y limitados sostenidos por las diferentes clases y creía que tal síntesis podría ser lograda por personas que no estuviesen vinculadas a grupos particulares y que no

estuviesen comprometidas en sus luchas. Pensaba en la *intelligentia* en los intelectuales socialmente desvinculados, cuyo retraimiento les permitiría cumplir la tarea de integrar los conceptos unilaterales y antagónicos de los diversos componentes de la sociedad. Esperaba que mediante la contribución de los intelectuales, la sociedad lograría una comprensión más amplia de la realidad, un entendimiento más objetivo de la verdad.

Estamos conscientes de la contribución que hizo Mannheim al trabajo de la sociología contemporánea; pero no podemos pasar por alto la ilusión que refleja su fe optimista en el papel del intelectual, y que los acontecimientos de los veinticinco años siguientes a la publicación de *Ideología y Utopía* han destruido tan implacablemente. Sólo debemos recordar las acciones de los investigadores científicos y médicos alemanes en los campos de concentración nazis, u observar la capitulación de numerosos escritores y profesores universitarios americanos ante las actuales tendencias conformistas, y nos daremos cuenta de lo imaginaria que es la tesis de Mannheim, de que es a los intelectuales como clase a quienes nuestra época debe su comprensión de la verdad objetiva. ¿Cómo podemos explicar que un sabio de la estatura de Karl Mannheim, que ha hecho tanto por disipar las ilusiones que dominaban el pensamiento de individuos y grupos sociales, podía sostener una opinión tan irrealista acerca del papel de los intelectuales? Una de las razones principales, creemos, ha sido su renuncia a reconocer el hecho doloroso de que en nuestra sociedad el trabajo del intelectual ha llegado a ser una mercancía. Podemos comprender muy bien la resistencia de Mannheim y de tantos otros a reconocer este desarrollo cuyo impacto fue perturbador aun para Marx. Aunque él daba por sentado que la estructura mercantil rige en todas las regiones de la vida moderna, encontró difícil evitar que una sensación de desesperación afectase la imparcialidad de su análisis cuando consideraba la tendencia de la época a transformar las creaciones de la mente en artículos de comercio. En uno de sus primeros ensayos en el que trataba sobre la libertad de prensa, expresó su indignación con cualquier autor que estuviera primordialmente preocupado del valor mercantil de sus escritos. Marx preguntó: “¿Es la prensa leal consigo misma, actúa de acuerdo con la nobleza de su vocación, es la prensa libre, cuando se rebaja a una función comercial?” Así contestó

Marx su pregunta: “Es verdad que el escritor debe ganar su vida para poder existir y escribir, pero no debe existir y escribir para ganarse la vida. Un verdadero escritor de ningún modo considera su trabajo como un medio. Sus obras son fines en sí mismas. Para él u otros, ellas tienen tan poco el carácter de medios que, si fuese necesario, el escritor sacrificaría su existencia por la de aquellas. . . La libertad de prensa consiste ante todo en no ser negocio”⁴⁵.

Aunque esta preocupación sobre el envilecimiento del papel del escritor fue expresada hace casi ciento veinte años, no parece carecer de actualidad hoy en día. En la pasada década hemos visto más de un autor que, en vista de presiones políticas, cedió al temor de ser considerado disidente y eligió seguir una manera de pensar generalmente aceptada y sin riesgo. Este conformismo político camuflado a veces por una tendencia a retraerse de la política, a retirarse del público y a concentrarse en lo privado, es sólo una expresión de la disposición del escritor a considerar su trabajo más como un negocio que como vocación. Otra, puede verse en los intentos de muchos escritores por desarrollar técnicas destinadas a llamar la atención del mercado literario. Un editorial en el *Saturday Review* de hace años titulado “El temor como arma”, trata de encontrar la razón de la actual propagación del miedo y da esta respuesta: “La prensa norteamericana es en cierto grado responsable. Las malas noticias hacen aumentar más la circulación que las buenas noticias. El periodista debe suministrar a sus lectores un choque diario o semanal. . .” Esta declaración parece ser aplicable a muchos autores de cuentos y novelas que no están menos preocupados de la cuestión: ¿Qué tiene más venta?⁴⁶

La consecuencia más seria tal vez de la orientación mercantil del escritor es que ella lo conduce a enfrentar la vida desde un punto de vista literario. Parece volverse incapaz de considerar sus experiencias como significativas en sí mismas y está obsesionado por un deseo de considerar aun las más íntimas y personales como material para uso literario. A veces esto puede tener un aspecto humorístico como lo ha señalado Arthur Schnitzler en su comedia *Literatur*. Un autor y su amiga, que también es escritora, deciden romper su romance. Cada uno descubre que el otro ha escrito una novela que gira alrededor de su amorío. Ambos están consternados al descubrir que cada uno de sus libros contiene la completa corres-

pondencia amorosa que ellos habían intercambiado. Una furiosa disputa revela que la dama había hecho un borrador para cada una de sus cartas y había coleccionado todos estos apuntes para su uso literario posterior. Su amigo había hecho una copia de cada una de sus cartas apasionadas, y había guardado los duplicados con el mismo propósito.⁴⁷

Si el escritor se vuelve indiscreto acerca de su propia vida no es sorprendente que manifieste un desprecio mayor aún para con la esfera privada de otros. Romano Guardini, el filósofo católico, ha descrito esta tendencia y la ilustró con el siguiente ejemplo. La revista alemana *Die Zeit*, informó en su edición del 6 de septiembre de 1951, sobre un libretista de radio que, desde su departamento introdujo secretamente un micrófono por la ventana abierta de la alcoba de un matrimonio de edad madura que vivía en un piso inferior. La conversación muy personal así captada fue transmitida en un programa llamado "instantáneas". Es verdad que el *Nordwestdeutscher Rundfunk*, la radiodifusora que transmitió este programa indiscreto, tenía ciertas dudas respecto a él. Pero las vacilaciones, basadas más bien en consideraciones legales que éticas, fueron abandonadas cuando el ingenioso autor demostró que las personas cuyas conversaciones habían sido espiadas y cuyas experiencias íntimas habían sido grabadas como documentales, habían dado su consentimiento por escrito para ser radiodifundidas. El reportero que escribió sobre el incidente en *Die Zeit* vio el aspecto más desalentador de él en el hecho de que el público aceptaba la "broma" sin ninguna señal de protesta o indignación.⁴⁸

Agreguemos otra ilustración, que hemos tomado del artículo interesante pero desalentador que escribió algunos años antes de su muerte William Faulkner y que tituló: *On Privacy; the American Dream: What Happened to It?* Faulkner arguye que el ataque a la intimidad individual es el mal gusto que "ha sido convertido en una mercancía comerciable por las federaciones mercantiles que al mismo tiempo crean el mercado... y el producto para abastecerlo". Y relata cómo él mismo se convirtió en la víctima de un periodista que, a pesar de sus ruegos, no pudo ser disuadido de escribir un artículo sobre su vida privada. Describe cómo se vio envuelto en una situación de completa impotencia, cómo se había visto perdido, no importa qué medidas tomara con tal que el editor

ganara, sin importar lo que sucediera. “Y aun si hubiera habido motivos para una apelación jurídica el asunto hubiera dejado siempre un saldo positivo para el editor ya que éste podría haber considerado los gastos del juicio como pérdida operacional y el aumento de ventas debidas a la publicidad como inversión de capital”. Hemos hecho referencia al artículo de Faulkner, porque muestra cómo un autor cuyo modo de pensar no tiene nada que ver con el pensamiento de Marx, se percató por su propia experiencia de que no se le respetaba como escritor. Según dijo él mismo, fue tratado “como una mercadería; una mercancía: algo para vender, para aumentar la circulación, para ganar un poco de dinero”. Llegó a ver esta orientación comercial que tanto domina en la literatura moderna como “destructora del último vestigio de intimidad sin la cual el hombre no puede ser un individuo”.⁴⁹

Las tendencias que hemos descrito no están limitadas al escritor: también tienen un fuerte impacto en el trabajo del profesor, del abogado, del clérigo y del médico. Los idealistas en estas profesiones experimentan frecuentemente conflictos resultantes del hecho de que la sociedad tiende a transformar sus servicios en productos. Comparando los negocios y las profesiones, A. T. Hadley, expresidente de la Universidad de Yale, escribió en 1923: “La línea divisoria entre ambos se encuentra algo mal definida y temo que la tendencia en los años recientes ha sido moverla en la dirección equivocada —a comercializar nuestra medicina y nuestra jurisprudencia y nuestra ciencia, antes que a profesionalizar nuestros negocios”.⁵⁰ Los hechos que apoyan la tesis de Hadley son numerosos, y serán fácilmente recordados por los lectores. No creemos necesario presentar ejemplos, ya que la enajenación del trabajo del hombre profesional es uno de los temas principales del bien conocido libro de C. Wright Mills, *White Collar* y porque nos referimos a algunos aspectos de esta materia en la segunda parte del capítulo siguiente.

La conciencia de la enajenación del hombre, la idea de que —como dicen los filósofos existencialistas— somos y permanecemos extraños en este mundo, penetra el pensamiento de nuestra época. Los capítulos precedentes de este libro han tratado de mostrar que la importancia de esta idea refleja dos tendencias estrechamente relacionadas que plasman el carácter de la sociedad moderna: la transición de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*, como la enfoca Ferdinand Tönnies y el creciente predominio de la producción de mercancías, como la describe Marx. En las páginas siguientes deseamos, primero, examinar dos objeciones principales a esta interpretación, y luego considerar el problema: ¿Puede superarse la enajenación?

La primera crítica formulada es que se subestima la importancia de la tecnología. Quienes expresan esta opinión sostienen que sólo enfocando la relación entre hombre y máquina podremos entender las fuerzas que causan la enajenación. Esta visión domina una vasta literatura, Romano Guardini la ha resumido en el ejemplo ya mencionado: “Cuando una persona mata a otra con ayuda de un arma, es capaz de experimentar su acción de un modo inmediato. Será muy distinto si apretando un botón en un avión, a gran altura, causa la muerte a cientos de miles de personas, abajo en tierra. Ha sido enteramente consciente de su acción y capaz de realizarla, pero no puede sentirla como experiencia inmediata”.¹

Como Romano Guardini, Gunther Anders ha subrayado la toruosidad del encuentro del hombre moderno con la realidad. En su artículo “The World as Phantom and as Matrix” describe cómo, debido a la radio y a la televisión, “los acontecimientos vienen a nosotros, no nosotros a ellos”. Muestra que el mundo que se nos presenta en casa mientras estamos sentados en nuestras sillas, es un mundo al que miramos y al que aceptamos pero al cual no hacemos nuestro, de modo que, escuchando y mirando subrepticamente, gobernamos un mundo fantasma.²

Tales interpretaciones como las de Guardini y Anders son váli-

das por sí mismas, pero llevan a menudo a falsas conclusiones. La ilustración de Guardini, por ejemplo, puede ser usada erróneamente para demostrar que el avance del conocimiento tecnológico, que trajo la división del átomo, es la *causa* de la tragedia de Hiroshima. La falacia, aquí, se vuelve obvia si nos damos cuenta de que la condición de un acontecimiento no es idéntica a su causa. La física nuclear es el medio a través del cual se lleva a cabo la destrucción bélica y así constituye el *requisito previo* de la guerra moderna. Pero decir que tenemos guerra porque tenemos una física nuclear, significaría aceptar un determinismo tecnológico que implicaría que el hombre no puede hacer nada para evitar una catástrofe global.

La descripción de Gunther Anders también podría sugerir una falsa inferencia. Sus observaciones acerca del bajo nivel de los programas de radio y televisión parecen muy justificadas. El punto de vista presentado en estas páginas es muy cercano al suyo, especialmente cuando describe muchos programas de radio y televisión como poseyendo “las características de un producto fabricado en serie”, de una “mercancía” llevada a domicilio.³ Pero por mucho que estemos de acuerdo con su análisis, encontramos necesario agregar que mientras las tendencias en la vida recreativa que él critica, han sido aumentadas e intensificadas inmensamente por la radio y televisión, no fueron iniciadas por ellas. Mucho antes del advenimiento de tales programas, la “industria de entretenimiento” había sido dominada por la estructura comercial. Había visto su papel como proporcionando al público, a cambio de una cuota de admisión, excitaciones artificiales, estremecimientos, sensacionalismos y bufonadas pero no programas que conmovieran a la gente de un modo genuino al enfrentarla con los problemas y conflictos reales de la vida humana.

Hemos presentado esta crítica de Guardini y Anders porque sus declaraciones son típicas de una muy difundida tendencia a culpar demasiado a la máquina y al surgimiento de la tecnología. Como ilustración, retrocedamos a un ejemplo citado anteriormente, en nuestra descripción de las amenazas a la intimidad. ¿Es realmente culpa del micrófono, si éste es usado por un reportero astuto para transmitir lo que sucede en la alcoba de una pareja de edad madura? La tecnología puede ser utilizada ya sea con buenos o malos

propósitos. El lente de una cámara puede ser usado para captar el deslizamiento sereno de un arroyo que atraviesa un valle o la belleza majestuosa de una montaña. También puede ser usado para fotografiar escenas de crímenes y accidentes, que aumentarán la circulación de revistas y periódicos, o para captar actos obscenos a fin de exhibirlos en postales que puedan venderse al público.

Todo esto indica lo que tantas veces se ha dicho, que la máquina es éticamente neutral y que las fuerzas latentes de la tecnología pueden ser activadas para el bien o para el mal. Esta opinión tan frecuentemente expresada ha sido presentada en forma muy concisa por el obispo Gerald Ensley en la Novena Conferencia Mundial Metodista: “No debemos olvidar”, declara, “que cada regalo de la ciencia puede ser utilizado para fomentar el mal... La química que nos da las drogas maravillosas que alivian el dolor puede también producir narcóticos que esclavizarán al hombre para toda su vida... El avión que puede llevar alimentos o antibióticos a una ciudad sitiada puede también devastarla peor que la peste. La ciencia nos proporciona instrumentos del bien y del mal sin determinar la calidad de los fines con que deberán ser empleados”.⁴

No es muy probable, tememos, que el argumento del obispo Ensley recibirá el examen cuidadoso que merece. Muchas personas se inclinan a aceptar apresuradamente la acusación contra la ciencia y el desarrollo tecnológico, sin darse cuenta de que la tecnología es neutral en sí misma y no determina los fines para los que se la usa. No están preparadas para reconocer que los resultados más lamentables se desprenden en realidad de *nuestras* intenciones y preferencias, específicamente de los valores de una sociedad cuyos miembros, como lo hace notar Marx en una declaración citada arriba, han entregado todo su ser al solo sentido de poseer.

No nos cabe duda de que nuestra visión de que los valores de la sociedad no emanan de la tecnología como tal, será criticada. Se dirá, por ejemplo, que la tecnología, al facilitarnos tanto la manipulación de nuestro ambiente sin esfuerzo, produce un estado de ánimo completamente dominado por la pasión de controlar y no reconoce ningún valor fuera de la eficiencia y del éxito. En sus interesantes observaciones sobre “The American Standard of Living”, Elizabeth Hoyt dice: “Nos hemos puesto en marcha y hemos alcanzado en nuestras actividades un paso tan frenético que ahora

no sabemos cómo detenernos... Solía decirse del típico hombre de negocios norteamericano, que los domingos mete a su familia en el auto y parte hacia algún lugar o hacia ninguno a la mayor velocidad posible. Al regresar a casa, 'mira el velocímetro para ver si se divirtió'. No es una casualidad que el ideal corriente de pasar los ratos de ocio satisfactoriamente sea 'ir a lugares' (go places)".⁵

Tal atmósfera —sostienen muchas personas y en especial muchos artistas— es responsable de nuestra inclinación hacia valores materialistas y de la asfixia de la verdadera fuerza creadora. Este argumento no debiera descartarse a la ligera. Es ciertamente correcto sostener que el avance tecnológico ha facilitado enormemente el logro de nuestras metas. Debe verse, sin embargo, que una descripción de las fuerzas que nos han facilitado tanto el *alcanzar* nuestros valores queda corta para explicar *por qué hemos elegido estos valores*.

Nuestra tesis de que la enajenación experimentada por el hombre hoy en día resulta de tendencias económicas y sociales de la época moderna, será objetada con otro argumento. Es errado, muchos dirán, ver la extrañación humana como una característica de un período específico y no reconocer que es un fenómeno que ha ocurrido en todas las épocas de la historia. A quienes sostienen este punto de vista les gusta puntualizar que la persona creadora siempre tuvo que pagar el precio de la soledad, y experimentar el dolor de la enajenación. Los argumentos generales de esta clase tienen, a nuestro parecer, una validez muy limitada. La historia ha presenciado, es verdad, el sufrimiento de hombres imaginativos y singulares que, incomprendidos por su propia época, no encontraron más que desprecio y suspicacia. Pero la historia ha presenciado también la profunda sensación de solidaridad que inspiró el genio de muchos individuos creadores, cuyos vínculos con sus comunidades les permitieron sentir el pulso y las urgencias de sus épocas y expresar en sus obras los pensamientos y sueños de sus contemporáneos menos articulados. Y aun aquellos de los hombres creadores del pasado que se vieron impelidos a romper con sus comunidades, con los modos de pensar aceptados, no experimentaron la clase de aislamiento que es el destino del individuo atomizado que vive en la sociedad moderna. Su existencia fue trágica pero no carecía de sentido. No se rindieron; aun en su soledad no se destrozaron, como

lo hacen los hombres modernos cuando tratan de desempeñar papeles que les son ajenos.

La idea de que la enajenación del hombre no está confinada al período moderno sino que debe entenderse como un destino universal de la existencia humana es hoy día ampliamente aceptada. Concuere da con una de las tendencias dominantes en el pensamiento contemporáneo, que, bajo la influencia de Kierkegaard, tiende a distanciarse de las creencias optimistas de los siglos dieciocho y diecinueve y se mueve hacia una conciencia profundizada del “sentido trágico de la vida”. A quienes siguen este modo de pensar, la enajenación experimentada por el hombre moderno en la relación con sus semejantes y en su trabajo, aparece como una manifestación de una tendencia mucho más fundamental: su extrañación de Dios. El mito del pecado original, presente en una u otra forma en todas las etapas de la historia, refleja, de acuerdo a esta interpretación, la conciencia del hombre de que ha perdido su unión primordial con lo divino. “La esencia del pecado”, escribe Paul Tillich, “es la incredulidad, el estado de extrañación de Dios, la huida de él, la rebelión contra él... El hombre está ligado al pecado en todas las partes de su ser, porque está extrañado de Dios en lo más íntimo de su ser... Su fuerza intelectual está tan distorsionada y debilitada como su fuerza moral... El esfuerzo intelectual es tan poco capaz de alcanzar la verdad última como el esfuerzo moral de alcanzar el bien último. Quien lo intente profundizará la extrañación”.⁶

Las palabras de Tillich nos advierten que quienes han luchado realmente con la idea del pecado, hombres como Pablo, Agustín, Lutero, y más tarde Kierkegaard, no lo vieron simplemente como un concepto abstracto, materia de interesante especulación teológica y filosófica. Ellos intuyeron en él la terrible realidad de la enajenación humana de Dios. Pero las declaraciones de Tillich son mal entendidas, creemos, cuando se utilizan para demostrar que en todas las épocas de la historia, la humanidad ha experimentado la misma índole y medida de enajenación que hoy. Tal interpretación nos parece equivocada, porque la idea específica del pecado que Tillich subraya, la enajenación de Dios, es históricamente hablando sólo uno de varios conceptos de pecado y ha sido eclipsado frecuentemente por conceptos menos torturantes.

Tillich mismo se refiere a la tendencia de muchos predicadores y aun teólogos a identificar al pecado con las malas acciones morales, a usar la palabra primordialmente en plural, y a hablar de los pecados como complacencias con los placeres temporales prohibidos por la religión, tradición o convención, tales como beber, bailar, maldecir, jugar por dinero y adulterio.⁷

Es importante recordar, por otra parte, que los grandes pensadores religiosos, los cuales han visto la enajenación del hombre de Dios como la esencia del pecado, tuvieron en muchos casos sólo una influencia limitada sobre el pensamiento de su época. Ernst Troeltsch, el destacado teólogo e historiador, mostró en un famoso estudio que San Agustín, por ejemplo, influyó la doctrina de la iglesia medieval en una medida mucho menor de lo que generalmente se supone. Puntualiza que la perspectiva de la Edad Media no fue mayormente afectada por la visión pesimista del hombre como una criatura rechazada, extrañada a perpetuidad del Señor.⁸

Por todas estas razones, encontramos difícil concordar con quienes usan la idea de Tillich acerca del pecado para demostrar que la extrañación es una condición humana universal y que la enajenación experimentada por el individuo contemporáneo es el destino eterno del hombre. Al oponernos a esta visión no sostenemos, sin embargo, que las vidas humanas se enajenaran sólo a partir del comienzo de la Edad Moderna, específicamente desde el aumento de la producción mercantil y la transición de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*. Las tendencias a la enajenación estuvieron activas también en sociedades anteriores. El reconocimiento de este hecho, empero, puede fácilmente conducir a una visión abstracta ya histórica de la enajenación. Decir que fuerzas enajenantes de la vida humana han influido todas las etapas del desarrollo humano deja muchas cuestiones importantes sin solución. (No tiene más sentido que afirmar que siempre hubo antisemitismo —una proposición que, aun si fuese cierta, sería inadecuada para dar una explicación real de las causas y del significado de la persecución de los judíos en la Alemania nazi.) Tal aseveración no nos dice nada sobre la intensidad variable de estas fuerzas durante diferentes períodos de la historia o acerca del grado de su impacto sobre los diversos segmentos de la sociedad.

Ilustremos este punto refiriéndonos a la muy difundida opinión según la cual durante la Edad Media la mayoría de la gente estaba sujeta a tal tráfico y a condiciones de trabajo tan miserables que no tenía ninguna oportunidad para autorrealizarse. La ciudad medieval no era, ciertamente, el mundo idílico retratado por sus admiradores románticos. Hubo rivalidades mezquinas entre los gremios. Muchos de ellos establecieron estrictos requisitos de ingreso en sus esfuerzos por volverse más exclusivos y de establecer a la maestría como un privilegio hereditario.⁹ Estaban ansiosos de aumentar el poderío de los maestros artesanos a expensas de los derechos de los oficiales y aprendices. No obstante, pese a los conflictos y tensiones a que el artífice estaba expuesto en la ciudad medieval, en general encontraba que su trabajo estaba relacionado con su vida y que significaba para él algo más que solamente un medio para ganarse la vida. Era parte de un grupo reconocido. Aunque en los últimos siglos de la Edad Media le fue difícil mejorar su posición dentro del gremio, no experimentó el aislamiento de sus semejantes que ha llegado a ser el destino del individuo que vive en la sociedad atomizada de hoy.

Es verdad, por cierto, que una gran parte de la población se vio más directamente afectada por la estructura feudal de la sociedad medieval que lo fue la población de las ciudades. Los siervos vivieron en condiciones extremadamente precarias y miserables y frecuentemente fueron tratados de manera cruel e inhumana. Sus obligaciones con sus amos fueron onerosas, y la obediencia exigida de ellos les imposibilitó adoptar sus propias decisiones. Debiéramos cuidarnos, sin embargo, de no dejar interferir a nuestra indignación sobre estas condiciones, con nuestra comprensión histórica de los rasgos característicos de la servidumbre medieval. La tendencia a identificar la servidumbre feudal con la esclavitud es errada, como ha sido mostrado por Marx y por autores más recientes. El eminente historiador francés Marc Bloch, subrayó al final del primer tomo de su monumental obra *La Société Féodale*, que la condición del siervo no representaba de ninguna manera una versión mitigada de la antigua esclavitud o del colonato romano. Puntualiza que el siervo como arrendatario tenía las mismas obligaciones y derechos que cualquiera otra persona: sus posesiones no fueron más precarias; los réditos de su trabajo, una vez pagadas sus deu-

das y rendidos sus servicios, fueron suyos. Bloch destaca también el hecho, subrayado aún más por George C. Homans, de que entre señor y labriego existía no sólo la fría relación que reina entre acreedor y deudor, sino también vínculos humanos directos. Podrá ser discutible si las relaciones entre siervos y amos fueron tan recíprocas, y si existía entre ellos una solidaridad tan fuerte, como sostiene Bloch y especialmente Homans. Pero aun si estos autores hubieran exagerado en este punto, podemos decir que la condición de los siervos, y aún más la de los jornaleros, hace aparecer dudoso si el concepto de enajenación es aplicable en el mismo grado a la Edad Media como lo es a la época moderna.¹⁰

Debe decirse además que en el curso de la historia la enajenación ha sufrido significativos cambios cualitativos, que su significado actual es muy diferente del que había sido en épocas pasadas. En la presente etapa histórica el hombre tiene a su alcance medios de realizar su propio ser que le fueron desconocidos en eras precedentes. El inmenso avance de la ciencia y tecnología le han ayudado a comprender las fuerzas de la naturaleza en tal medida que ya no está a su merced: ha llegado a dominarlas y ha logrado emplearlas para *sus* fines. Con este tremendo progreso hacia la realización del sueño de Prometeo, ha surgido una nueva imagen del hombre quien moldea su vida y es dueño de su destino. Una vez que se ha despertado este concepto de la soberanía del individuo en la mente de los hombres, se prepara un nuevo clima: la conciencia de que el anhelo de autorrealización del hombre es frustrado, se convierte en una experiencia aplastante que no podría haber existido en épocas anteriores. En una situación tal, la enajenación del hombre ya no es aceptada como un destino inevitable; más que nunca en la historia se siente que amenaza y al mismo tiempo reta al individuo.¹¹

¿Puede superarse la enajenación? Quienes consideren la extranjería como inherente a la existencia humana negarán por cierto que pueda ser conquistada por la acción del hombre. Para ellos sería mejor que el hombre se resignara a su estado de enajenación, en vez de continuar soñando en vano que de él depende cambiar su condición.

Nuestra propia respuesta es bien diferente de esta visión. La conciencia de que el hombre ha experimentado en todas las épocas

de la historia alguna forma y grado de enajenación, y que éste será su destino en el futuro, no le exime de la obligación de luchar contra aquellas formas de enajenación a las que se enfrenta hoy en día. El conocimiento de que siempre hubo y siempre habrá enfermedades es difícilmente una razón para que la ciencia médica abandone su lucha contra las formas de dolencia que nos amenazan ahora. La creencia de que la humanidad logrará liberarse de la enajenación puede ser una esperanza infundada; pero al abandonarla no debiéramos ignorar la necesidad de atacar aquellas formas de enajenación que predominan en nuestro tiempo.

Tender hacia esta meta no significa soñar en un mundo utópico. Para ilustrar este punto, nos referimos al pensamiento de Marx sobre la conquista de la enajenación. Dedicado profundamente a la lucha contra las fuerzas de la producción capitalista de mercancías, que en su opinión, habían causado la enajenación del hombre moderno, no fue presa de la esperanza quiliástica de que en la sociedad del futuro la humanidad encontraría la solución a todos sus males y conflictos, que alcanzaría la más elevada y última etapa del desarrollo humano. Cuando joven había dicho: “El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del inmediato futuro, pero el comunismo no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”. Hacia el final de su vida expresó nuevamente este pensamiento. En los capítulos finales del tercer tomo de *El Capital*, aseveró que aun después de haber eliminado la producción de mercancías, y *sin importar qué forma adopte la sociedad*, la vida y el trabajo del hombre estarán siempre dominados por fuerzas que actuarán sobre su voluntad desde el exterior y que interferirán con su sueño de autorrealización, con sus esfuerzos por moldear su vida libremente en la naturaleza y en la sociedad. “En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera protección material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo *bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción*. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus

necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulan racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo”.¹²

Aunque Marx no albergaba la esperanza de que cambios económicos y sociales fundamentales traerían el mundo ideal de los utopistas, los consideraba *indispensables* para enfrentarse efectivamente con las formas de enajenación que prevalecen en la sociedad moderna. El pensamiento de Tönnies se movió en una dirección similar. Como ya hemos puntualizado, no vio ninguna manera inmediata de controlar la tendencia a la enajenación entre los hombres engendrada por la *Gesellschaft*. Para él, el único destello de esperanza era que en una sociedad del futuro distante, se integrarían las características de la *Gemeinschaft* y de la *Gesellschaft*. En el presente, sostenía, todo lo que puede hacerse es contribuir de modo indirecto a este desarrollo de largo alcance. Esta es la razón por la cual favoreció (entre otras medidas) el fortalecimiento de las cooperativas de productores y consumidores. Esperaba que la extensión de esas organizaciones contribuiría al restablecimiento del “valor de uso” como principio supremo de la vida económica; y esperaba que ocuparían en forma creciente el lugar de las empresas comerciales que trabajan por una ganancia basada en la inversión de capitales privados.¹³

Hoy día la mayoría de quienes tratan de superar la enajenación no están dispuestos a seguir los métodos propuestos por Marx o Tönnies. Consideran la enajenación como un estado mental y creen que una transformación interna, un renacimiento espiritual, per-

mitirá al hombre retornar de esta condición. Muchos de ellos insisten en la necesidad de una dedicación religiosa revivida y profundizada, aunque no necesariamente en un regreso a la religión institucionalizada. Otros se concentran en esfuerzos por reinterpretar el conocimiento humano. Inspirados por hombres como Bergson, Husserl, Scheler, y Heidegger, tratan de apartarse del culto de la ciencia natural, que está enfocada casi exclusivamente sobre el conocimiento imparcial, y buscan sendas que conduzcan a un encuentro con la realidad basado en la participación de la persona. Existen también quienes creen que las mentes de los jóvenes, al menos, pueden ser protegidas de la influencia de fuerzas enajenantes, y que en consecuencia debiéramos preocuparnos del mejoramiento de los métodos de enseñanza. Algunos grupos insisten en la necesidad de fortalecer el sentimiento de vecindad y de responsabilidad política, o en una mayor participación en las tareas de los gobiernos locales. Además, mucha gente influida por las ideas del movimiento *Do-it-yourself* "hágalo Ud. mismo"* espera que pasatiempos prácticos inducirán al hombre a familiarizarse con herramientas y materiales, ayudándolo así a alcanzar una nueva relación con los objetos de su medio ambiente.

Los esfuerzos de la índole descrita son importantes, porque revelan que mucha gente hoy ya no acepta la extrañación humana como una totalidad inevitable sino que están buscando maneras de superarla. ¿Acaso lo que ellos sugieren está orientado en la dirección acertada? Para contestar a esta pregunta, veamos brevemente algunos de estos intentos por contrarrestar la tendencia a la enajenación y veamos qué han logrado hasta ahora.

Las exhortaciones hacia un retorno a la religión parecen encontrar una fuerte resonancia en estos días; por lo menos parece así, si consideramos como criterios válidos las estadísticas de afiliación parroquial y las cifras de asistencia a servicios religiosos. Es posible que bajo este nuevo interés en la vida religiosa haya una búsqueda más genuina de lo que revelan los meros números. Pero, ¿quién podría afirmar seriamente que esta creciente preocupación religiosa ha tenido hasta ahora algún efecto en la diaria existen-

* Concepto moderno de los norteamericanos que significa que cada persona puede y debe ejercitar por sí misma muchas tareas prácticas sin necesidad de ayuda por parte de expertos.

cia del hombre, en su vida comercial y profesional, en sus relaciones con sus semejantes y con su comunidad política?

Además, es difícil negar que el resurgimiento religioso mismo ha caído preso de las mismas fuerzas de enajenación que según se pretende está destinado a conquistar. Las ventajas de un retorno a la religión son ensalzadas con la ayuda de técnicas propagandísticas no muy diferentes de los métodos usados con éxito en las campañas de venta de mercancías. La tendencia a hacer cómoda la religión, contra lo cual había protestado Kierkegaard, predomina cada día más en la vida religiosa de nuestros días. Con frecuencia va aparejada con una actitud para la cual el objeto de fe o de creencia no es Dios, sino más bien la utilidad de la fe o de la creencia. En años recientes muchos teólogos han sido turbados por este desarrollo, que ha llevado a muchas personas a considerar la fe en Dios principalmente como un medio de lograr la felicidad personal o la paz espiritual, un mero recurso, tan importante para nuestra salud espiritual como lo son los artefactos tecnológicos para nuestro bienestar físico. En un artículo que trata principalmente sobre los servicios religiosos en centros suburbanos pero que también es revelador respecto al lugar que ocupa la religión en nuestra civilización moderna, Stanley Rowland Jr. ha comprobado: "La atmósfera dominante en muchas iglesias suburbanas, los domingos, es la de una elegante zona comercial. . . Los días de semana se compran alimentos, los sábados se compran diversiones y los domingos se compra el Espíritu Santo". La declaración de Rowland y todo su artículo nos parece significativo por su comprensión de una situación en que aun la religión se ha convertido en una mercancía. Donde prevalece esta tendencia, la estructura interna de la congregación religiosa experimenta un cambio significativo. No es ya una *iglesia*, un grupo unido por vínculos espirituales, sino que tiende a transformarse en un *auditorio* al que el pastor dirige su sermón de modo muy similar al que un orador se dirige a su *público*. Mientras persisten estas condiciones en la vida religiosa contemporánea, mientras la religión misma sea invadida por fuerzas resultantes del predominio de la estructura comercial, el retorno a la religión, creemos, no será más que la vuelta a las formas enajenadas de la religión. Escasamente indicará el camino por el cual el hombre puede superar su extrañación.¹⁴

¿Podemos encontrar más esperanza en el desarrollo del pensamiento filosófico contemporáneo? Para contestar a esta pregunta, volvamos a las tendencias de las primeras décadas de este siglo, como fueron descritas al comienzo de este libro. El pensamiento de muchos individuos y grupos ha sido influido por la insistencia de Husserl en un escrutinio de los principios de orientación filosófica y sobre todo por su exigencia por una vuelta al objeto. Muchos encontraron sus propios anhelos expresados en esta demanda. El objetivo de Husserl parecía formular la necesidad más profunda de la época: superar el abismo entre sujeto y objeto; y, venciendo esta división, superar la extrañación del hombre de su mundo y de sí mismo. Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo, muchos que habían compartido esta fe en la obra de Husserl se desilusionaron. Empezaron a darse cuenta de que él había fracasado en su lucha por establecer un nuevo fundamento para el cumplimiento de la tarea filosófica y de que su propio pensamiento había sido presa de tendencias que perpetuaban el abismo entre sujeto y objeto.

Algunos de los discípulos de Husserl, es cierto, han estado muy conscientes de este fracaso. Aunque aceptaron su método, han tratado de ampliarlo. Al incluir la existencia del hombre en el campo de la investigación fenomenológica, habían esperado hallar un camino más promisorio en el que la filosofía pudiera cumplir su papel, es decir, para curar la enfermedad de un mundo enajenado. Pero hasta ahora existen pocas indicaciones de que los esfuerzos de nuestros filósofos existencialistas contemporáneos, hayan alcanzado su meta. El núcleo de la filosofía existencialista *expresa* la enajenación del hombre. Escasamente muestra —y según muchos de sus defensores ni siquiera pretende mostrar— una solución a la extrañación que ha sido impuesta al hombre.

Heidegger, en la primera parte de su obra, describió cómo el hombre es dominado por las modalidades del “ellos” anónimo, en vez de escuchar a su conciencia, que lo llama a ser él mismo, de entregarse incondicionalmente a la ley de su ser íntimo. Siguiendo a Heidegger, Sartre ha dicho que el hombre ha sido lanzado a un mundo en el que no hay señales que indiquen el camino y en el que no puede ser instruido sobre la dirección a seguir y los valores a escoger. Debe decidir lo que quiere hacer de su vida pues no hay hitos a lo largo de la ruta, salvo la certeza de que sólo cuenta la

consagración total a lo que ha escogido. Por mucho que esta idea atraiga al hombre contemporáneo, no hace más que reflejar su deseo de retornar de su existencia enajenada, de una condición en que ha llegado a ser un mero objeto.

Esto también debe decirse sobre la segunda parte de la obra de Heidegger, en la que nos urge a reconsiderar las relaciones entre hombre y Ser, a despertar de ese entumecimiento frente al Ser en que ha caído el hombre desde que empezó a imaginarse al Ser como uno de sus artefactos sujeto a *su* manipulación autónoma. Este olvido respecto al Ser, inherente al pensamiento de la multitud y a una orientación tecnológica, es el peligro que amenaza al hombre; es más mortífero que todos los riesgos que pueda encontrar, más mortífero aún que la bomba. La noche en que estamos sumergidos pasará sólo si nos retiramos, no solamente del trajín de nuestras actividades frenéticas, sino también del supuesto triunfo del pensamiento calculador; cuando la conciencia de que el hombre está entrelazado con el Ser y su destino nos prepare para la quietud en la cual la voz silenciosa del Ser nos habla.^{1b}

Los críticos han subrayado el extremo contraste entre las dos fases de la obra de Heidegger. En la primera señala la voz de la conciencia que llama al hombre a comprometerse por entero, a la resuelta decisión y acción. En la segunda se preocupa de la voz del Ser, que puede ser escuchada por quienes se han retirado de una manera algo esotérica de la perspectiva de las masas y del pensamiento de la edad tecnológica. Pero nos parece que ambas partes están enlazadas por el tema central de la extrañación humana. Por mucho que Heidegger haya contribuido a hacernos conscientes de este problema, no nos ha mostrado el camino que lleva a su solución. En ninguna parte de su obra ha ido más allá de la formulación de una protesta conmovedora pero fútil contra la enajenación humana.

Si la religión y la filosofía son ineficaces, ¿se encontrará una solución en la reforma de la educación? A veces se ha expresado la esperanza de que métodos de enseñanza mejorados prepararán a los jóvenes para resistir a las fuerzas enajenantes. La revuelta contra el mero conocimiento libresco, junto con la influencia del pensamiento pragmático en nuestra filosofía educativa, ha conducido a la amplia demanda del “aprender haciendo”, de basar el

proceso del aprendizaje en técnicas dirigidas a estimular la autoactividad del estudiante. Se espera que este método le permitirá averiguar por sí mismo, establecer esa estrecha relación entre sí mismo y la realidad que constituye la defensa más efectiva contra el peligro de enajenación.

El progreso en el desarrollo de sanas filosofías educacionales y métodos efectivos de enseñanza ha sido considerable. Estos logros, sin embargo, no son una panacea. No han ayudado a prevenir una crisis que afecta las vidas de un gran número de gente joven. Se nos dice a menudo que las alarmantes estadísticas sobre los bajos rendimientos escolares de nuestra juventud son exageradas y dan un cuadro demasiado oscuro. Se pretende que una evaluación crítica de estos informes desalentadores mostraría en qué medida están coloreados por la tendencia de los adultos, en todos los períodos de la historia, a idealizar el pasado, a deplorar nuevos modos de vida y especialmente los moldes de conducta de la generación venidera. En estos argumentos está implicada la opinión de que las quejas moralizantes sobre nuestros jóvenes depravados son superficiales, que nada se ganará con tal condenación. Aun si estuviéramos de acuerdo con esta opinión, encontraríamos necesario agregar que por otro lado no se gana nada con ignorar el hecho de que una gran parte de nuestra joven generación sufre de una profunda inquietud, y que este estado de crisis continúa sin disminución a pesar de todo nuestro progreso en la teoría y práctica educativas y en el campo de la psicología infantil y juvenil.

¿Cómo podemos explicar la ineficacia del enfoque educativo? Sería algo consolador si pudiéramos culpar de la situación principalmente a factores temporales, tales como lo inadecuado de las finanzas para nuestros programas escolares y la carencia de suficientes instalaciones físicas apropiadas para nuestras escuelas. La escasez de salas de clase, estimada a comienzos de 1957, en 159.000 de acuerdo con las cifras de la Oficina de Educación de los Estados Unidos; el exceso de estudiantes que asciende a 2.3 millones en un total de 31.5 millones; el bajo nivel de los salarios de los profesores, que obliga a muchos de ellos a aumentar sus ingresos aceptando empleos adicionales —estas son dificultades que surgen de las condiciones actuales. Por difíciles que sean estos problemas y por lejos que estemos de encontrar una solución satisfactoria para

ellos, existe la esperanza de que los esfuerzos de individuos y grupos cívicamente conscientes, unidos a los de dependencias gubernamentales responsables, podrán tener éxito en solucionarlos en el futuro.¹⁶

Es más difícil abrigar esta esperanza respecto a dificultades aún más serias en nuestra vida educacional. Estas se originan, por ejemplo, cuando los nombramientos de profesores y la adopción de otras decisiones referentes al funcionamiento de nuestras escuelas no emanan de una genuina preocupación por los escolares, sino de presiones y manipulaciones por parte de políticos influyentes. Se producen cuando los profesores, conscientes de la inseguridad de sus posiciones, o se rinden a la demanda de conformidad o se vuelven renuentes a tratar los problemas de nuestro tiempo, cuyo análisis podría revelar los propios valores de los maestros; o cuando el profesorado, en cambio, escapa hacia esa neutralidad, presentada a menudo como objetividad, que reduce la enseñanza al papel de impartir conocimientos que se refieren meramente a hechos aislados pero esencialmente faltos de inspiración.

Todas estas dificultades con que tropiezan los esfuerzos por mejorar los sistemas de educación son subrayadas por una condición aún más básica y perturbadora. Hace algunos años Henry Locke Anderson Jr., un estudiante que se graduó *magna cum laude*, en el Williams College, pronunció una alocución que fue considerada como el mejor discurso y le valió el premio Dewey. He aquí algunas de las cosas que tenía que decir: "Nuestra educación ha carecido absolutamente de sentido real. No sólo hemos sido apáticos hacia la vida intelectual, sino que la hemos rehuido, buscando sin tregua diversiones tanto dentro como fuera del salón de clases. . . La mayoría de nosotros, no somos intelectualmente tolerantes, sino crédulos; escépticos, sino suspicaces; refinados, sino apáticos; no somos modestos, sino confusos. . . *Lo peor de todo es que no sólo no somos entusiastas ni curiosos sino que ni siquiera tenemos interés. . . Hemos tenido incontables oportunidades de saciar nuestra sed intelectual, cualesquiera que fuesen las inquietudes que tuviéramos —una facultad excelente, una buena biblioteca, un programa de estudios interesante— pero después de haber sido conducidos a estas fuentes del conocimiento hemos sido, en apariencia inclinados a no beber de ella*".¹⁷

Quienes están preocupados de la condición descrita por Anderson, a menudo se inclinan a culpar de ella a nuestras escuelas. Muchos acusan a nuestras instituciones educativas no sólo de fracasar en estimular la curiosidad estudiantil, sino aun de asfixiarla. Parece haber cierta evidencia, al menos superficial, para justificar esta crítica. La excesiva importancia dada a las calificaciones, por ejemplo, lleva frecuentemente a situaciones en que la motivación interior del alumno es eclipsada y aun destruida por su deseo de obtener altas notas. Por perturbadora que podamos encontrar esta tendencia, no debiéramos olvidar el hecho de que no es justamente un desarrollo dentro del campo educativo, sino un resultado de las presiones de una sociedad de competencia en la orientación y el funcionamiento de sus escuelas.

Existen otras indicaciones de que la educación, lejos de crear nuevas actitudes, refleja y confirma primariamente los valores y tendencias que impregnan la sociedad existente. Una de las metas básicas de nuestro período parece ser el desarrollo del hombre adaptado, que se aviene con la gente y cuyo pensamiento no difiere de las normas y valores generalmente aceptados. Nuestras escuelas tratan afanosamente de inculcar este ideal a los estudiantes. También constituye la norma para el instructor ideal. Muchos profesores son hoy —como puntualiza Arnold A. Rogow en un artículo reciente — “no tanto educadores como conductores de grupo cuyo amor propio está dirigido únicamente a relaciones armónicas con los estudiantes, el rector y el inspector general, los padres y la comunidad toda”.¹⁸ A veces la apatía estudiantil es atribuida a la preocupación de nuestras instituciones educativas por entrenar meros técnicos. El tipo de enseñanza que prevalece cada día más y más proporciona a menudo al estudiante el dominio de técnicas especializadas y frecuentemente muy útiles, pero es una enseñanza altamente limitada, concentrada exclusivamente en aspectos parciales y fragmentarios del problema a estudiar y niega al escolar un encuentro con la totalidad del fenómeno o tema que está tratando de captar. Muchos individuos responsables, dentro y fuera de la profesión educativa, han adquirido conciencia de este defecto en nuestra enseñanza. Cada año, a comienzos de junio, en cientos de solemnes discursos para clausurar el año escolar, se urge a los miembros de las clases que se gradúan a recordar que el valor más precioso del conocimiento

no es su capacidad de aumentar nuestro poder sobre la naturaleza y de elevar nuestra posición social, sino su significado humano, es decir, su capacidad de permitir al hombre realizar su búsqueda de la verdad que lo libera. Además de estas alocuciones, se escriben miles de artículos que lamentan el culto del éxito, que urgen a nuestra generación joven a proseguir sus estudios sin tener en consideración recompensas externas.

Hasta ahora todas estas exhortaciones no han dado muchos frutos. No han sido efectivas, principalmente, porque ignoran muchas influencias que operan en la cultura moderna que tienen el efecto de contrarrestar el surgimiento de una nueva actitud respecto al saber. En nuestra época los salarios y la posición social logrados en la industria y en muchas ocupaciones tecnológicas son mucho más elevados que los alcanzados por artistas, profesores, bibliotecarios, clérigos, y trabajadores sociales. Acentuamos los elementos de conocimiento que se refieren primordialmente a hechos positivos y que, aprendidos de memoria, pueden ayudarnos a “hacer nuestro agosto” y a alcanzar un triunfo que vale \$64,000 en un programa de televisión. En consecuencia, difícilmente podemos esperar que la gente joven responda con entusiasmo a ideas excelsas acerca del sentido intrínseco del conocimiento y sobre el peligro de envilecer la noble causa del saber al subordinarla a valores monetarios y de prestigio. Esta situación no es ni remediada ni realmente comprendida por quienes lanzan amargos ataques contra el espíritu materialista de la generación presente. Surge de tendencias básicas que durante siglos han sido el núcleo de nuestra manera de pensar. El hombre moderno no busca el conocimiento primariamente para comprender el misterio del ser o para encontrar soluciones a las cuestiones suscitadas por el sentido de curiosidad supuestamente inherente a todos los seres humanos. Prefiere el tipo de saber que le capacitará para lograr su meta de sujetar el mundo a sus fines y aumentar su poder tanto sobre la naturaleza como sobre sus semejantes. El conocimiento mejor adaptado a este propósito es el saber pragmático, dirigido a la dominación tal como lo ha descrito Scheler en sus ensayos sobre la sociología del saber moderno. La influencia en este saber pragmático y utilitarista para controlar, es una tendencia básica de la civilización moderna. No será frenada ni por la amonestación ni por medidas adoptadas al presente por

algunas de nuestras instituciones educativas y contempladas por otras. Por ejemplo, los cambios de planes de estudios designados a aumentar la cantidad de cursos sobre artes liberales difícilmente serán un correctivo, ya que existe amplia evidencia de que las humanidades no son un santuario en cuyo umbral se había de detener la tendencia descrita. Ellas también están profundamente influidas por el predominio del saber pragmático, del control de saber. El nombramiento de intelectuales entrenados en la tradición de estudios clásicos como presidentes de destacadas universidades,¹⁹ y programas de enseñanza e investigación que, con la ayuda de los así llamados profesores ambulantes, superarían los límites convencionales que separan a los diversos departamentos universitarios, son medidas que, esperan algunos educadores, podrán ayudar a moderar las tendencias a la división en la enseñanza actual. Con todo parece muy dudoso que medidas de esta índole cambien la dirección básica del conocimiento moderno.

Volvamos ahora hacia aquellas fuerzas de la vida política que según muchas personas esperan ayudarán a superar la tendencia hacia la enajenación. Se expresa a menudo la confianza de que un nuevo despertar del espíritu que impregnaba nuestras instituciones locales de gobierno autónomo, incitaría al ciudadano a participar en la conducción de los asuntos públicos y lo liberaría de su actual estado de indiferencia. Los que expresan esta opinión se refieren frecuentemente a la autoridad de Lord Bryce, quien en su famosa obra *The American Commonwealth* describió el gobierno autónomo local como “no sólo benéfico, sino indispensable”, diciendo que “estimula el interés de la gente en los asuntos de su vecindario, sustenta la vida política local, educa a los ciudadanos en sus deberes cívicos cotidianos, enseña al ciudadano que la perpetua vigilancia y el sacrificio de su propio tiempo y trabajo es el precio que debe pagarse por la libertad individual y la prosperidad colectiva”.²⁰

En tiempos recientes el desarrollo de muchas comunidades ha tomado una dirección que parece justificar el punto de vista expresado por Lord Bryce y por sus admiradores actuales. El pronunciado crecimiento de la vida suburbana ha despertado la esperanza de un renacimiento de las fuerzas de descentralización política y cultural, y simultáneamente, de una participación más activa del individuo en los asuntos de su comunidad. Ultimamente, sin embargo,

nos percatamos de que las esperanzas con que muchos habían observado estas tendencias, han sido demasiado elevadas, de que los desarrollos suburbanos, lejos de contrarrestar las tendencias que dominan la vida política y cultural de la sociedad moderna, las complementan y las fortalecen.²¹ La necesidad de una evaluación más sobria de la vida suburbana es expresada en una cantidad de artículos y libros, como los de Spectorsky, Whyte y Keats, que dudan de algunas de nuestras nociones optimistas. Son especialmente reveladoras respecto a la cuestión de la participación, que es nuestra preocupación inmediata, Whyte describe cómo el típico residente del suburbio tiene que zambullirse en un “hervidero de participación”, cómo pertenece a numerosos comités y grupos, y cómo gracias sólo a una cuidadosa planificación de sus compromisos puede evitarse “que lo esperen en una o dos reuniones distintas”.²²

Pero en muchos casos parece que el participar en todas estas turbulentas actividades de grupo y comité proviene del deseo de no ser considerado un forastero y causa una adaptación falta de crítica a las presiones y normas del grupo. El libro de Whyte está lleno de ejemplos que muestran que la vida en comunidades suburbanas engendra conformismo, carencia de intimidad, y abandono de valores individuales. Lejos de estimular la clase de participación vislumbrada por Lord Bryce, lejos de superar la enajenación humana, alienta esa tendencia de dejarse arrastrar por la corriente que, según Heidegger, constituye la fatalidad de todos aquellos que no siguen a su propio ser sino que piensan y actúan con el “ellos” anónimo.

La relación entre el todo y sus partes dista mucho de ser un mero problema filosófico. Ejerce una poderosa influencia sobre la mayoría de las disciplinas científicas, incluyendo las ciencias sociales. Conceptos como “la totalidad de la sociedad” o “la estructura de la sociedad” son considerados a menudo como sospechosos y estériles; hasta existen algunos escritores que desean descartarlos del todo. Muchos sociólogos creen que el desarrollo de métodos fidedignos de investigación empírica ha sido trabado por el enfoque de la sociedad como un todo. Y puntualizan que es necesario dar una importancia mayor a fenómenos detallados y a procedimientos que los descompongan en tantas partes aisladas como fuere posible. Más aún, rechazan el punto de vista de que las partes son de-

terminadas por la totalidad. Insisten que hay fases en el desenvolvimiento de cualquier sociedad en que se desarrollan partes no sólo independientes de las tendencias del conjunto, sino aun en rebeldía contra ellas.²³

No hay duda de que este hecho es muy importante. Sin embargo, no debe hacernos subestimar que la relación entre el todo y sus partes es bastante complicada y que aun las fuerzas que se rebelan contra el todo en muchas situaciones todavía están moldeadas y dominadas por él.²⁴ En nuestra opinión es ésta la razón por la cual los movimientos que tratan de superar la enajenación humana, que hemos descrito, no cumplen su promesa. Fracasas porque se concentran en aspectos aislados de la enajenación y no los ven como partes interrelacionadas de una tendencia que domina la sociedad contemporánea.

Respetamos la genuina preocupación que inspira la búsqueda de remedios para aspectos especiales del problema de la enajenación, los intentos de iniciar un renacimiento religioso, de reorientar el pensamiento filosófico, de mejorar los métodos educacionales, y de estimular una mayor participación en los problemas sociales y políticos de nuestras comunidades. Pero no podemos ignorar el hecho, que hemos encontrado una y otra vez en nuestra descripción de estos intentos, de que no tocan la estructura de la enajenación humana en la sociedad. Preocupados en superar algunos aspectos particulares de la enajenación, han sido víctimas de las mismas fuerzas que se habían propuesto liquidar.

Por mucho que los sociólogos se opongan al concepto de “la totalidad social”, existe entre ellos una creciente conciencia de que las abstracciones aisladas centradas en torno al hombre económico, al hombre político, al hombre religioso, etc., son básicamente vanas. El importante libro de Robert S. Lynd, *Knowledge for what?* es una expresión del pronunciado descontento contra un procedimiento que desmembra la existencia y la actividad del hombre en una cantidad de secciones al parecer separadas. Existe ahora un mayor reconocimiento del hecho de que la comprensión del hombre exige considerarlo como un todo, que los problemas sociales deben ser vistos no como una “mezcla de detalles” sino como “partes recíprocamente activas dentro de un todo”. En el campo de la criminología, por ejemplo, varios libros recientes han mostrado lo inadecuado

cuado de los intentos de atribuir el crimen solamente a patologías específicas —personales o sociales— en vez de examinar sus causas en los fundamentos de la sociedad.²⁵ El problema de la enajenación también, creemos, sólo puede captarse adecuadamente cuando es comprendido como una parte de la situación social considerada como un todo.

Conseguir una perspectiva de conjunto de los problemas sociales no es tarea fácil. Hasta ahora la mayoría de los sociólogos no han hecho poco más que rendirle un homenaje de dientes para afuera. No están dispuestos todavía a abandonar el método fragmentario que trata de aislar los factores económicos, políticos, religiosos, sexuales, etc., de desdoblarse los fenómenos sociales bajo estudio en una gran cantidad de subdivisiones —un procedimiento que, en las palabras de Marx, muestra cuán difícil es para los hombres de ciencia superar los moldes del pensar enajenado. Estaría mal, sin embargo, culpar a los intelectuales como personas, puesto que están, como puntualiza Lynd, “profundamente dedicados por su preparación y por la necesidad de seguridad y promoción, a los conceptos, problemas y estructura teórica oficialmente aceptados en (sus) ciencias”.²⁶

Este método fragmentario de abarcar el problema implica en la práctica el evitar cambios amplios. Los sociólogos, como puntualiza Lynd, “aunque se sometan a la tensión y al riesgo de la novedad en una dirección dada... tienden a mantener todo lo demás, lo más estabilizado posible”.²⁷ Esta resistencia a aceptar cambios no está confinada a quienes trabajan en la soledad de sus estudios preocupados de encontrar métodos de investigación fidedignos y refinados. Está basada en temores que nos afectan a todos y que a menudo nos impiden vislumbrar la dirección en que se mueve nuestra sociedad. Este hecho puede ser la razón por la cual muchos científicos sociales, y muchos legos, no han llegado hasta ahora a un examen imparcial y de este modo, a una crítica genuina de los puntos de vista sustentados por Marx y Tönnies sobre la enajenación. Intuyen que una tesis que describe la enajenación del hombre contemporáneo como un producto de la estructura y dirección básica de la sociedad moderna insinúa una conclusión perturbadora. No existe ningún atajo en nuestra lucha contra las fuerzas de la enajenación. Si realmente deseamos vencerlas, debemos aceptar la tarea

de luchar por un nuevo fundamento de la sociedad, por el desarrollo de instituciones económicas y sociales que ya no estén dominadas por la estructura mercantil. Sea que creamos con Marx que el logro de este objetivo requerirá la nacionalización de los medios de producción, o sea que consideremos con Tönnies que el crecimiento de las empresas cooperativas (como las de los países escandinavos e Israel) será el fundamento de una nueva sociedad, en cualquiera de estos casos, el cambio tendrá que afectar las mismas raíces de nuestro sistema social.²⁸

Subrayar la necesidad de tal transformación no significa abrigar la esperanza ingenua de que eliminará automáticamente y para siempre todas las fuerzas de la enajenación. Marx, es cierto, rechazó la pretensión de “superar la enajenación dentro del marco de la enajenación”, de superar la enajenación dentro de una sociedad que gira en torno a relaciones mercantiles. De un modo similar Tönnies consideró imposible revivir a la *Gemeinschaft* dentro de una sociedad moldeada por las fuerzas de la *Gesellschaft*. Pero derivar de estas declaraciones negativas, la tesis de que la enajenación desaparecerá *necesariamente* después de haberse cambiado la estructura de la sociedad, sería formular un *non sequitur*. Marx y Tönnies, como hemos visto, distaban mucho por cierto, de sacar tal conclusión. Las instituciones socioeconómicas que ellos vislumbraron como el fundamento de la sociedad futura, fueron para ellos sólo una *condición* para poner en jaque las tendencias hacia la enajenación, un punto de apoyo desde el cual podía emprenderse la lucha.²⁹

La reciente historia de Hungría y de otros países de Europa oriental ofrece trágicos ejemplos para advertirnos que un orden social que ya no está dirigido por el predominio de la producción de mercancías, bien puede caer víctima de las fuerzas de la enajenación. Pero malo como sería dar poca importancia o ignorar estas torvas experiencias, sería igualmente malo ignorar la lección de la historia de que cambios básicos requieren más que unas pocas décadas antes de poder producir sus efectos positivos. Siglos de ensayos y errores siguieron al surgimiento del mundo cristiano y a su lucha contra las civilizaciones paganas de tiempos antiguos. Largos períodos de sufrimiento debieron soportarse antes de que las fuerzas que atacaban al régimen feudal y al sistema gremial de

la Edad Media pudieran producir una economía de libre mercado y una sociedad basada en los derechos del individuo. Sólo los neos esperarán que el surgimiento de un orden social que ya no esté basado en la estructura mercantil, pueda producir sus contribuciones a la lucha contra la enajenación del hombre, sin someterlo a largos períodos de agonía y dolor.

Esta declaración parece fortalecer la posición de quienes aconsejan contra la transformación social que ha sido analizada en estas páginas. ¿Por qué habríamos de aceptar, preguntarán, toda la angustia que acompaña a un cambio fundamental de nuestras instituciones sociales, si aun un orden social que ya no está basado en la producción mercantil no ofrece ninguna certeza, sino solamente una probabilidad de realizar el sueño humano de escapar del estado de extrañación? Esta manera de razonar tendrá una fuerte atracción. Los individuos, lo mismo que las sociedades, están asediados por profundos temores cuando se enfrentan a la necesidad de un cambio básico. La mayoría de nosotros preferimos apegarnos al viejo y bien conocido estado de cosas. Antes preferiríamos soportar sus imperfecciones ya familiares que lanzarnos a un nuevo comienzo aventurado con promesas inciertas y realizables sólo a un costo muy alto. El mantenimiento de esta actitud es un hecho que ningún pensamiento esperanzado puede refutar con argumentos. Pero tomarla en cuenta no significa ignorar la alternativa que está surgiendo para quienes creen que debemos abordar el problema de la enajenación: o nos atrevemos a aceptar el riesgo y luchamos por una nueva etapa de la historia humana en la que el hombre, aunque no supere todas las fases de la enajenación, tendrá por lo menos una posibilidad de luchar contra las fases económicas y sociales; o retrocedemos ante los peligros que una transformación del orden social puede engendrar.* Si elegimos esta última ruta debemos resignarnos a vivir en un mundo en que las tendencias que separan al hombre de sus semejantes, de la vida que le rodea, y aun de sí mismo, continuarán sin merma. La oposición a esta extrañación no resultará más que una protesta vacía; y en el mejor de los casos se encontrarán remedios que no afrontarán las fuerzas de la enajenación sino que curarán sólo algunas de las heridas que ellas nos infligen.

NOTAS

NOTAS AL CAPITULO I

¹ La importancia de Simmel para la sociología actual ha sido descrita por Nicholas J. Spykman en *The Social Theory of Georg Simmel* (La Teoría Social de Georg Simmel). Véase también el artículo de Rudolf Heberle "The Sociology of Georg Simmel: The Forms of Social Interaction" (La Sociología de Georg Simmel: Las formas de interacción social). La influencia de Simmel se muestra en el reciente libro de Lewis Coser *The Functions of Social Conflict* (Las funciones del conflicto social). En años pasados la casa editorial Free Press ha publicado gran parte de las obras sociológicas de Simmel en traducción inglesa. Los títulos aparecen en la bibliografía a continuación de estas notas.

² Georg Simmel, *Die Religion* (La Religión) esp. pp. 28-29.

³ *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript* (Las postdatas no científicas concluyentes de Kierkegaard) pp. 281, 319, 177. Feuerbach, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (Principios de la filosofía del futuro) sección 51. Al seleccionar las declaraciones de Feuerbach y Kierkegaard nos hemos guiado por el artículo de Paul Tillich "Existential Philosophy" (Filosofía existencial) con cuyo ensayo estamos endeudados en muchos sentidos.

⁴ Ludwig Binswanger, *Ausgewählte Vorträge & Aufsätze* (Conferencias y composiciones selectas), p. 15.

⁵ Jean-Paul Sartre, "La République du Silence" *Situations III* (La república del silencio) pp. 498-499.

⁶ José Ortega y Gasset, *History As A System*, p. 213, también p. 216. (*La Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.)

⁷ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* (El Ser y la Nada), pp. 515, 111.

⁸ La introducción de Werner Brock al libro *Existence and Being* (Existencia y Ser) de Martin Heidegger, p. 56. Este libro contiene la traducción inglesa de cuatro ensayos de Heidegger.

⁹ La introducción al libro de Simmel *Philosophische Kultur* (Cultura filosófica) ofrece un ejemplo de esta actitud. Aquí Simmel expresa que el hombre, pese a todos sus esfuerzos, no ha encontrado todavía la solución de muchos problemas que le han preocupado por miles de años. Simmel nos urge, sin embargo, a no desanimarnos y nos invita a ponderar el sentido de la siguiente fábula: En su lecho de muerte un campesino revela a sus hijos que en los campos pertenecientes a la familia hay enterrado un tesoro de gran valor. Al regreso del sepelio del padre, los hijos empiezan a cavar la tierra. Cavan en vano. El tesoro queda oculto. Sólo al año siguiente, cuando se dan cuenta que como resultado de sus arduos y al parecer fútiles esfuerzos, el suelo se ha enriquecido y rinde una triple cosecha de frutos, comprenden lo que el padre quería decir cuando insinuó una fortuna escondida. De acuerdo con Simmel, la fábula simboliza la tarea de la mente humana. Debemos continuar buscando soluciones, aunque el tesoro nunca pueda descubrirse y aunque no existiera tesoro alguno. Pues sólo arando el suelo en que puede crecer el conocimiento y la sabiduría logrará colmar sus anhelos la mente humana y obtener el enriquecimiento que está destinada a alcanzar.

¹⁰ Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus* (Sobre el humanismo), p. 27. Rainer María Rilke, "Herbsttag" (Día otoñal).

¹¹ Del poema "Die grosse Nacht" (La gran noche). Bollnow se refiere a este y a otros poemas de Rilke para mostrar el nexo entre la obra del poeta y algunas de las ideas centrales de la filosofía existencial. Ver su *Existenzphilosophie* (Filosofía existencial), pp. 39-40.

¹² *The Love Letters of Phyllis McGinley* (Las cartas de amor de Phyllis McGinley). p. 37.

¹³ La carta escrita por Kafka el 16 de diciembre de 1911, es mencionada en el libro de Erich Heller *The Disinherited Mind* (La mente desheredada), p. 157.

¹⁴ Thomas Wolfe, "The Return of the Prodigal" (El regreso del pródigo), p. 120.

¹⁵ Arthur Miller, *Death of a Salesman* (La muerte de un viajante), pp. 65, 56, 64, 135, 119, 120.

NOTAS AL CAPITULO II

¹ Romano Guardini. *Die Macht* (El Poder), p. 10.

² Este desarrollo es uno de los temas principales del libro de Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (La Ciudad de Dios del Siglo XVIII) especialmente de los capítulos "Climates of Opinion" ("Climas de Opinión") y "The Laws of Nature and of Nature's God" ("De las leyes naturales y del Dios de la naturaleza"). Véase también de Alfred Meusel, *Untersuchungen über das Erkenntnisobjekt bei Marx* (Investigaciones acerca del objeto cognoscitivo en Marx), pp. 95-96.

³ Gottfried Traub, *Ethik und Kapitalismus* (Ética y capitalismo), pp. 91, 75, 92, 90. Para un análisis de las ideas de Traub y de las cambiantes actitudes hacia la tecnología véase Hans Freyer, *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts* (La valorización de la economía en el pensamiento filosófico del siglo XIX), esp. capítulo IX.

⁴ E. J. Hobsbawm en su artículo "The Machine Breakers" (Los rompedores de máquinas) examina el alcance y el impacto de estos motines. Véase también F. O. Darvall, *Popular Disturbances and Public Order in Regency England* (Disturbios populares y orden público en la Inglaterra del tiempo de la Regencia). De obras anteriores que tratan de estos acontecimientos mencionamos: G. von Schulze-Gaevernitz, *Social Peace. A Study of the Trade Union Movement in England* (Paz social. Un estudio sobre el movimiento sindicalista en Inglaterra), capítulo V, "Class Warfare" (Lucha de clases); Werner Sombart, *Socialism and the Social Movement* (El socialismo y el movimiento social), Parte II, capítulo I, "The Early History of the Social Movement" (Los comienzos del movimiento social); Sidney y Beatrice Webb, *Industrial Democracy* (Democracia industrial), capítulo VIII, "New Processes and Machinery" (Nuevos procedimientos y maquinaria). De valor todavía como una interpretación del carácter económico y social del período es *Lectures on the Industrial Revolution in England* (Conferencias sobre la revolución industrial en Inglaterra) de Arnold Toynbee, especialmente el capítulo VIII, "The Chief Features of the Revolution" (Las principales características de la revolución) y el capítulo IX, "The Growth of Pauperism" (El aumento del pauperismo) y la alocución de 1881, "Industry and Democracy" (Industria y democracia) incluida en la segunda parte del libro. Este discurso ha sido omitido en la edición en rústica por la editorial Beacon Press de 1956. Material importante sobre las condiciones durante la revolución industrial puede encontrarse también en el artículo de E. J. Hobsbawm "The British Standard of Living 1790-1850" (El standard de vida británico de 1790-1850), y en el libro de Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (Estudios sobre el desarrollo del capitalismo), capítulo VII, "The Industrial

Revolution and the Nineteenth Century” (La revolución industrial y el siglo XIX).

⁵ Véase Marx, *El Capital*, traducción de W. Roces, México, F.C.E., 1959, tomo I, cap. XIII sección IV, 5, “Lucha entre el obrero y la máquina” pp. 354-363. Veblen y otros escritores han mostrado que aún en nuestra actual economía la aplicación de nuevos recursos tecnológicos encuentra ocasionalmente cierta resistencia por parte de algunos grupos que creen que los métodos de producción recientemente desarrollados están en conflicto con sus intereses creados. Véase Thorstein Veblen *The Vested Interests and the State of the Industrial Arts* (Los intereses creados y el estado de las artes industriales), especialmente el capítulo V, “The Vested Interests” (Los intereses creados), pp. 93-94; *The Instinct of Workmanship and the State of Industrial Arts* (El impulso hacia la mano de obra y el estado de las artes industriales), especialmente cap. VII, “The Machine Industry” (La industria mecánica), pp. 344 y siguientes; *The Engineers and the Price System* (Los ingenieros y el sistema de precios), especialmente los tres primeros capítulos, “On the Nature and Uses of Sabotage” (Sobre la naturaleza y los usos del sabotaje), “The Industrial System and the Captains of Industry” (El sistema industrial y los capitanes de la industria), y “The Captains of Finance and the Engineers” (Los capitanes de las finanzas y los ingenieros). Véase también el estudio, *Technological Trends and National Policy* (Tendencias tecnológicas y política nacional) emitido por el National Resources Committee (Comité Nacional de Recursos) Parte I, sección IV, pp. 39-66, “Resistances to the Adoption of Technological Innovations” (Resistencias a la adopción de innovaciones tecnológicas).

⁶ El primero de estos títulos se encuentra en la bibliografía bajo *Rencontres Internationales de Genève 1947*; el segundo, bajo Georges Gurvitch (editor); el tercero, bajo Romano Guardini.

⁷ Max Weber habló de esta pérdida, de “la eliminación de la magia (del mundo)”, como de un proceso que tiene lugar a lo largo de toda la historia y especialmente en el mundo moderno. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Luis Segaz L., Madrid, Revista de Derecho Privado, 1955. p. 141. Este aspecto del desarrollo tecnológico ha sido analizado por Herbert Marcuse en su magistral artículo “Some Social Implications of Modern Technology” (Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna). Véase especialmente pp. 420-421. Nuestra descripción debe mucho a la disertación de Marcuse.

⁸ Romano Guardini, *Die Macht* (El Poder), p. 55.

¹ *The World of Yesterday* (El mundo de ayer), cap. XVI, "The Agony of Peace" (La agonía de la paz), pp. 412, 411.

² Samuel A. Stouffer, *Communism, Conformity, and Civil Liberties. A Cross-Section of the Nation Speaks its Mind* (Comunismo, conformismo y libertades civiles. Una sección transversal de la nación da su opinión). Véase el capítulo III, "Is There a National Anxiety Neurosis?" (¿Existe una neurosis nacional de angustia?), p. 59. La revista *Look*, que publicó un extracto del libro antes de su publicación, llamó el proyecto "una de las más profundas encuestas a la opinión pública que jamás se haya realizado en los Estados Unidos". Véase revista *Look*, 22 de marzo de 1955, pp. 25 y siguientes.

³ De Max Weber: *Essays in Sociology* (Ensayos de sociología), cap. IV, "Politics as a Vocation" especialmente pp. 125-126. (Hay traducción española: *Como vocación, la política*, México, *Revista de Ciencias políticas y sociales*, Nos. 16 y 17, 1959, p. 473. Traducción de Enrique González Pedrero.)

⁴ Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos, Madrid, *Revista de Occidente*, 1953, p. 81.

⁵ *New York Times*, 11 de marzo de 1955.

⁶ *New York Herald Tribune*, 22 de agosto de 1954.

⁷ Para una excelente descripción del papel desempeñado por esta suposición y su actitud "mitigante" inherente a las ciencias sociales y especialmente a mucho del actual trabajo de investigación sobre problemas económicos véase Robert S. Lynd, *Knowledge For What?* (¿Conocimiento para qué?), capítulo IV, "The Social Sciences As Tools" (Las ciencias sociales como instrumentos), especialmente pp. 119, 144 y siguientes.

⁸ Malcolm Cowley, *The Literary Situation* (La situación literaria), p. 83.

⁹ Stouffer, *Communism, Conformity, and Civil Liberties* (Comunismo, conformismo y libertades civiles), p. 59-60, 73. El movimiento de lo público a lo privado no está confinado a los Estados Unidos. Helmut Schelsky, un sociólogo de Alemania Occidental, lo describe como básico para la perspectiva de la juventud alemana, a la que describe como respondiendo al llamado a participar en las organizaciones públicas, o aún en grupos juveniles,

con la respuesta indiferente "ohne uns" (sin nosotros). Para caracterizar esta actitud crea un atrevido neologismo "privatistisch", o sea una orientación hacia el "privatismo". Véase su comprensivo y muy discutido libro *Die Skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend* (La generación escéptica. Una sociología de la juventud alemana), especialmente pp. 91 y siguientes.

¹⁰ *The New York Times Magazine*, 9 de agosto de 1953.

NOTAS AL CAPITULO IV

¹ Entre las recientes disertaciones que expresan escepticismo hacia el método cuantitativo mencionamos a las siguientes: François Bourricaud, "Sur la Prédominance de l'Analyse Microscopique dans la Sociologie Américaine Contemporaine" (Sobre el predominio del análisis microscópico en la sociología americana contemporánea); S. M. Lipset y R. Bendix, "Social Status and Social Structure: A Reexamination of Data and Interpretations" (Posición social y estructura social: reexamen de datos e interpretaciones); Bernard Rosenberg y Norman D. Humphrey, "The Secondary Nature of the Primary Group" (La naturaleza secundaria del grupo primario). Para el punto de vista que acepta en principio el método cuantitativo pero que reconoce la necesidad de autocrítica, véase el discurso presidencial de Samuel A. Stouffer "Measurement in Sociology" ("La medición en sociología") pronunciado en la asamblea de 1953 de la Sociedad Americana de Sociología.

² Remitimos al lector especialmente a los siguientes libros y disertaciones: Christopher Dawson, "Sociology as a Science" (La sociología como ciencia); Robert S. Lynd, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture* (¿Conocimiento para qué? El lugar de las ciencias sociales en la cultura americana); Jules Monnerot, *Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses* (Los hechos sociales no son objetos); Thomas Humphrey Marshall, *Sociology at the Crossroads* (La sociología en la encrucijada); Behice Boran "Sociology in Retrospect" (La sociología en retrospectiva); Robert Redfield, "The Art of Social Science" (El arte de las ciencias sociales); Edward Shils: *The Present State of American Sociology* (El estado actual de la sociología americana); Reinhard Bendix, *Social Science and the Distrust of Reason* (Las ciencias sociales y la desconfianza en la razón); Herbert Blumer, "What is Wrong with Social Theory?" (¿Qué ha pasado con la teoría social?); Howard Becker, "Vitalizing Sociological Theory" (Revitalización de la teoría sociológica); Florian Zna-

niecki, "Basic Problems of Contemporary Sociology" (Problemas fundamentales de la sociología contemporánea).

³ Florian Znaniecki, "Basic Problems of Contemporary Sociology" (Problemas fundamentales de la sociología contemporánea), p. 520. El descontento con la situación descrita por Znaniecki ha estimulado algunos esfuerzos recientes por integrar el análisis estructural y funcional de los fenómenos sociales. El más significativo de estos intentos se encuentra en la labor emprendida por Talcott Parsons y su escuela. Véase especialmente Talcott Parsons & Edward A. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Hacia una teoría general de la acción); Parsons, *The Social System* (El sistema social); Parsons, *Essays in Sociological Theory* (Ensayos sobre la teoría sociológica); M. J. Levy, Jr., *The Structure of Society* (La estructura de la sociedad). Si el método de abarcar el problema sostenido por Parsons y sus partidarios puede ser considerado satisfactorio es todavía una cuestión de controversia. Las pretensiones de esta escuela han sido desafiadas recientemente por un número de sociólogos americanos y europeos, entre los cuales mencionamos a los siguientes: Barrington Moore, Jr., "The New Scholasticism and the Study of Politics" (El nuevo escolasticismo y el estudio de la política), especialmente pp. 100 y siguientes; Barrington Moore, Jr., "Strategy in Social Science" (Estrategia en las ciencias sociales), esp. pp. 125 y siguientes; G. E. Swanson, "The Approach to a General Theory of Action by Parsons & Shils" (La aproximación a una teoría general de la acción por Parsons & Shils); Alain Touraine, "Review of Parsons & Shils" (Una crítica de Parsons & Shils); Wayne Hield, "The Study of Change in Social Science" (El estudio del cambio de las ciencias sociales); David Lockwood, "Some Remarks on 'The Social System'" (Algunas observaciones acerca de 'El sistema social'); Ralf Dahrendorf, "Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis" (Más allá de la utopía: Hacia una reorientación del análisis sociológico). Bernard Barber da una apreciación crítica de algunas objeciones a los conceptos de Parsons en su artículo "Structural-Functional Analysis" (Análisis estructural-funcional).

Otro intento por desarrollar una teoría acerca de la relación entre la estructura y función de la sociedad ha sido presentado por Joyce O. Hertzler en su libro *Society in Action. A Study of Basic Social Processes* (La sociedad en acción. Un estudio de los procesos sociales fundamentales). A esta obra se ha dedicado una atención considerablemente menor en la reciente bibliografía sociológica que a las contribuciones de Parsons y sus partidarios.

⁴ La incapacidad por parte de los eruditos eminentes de enfocar a la sociedad contemporánea como un todo en la perspectiva del cambio ha sido descrita por Paul M. Sweezy en su artículo "Toynbee's Universal History" (La historia universal de Toynbee).

⁵ Tönnies presentó un bosquejo de su libro en 1881, cuando se le nombró miembro del Departamento de Filosofía de la Universidad de Kiel. Después de su publicación, en 1887, entre los pocos que expresaron reconocimiento se contaron los filósofos Harald Höffding, Paul Barth, y Friedrich Paulsen, y los economistas Adolph Wagner y Gustav Schmoller. Una de las primeras reseñas norteamericanas apareció en 1897, en el segundo tomo del *American Journal of Sociology*. El autor, Dr. O. Thon, se volvió en contra del ánimo de desesperación que creía discernir en los conceptos de Tönnies pero reconoció que el libro "debe contarse entre los más profundos y sugestivos de todos los tiempos".

Una traducción inglesa apareció en 1941, bajo el título de *Fundamental Concepts of Sociology (Gemeinschaft und Gesellschaft)* traducido y ampliado por Charles P. Loomis (citado posteriormente como *Fundamental Concepts*). Otra edición se publicó en 1957. La valiosa introducción de Loomis hace una descripción de la personalidad y obra de Tönnies. Su introducción ha sido ampliada en la edición de 1957. Incluye una sección de John C. McKinney, en colaboración con Loomis, que relaciona *Gemeinschaft und Gesellschaft* con tipologías desarrolladas por autores como Durkheim, Cooley, Redfield, Becker, Sorokin, Weber, y Parsons. Describe también un intento de aplicar las categorías y clasificaciones de Tönnies, de manera modificada, al estudio de las comunidades rurales en Costa Rica.

⁶ Tönnies, *Fundamental Concepts*, p. 74 (edición de 1957, p. 65).

⁷ Tönnies, *Fundamental Concepts*, pp. 74, 88 (ed. de 1957, pp. 65, 77).

⁸ Véase Morris Janowitz, *The Community Press in an Urban Setting* (La prensa comunal en un medio ambiente urbano), especialmente p. 17; Daniel Bell, "The Theory of Mass Society. A Critique" (La teoría de la sociedad de masas. Una crítica); Edward A. Shils "Daydreams and Nightmares; Reflections on the Criticism of Mass Culture" (Ensueños y pesadillas: reflexiones sobre la crítica a la cultura de masas), especialmente p. 599; Edward A. Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. Some Particular Observations on the Relationship of Sociological Research and Theory" (Vínculos primordiales, personales, sagrados y civiles. Algunas observaciones sobre la relación entre la investigación y la teoría sociológica), especialmente pp. 131-133. Bell dice: "Existen hoy en los

Estados Unidos, al menos 200.000 organizaciones, asociaciones, clubes, sociedades, logias, y hermandades voluntarias con una afiliación adicional (pero obviamente yuxtapuesta) cerca de los ochenta millones de hombres y mujeres.” (p. 80). Sin embargo, la noción generalizada de que los norteamericanos son una nación de afiliados es, según los estudios recientes, una generalización que no admite un examen minucioso. Véase, por ejemplo, Charles R. Wright y Herbert H. Hyman “Voluntary Association Memberships of American Adults: Evidence from National Sample Surveys” (La afiliación voluntaria a asociaciones de americanos adultos: Evidencia de escrutinios-muestra nacionales).

⁹ Tönnies, *Fundamental Concepts*, p. 15, nota 1 (edición de 1957, p. 284 nota 1); p. 119 (ed. de 1957, p. 103).

¹⁰ J. A. Hobson, *Work and Wealth* (Trabajo y riqueza), pp. 25-26.

¹¹ Tönnies, *Fundamental Concepts*, p. 186 (edición de 1957, p. 162).

¹² Tönnies, *Vida y doctrina de Thomas Hobbes*. Traducción de E. Imaz Revista de Occidente, pp. 300-301. Madrid.

¹³ David Riesman, *The Lonely Crowd* (La multitud solitaria), p. 14.

¹⁴ Herald Höffding, *Mindre Arbejder*, pp. 142-157, especialmente p. 144.

¹⁵ Georg Lukács, *El asalto a la razón*, trad. de W. Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 476, ss. Georg Lukács, “Die Deutsche Soziologie vor dem ersten Weltkrieg” (La sociedad alemana anterior a la primera guerra mundial), p. 480.

¹⁶ Tönnies, *Fundamental Concepts*, pp. 194-195, nota 1. (Edición de 1957, pp. 169-170, nota 1.) Hemos modificado levemente la traducción de Loomis.

¹⁷ Tönnies, “Zur Einleitung in die Soziologie”, pp. 65-74, especialmente p. 71. En una nota marginal a la declaración citada en el texto Tönnies observa que se siente orgulloso de haberse referido a la importancia de los conceptos marxistas cuando escribió *Gemeinschaft und Gesellschaft*, “ya en 1887 era todavía algo inaudito reconocer o hacer una mención especial del significado de Marx para la teoría sociológica”.

¹⁸ Véase el prefacio de la primera edición de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, reimpresso en *Soziologische Studien und Kritiken*, Erste Sammlung (Estudios y críticas sociológicas, primera recopilación), p. 43.

¹⁹ Tönnies, *Marx. Leben und Lehre* (Marx. Su vida y enseñanza), pp. X., 145.

²⁰ Tönnies, *Principios de Sociología*, Traduc. de V. Llorens, México, F.C.E., 1942, especialmente pp. 302-03; Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Contribución a la crítica de la economía política), p. 11. Véase también Rudolf Heberle, "The Sociological System of Ferdinand Tönnies" (El sistema sociológico de Ferdinand Tönnies), pp. 227-248, esp. p. 241. Heberle subraya que para Tönnies "la interpretación económica de la historia fue un útil recurso analítico pero no la última palabra en sabiduría". Véase además Albert Salomon: "In Memoriam Ferdinand Tönnies (1855-1936)". Después de haber descrito la afinidad entre los conceptos de Marx y Tönnies, Salomon agrega: "Esta concordancia con las ideas fundamentales de Marx, no convierte, empero, a Tönnies en un marxista." (p. 355).

²¹ Tönnies, "Sozialreform ehedem und heute" (La reforma social antaño y hoy), pp. 664-665. También su "Autobiographical Sketch" (Esbozo autobiográfico), esp. p. 231 y su prefacio a la tercera edición de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, en su *Soziologische Studien und Kritiken*, Erste Sammlung, pp. 63-64.

²² Tönnies, *Das Eigentum* (La Propiedad) p. 12. Tönnies escribió este estudio bajo la impresión del plebiscito celebrado en Alemania durante la República de Weimar para decidir la cuestión de la expropiación de los príncipes alemanes, destronados en noviembre de 1918. Tönnies expresó sus puntos de vista sobre la base histórica y social de la propiedad privada en muchos de sus escritos. Véase por ejemplo, *Principios de sociología* pp. 176-185; y "Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19 Jahrhundert" (Desarrollo de la sociología en la Alemania del siglo XIX), esp., pp. 95 y siguientes.

²³ Los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 fueron publicados por primera vez en 1932 en la Marx-Engels *Gesamtausgabe* (Edición completa); y durante el mismo año en una recopilación de los escritos iniciales de Marx y Engels sobre el materialismo histórico compilada por S. Landshut y J. P. Mayer. En 1950 apareció otra edición de los *Manuscritos* bajo el título *Nationalökonomie und Philosophie* (Economía política y filosofía) con un ensayo introductorio de Erich Thier. Hasta hace poco sólo partes de los *Manuscritos económico-filosóficos* habían sido traducidos al inglés. Véase folleto mimeografiado *Selected essays from the Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte* (Ensayos selectos de los manuscritos económico-filosóficos) traducido por Ria Stone, New York, 1947. Véase también *Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Karl Marx. Escritos selectos sobre sociología y filosofía social) editado

por T. B. Bottomore y Maximilien Rubel, especialmente Parte III, sección 4 y Parte V.

Los *Oekonomische Studien* (Estudios económicos) de 1844 y 1845 fueron publicados por primera vez en 1932 en la Marx-Engels *Gesamtausgabe*. Consisten principalmente de extractos anotados de una gran cantidad de escritos de economistas ingleses, franceses y alemanes y no han sido traducidos aún.

²⁴ Marx, *Oekonomische Studien* (Estudios económicos) pp. 536-544; Marx, "Sobre la cuestión judía" en *La Sagrada Familia* (y otros escritos filosóficos de la primera época), traducción de Wenceslao Roces, México, Grijalbo 1959, p. 25.

²⁵ Marx, "Sobre la cuestión judía", pp. 25-28, 55. Véase también Marx, "Kritik des Hegelschen Staatsrechts" (Crítica del derecho estatal hegeliano), pp. 436, 497; *La miseria de la filosofía*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, sin fecha, pp. 71-72; carta de Marx a Ruge, mayo de 1843, p. 561. El uso hecho por Marx de los términos *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* en su carta a Ruge anticipa la distinción que posteriormente hiciera Tönnies.

²⁶ F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament* (El existencialismo y el predicamento moderno), p. 12. En su reciente artículo "Alienation and Community" (Enajenación y comunidad) Charles Taylor ha señalado la importancia central del concepto de enajenación en la obra de Marx y la tendencia de muchos de sus adherentes a ignorar el significado de esta idea. Muchos de los puntos de Taylor son corroborados e ilustrados en el ensayo de Stuart Hall "A sense of Classlessness" (Un sentido de la carencia de clase). Deseamos referir al lector a estas valiosas contribuciones, aparecidas después de la conclusión de nuestro manuscrito.

²⁷ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, traducción de W. Roces en *Escritos económicos varios*. México, Grijalbo, 1962, pp. 119-120. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Postdata no científica concluyente), pp. 278-279.

²⁸ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 100; Marx, *Oekonomische Studien*, p. 536. En las páginas siguientes discutimos sólo uno de los aspectos cardinales de la teoría marxista de enajenación —el impacto de la estructura mercantil. Empero él atribuyó la enajenación también a la división del trabajo y al poder del estado, dos fuerzas sociales que consideraba estrechamente relacionadas con la producción mercantil, especialmente en el mundo moderno. Véase el comprehensivo resumen del concepto de

Marx sobre la enajenación que Stanley W. Moore da en su libro *The Critique of Capitalist Democracy* (La crítica de la democracia capitalista), especialmente pp. 124 y siguientes.

²⁹ Marx, *El Capital*, trad. de W. Rocés. México, F.C.E., 1959, tomo I, p. 5. Sobre el papel de las mercancías véase también Marx, *Teoría de la plusvalía*, trad. de W. Rocés, México, F.C.E. 1945; John R. Commons, el erudito autor americano cuya labor contribuyó tanto al entendimiento del significado económico y social de las instituciones legales, dijo: "... la transición en el significado de la propiedad del valor útil al valor comercial de las cosas, y en consecuencia, del poder productor que aumenta los valores útiles al de negociación que aumenta los valores de intercambio, es más que una transición un cambio fundamental". *Legal Foundations of Capitalism* (Fundamentos legales del capitalismo), p. 21.

³⁰ Véase Marx, *El Capital*, tomo 1, pp. 37-38; Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Contribución a la crítica de la economía política), p. 53. Compárese la observación de Cammons: "El cambio (del valor de uso y el valor de cambio) al principio no fue importante cuando el comercio fue pequeño y débil, adquiere importancia cuando el capitalismo rige al mundo". *Legal Foundations of Capitalism* (Fundamentos legales del capitalismo), p. 21.

El destacado psicólogo Erich Fromm, ha insistido en el gran impacto de la mercancía en las estructuras emocionales del hombre moderno. Véase la sección "La orientación mercantil" en su libro *Ética y psicoanálisis*, traducción de H. F. Morck, por R. de la Fuente, México, F.C.E. 1957, p. 76. Fromm comprueba correctamente que "la orientación mercantil se desarrolló como una orientación predominante únicamente en la era moderna". Al subrayar este hecho se refiere a Karl Polanyi, quien describió la diferencia entre la moderna economía de mercado y los actos individuales de trueque que "son comunes en casi todos los tipos de sociedad primitiva, pero... son considerados como incidentales ya que no abastecen las necesidades de la vida". Véase Karl Polanyi, *The Great Transformation* p. 61. Para la crítica de Fromm a las teorías de Marx, véase su libro *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Trad. de Florentino M. Torner. México, F.C.E. 1958. pp. 205-223.

³¹ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* pp. 89-91; Marx, *Oekonomische Studien*, p. 545.

³² Marx y Engels "El manifiesto comunista", en *Obras escogidas de Marx y Engels* (2 T.) Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1951. Sección I; p. 27; Marx, *Oekonomische Studien*, p. 545.

³³ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* p. 92.

³⁴ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* p. 91

³⁵ Marx, *El Capital*, tomo I p. 128; Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 63. Véase también Marx, *La miseria de la filosofía* p. 48, donde Marx puntualiza que la única cosa considerada en el trabajo capitalista es el tiempo, es decir, el número de horas por las cuales debe pagarse al trabajador. "El tiempo lo es todo, el hombre no es nada; es, a lo sumo, la cristalización del tiempo".

³⁶ Marx, *El Capital*, tomo I, p. 293.

³⁷ Marx, *El Capital*, tomo I, pp. 349-50, 288.

³⁸ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* pp. 67-68.

³⁹ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* pp. 65-66.

⁴⁰ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* pp. 64-67.

⁴¹ Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* p. 73

⁴² El texto de la Ley Clayton puede encontrarse en *Documents of American History* (Documentos de la Historia Americana), editado por Henry Steele Commager, tomo II. El texto del Tratado de Versalles se halla en *Supplement to the American Journal of International Law* (Suplemento a la Revista Americana de Derecho Internacional). Vol. 13, número 3, de julio 1919: *Official Documents* (Documentos oficiales), p. 375.

⁴³ Emil Lederer y Jakob Marschak, "Die Klassen auf dem Arbeitsmarkt und ihre Organisationen" (Las clases en el mercado del trabajo y sus organizaciones), esp. p. 112; W. V. Owen, *Labor Problems* (Problemas laborales), p. 31.

La protesta contra esta actitud hacia el trabajo fue uno de los temas principales del movimiento de evangelización social. En una alocución pronunciada en 1886 el dignatario protestante Henry C. Potter se volvió en contra de "la falacia que bien puede ser lo bastante cierta en el dominio de la economía política, pero es esencialmente falsa en el dominio de la religión, *de que el trabajo y el obrero son por igual una mercancía* que se compra y se vende, que se emplea o que se descarta, que se paga a buen precio o se paga a precio insuficiente según lo decreta el mercado". *Christian Thought* (Pensamiento cristiano), cuarta serie, editado por Charles T. Deems, pp. 289 y siguientes. Para fuentes adicionales relativas a este aspecto del evangelio social véase Sidney Fine, *Laissez Faire and the Ge-*

neral Welfare-State. *A Study of Conflict in American Thought 1865-1901* (Laissez faire y el estado de bienestar general. Un estudio del conflicto en el pensamiento americano 1865-1901), capítulo VI, esp. p. 175; Charles Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915* (El advenimiento del evangelio social en el protestantismo americano 1865-1915), esp. capítulo V.

⁴⁴ Marx y Engels, *La Sagrada Familia*, p. 101. Véase también la nota del editor a la obra de Marx y Engels, *The German Ideology*, editado por R. Pascal, pp. 202-203.

⁴⁵ Marx, "Debatten über Pressfreiheit" (Debates sobre la libertad de prensa), pp. 222-223. La confianza de Mannheim en el papel de los intelectuales es compartida por muchos, incluso por algunos de sus oponentes. Charles Frankel, cuyo libro *The Case for Modern Man* (En defensa del hombre moderno) es altamente crítico de Mannheim, dice que "la única efectiva comunidad mundial que ahora existe es la comunidad de la ciencia" (p. 143). Estas palabras parecen menos describir condiciones reales que formular un objetivo deseable. Todavía vivimos en un mundo en que las divisiones entre quienes están dedicados a la búsqueda de la verdad son profundas. En raras ocasiones los eruditos se elevan por encima de los conflictos existentes entre las naciones y clases. A menudo se encuentran enredados en los choques entre diferentes escuelas del pensamiento. La comunicación entre ellos está trabada por terminologías arbitrariamente construidas inteligibles sólo a los iniciados. Para alcanzar la comunidad de que habla Frankel los intelectuales tendrían que lograr un grado de libertad exterior e interior del que todavía carecen penosamente.

⁴⁶ *Saturday Review*, 28 de julio de 1956. Una ilustración del "amarillismo" en la novela la constituye la historia de Mary McCarthy "Dottie Makes an Honest Woman of Herself" (Dottie se convierte en una mujer honesta). "Búscate un diafragma..." son las palabras con que empieza la historia; el joven que así aconseja a su nueva amiga agrega a modo de explicación: "Un anticonceptivo para mujeres, un tapón..." La revista *Partisan Review*, considerada a menudo representativa del clima intelectual del escritor norteamericano, publicó algunos meses después *Pull Down Vanity* (Abata la vanidad) de Leslie A. Fiedler, una historia que sobrepasa a la de Miss McCarthy en el uso del amarillismo.

⁴⁷ Este ejemplo es dado por Georg Lukács en su libro *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker* (Karl Marx y Friedrich Engels como historiadores literarios), pp. 210-211. Para una traducción inglesa de la pieza teatral de Schnitzler véase la bibliografía.

⁴⁸ Romano Guardini, *Die Macht* (El Poder), pp. 117-118.

⁴⁹ William Faulkner, *On privacy; The American Dream: What Happened to it?* (Sobre la intimidad; El sueño americano: ¿Qué le pasó?), pp. 35-37.

⁵⁰ Arthur Twining Hadley, *Economic Problems of Democracy* (Problemas económicos de la democracia), pp. 143-144.

NOTAS AL CAPITULO V

¹ Romano Guardini, *Die Macht* (El Poder), p. 55. Véase arriba el capítulo II, "Tecnología y enajenación", p. 42.

² Gunther Anders, *The World as Phantom and as Matrix* (El mundo como fantasma y como matriz), pp. 19, 22.

³ Id., p. 20.

⁴ Citado del *New York Times*, 7 de septiembre de 1956.

⁵ Elizabeth Ellis Hoyt, *Consumption in our Society* (El consumo en nuestra sociedad), pp. 301-302.

⁶ Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (La religión bíblica y la búsqueda de la realidad última), p. 55. El libro de Miguel de Unamuno *Del sentimiento trágico de la vida* (1912) no encontró una amplia resonancia durante las primeras décadas siguientes a su publicación, pero ahora ejerce una poderosa influencia en muchas partes del mundo.

⁷ Paul Tillich, *Der Mensch im Christentum und im Marxismus* (El hombre en el cristianismo y en el marxismo), pp. 13-14.

⁸ Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* (San Agustín, la antigüedad cristiana y la Edad Media); esp. pp. 1-7, 157-173.

⁹ Véase Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (Estudios sobre el desarrollo del capitalismo), capítulo III, esp. pp. 116-117.

¹⁰ Marc Bloch, *La Société Féodale. La Formation des Liens de Dépendance* (La sociedad feudal. La formación de los vínculos de dependencia), pp. 402-405; George G. Homans, *English Villagers of the Thirteenth Century* (Los aldeanos ingleses del siglo XIII), esp. pp. 268-269, 346-349. También Karl Marx, *El Capital*, tomo III, Cap. XLVII, Sección II "La renta en trabajo" pp. 731-35; Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, p. 36; P. Boissonnade, *Life and Work in Medieval Europe*

(*Fifth to Fifteenth Centuries*), (Vida y trabajo en la Europa medieval, siglos V-XV), pp. 117-332.

La descripción de Bloch no debe entenderse como un intento de idealizar la era feudal. El está muy consciente del hecho de que "el régimen feudal nunca dejó de contener una gran cantidad de represiones, violencias y abusos". Véase su artículo *European Feudalism* (Feudalismo europeo), esp. p. 204. Los lectores que consideren inconsecuente la posición de Bloch deberían tener presente la complejidad del sistema feudal, que incluía una gran cantidad de variaciones y disparidades. Hubo, por ejemplo, importantes distinciones entre los siervos. Boissonnade expresó: "Había... grados de servidumbre y toda una jerarquía de siervos". (op. cit. p. 137). Las condiciones de los aldeanos, que gozaron de una mayor libertad personal y económica, contrastaban marcadamente con las condiciones de los demás siervos. (id. pp. 132 y siguientes). Hubo además diferencias locales, a menudo tan profundas que un autor recientemente ha dicho: "Ninguna descripción del sistema feudal puede ser estrictamente correcta, porque las condiciones variaban en los distintos lugares". (Leo Huberman, *Los bienes terrenales del hombre. Historia de la riqueza de las naciones*, p. 8). Finalmente debemos mantener presente las disimilitudes entre las diversas etapas históricas del feudalismo. Una descripción detallada de ellas puede encontrarse en Dobb, op. cit. pp. 37 y siguientes.

¹¹ Este punto ha sido destacado enérgicamente por Herbert Marcuse, quien argumentó que el presente debe ser "meditado no en términos de etapas pasadas, sino en términos de sus propias posibilidades". Véase su libro *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. (Eros y civilización. Un estudio filosófico de Freud), pp. 101-102. Véase también su conferencia *Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse* (La idea del progreso a la luz del psicoanálisis), esp. p. 439. La importancia del argumento de Marcuse ha sido destacada por Barrington Moore, Jr., en su ensayo *Totalitarian Elements in Pre-Industrial Societies* (Elementos totalitarios en sociedades pre-industrializadas), esp. p. 32.

¹² Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 91. Marx, *El Capital*, tomo III, p. 759.

¹³ Tönnies, *Principios de sociología*, pp. 321-22.

¹⁴ Stanley Rowland, Jr., *Suburbia Buys Religion*, p. 79. En muchos escritos teológicos se ha expresado preocupación acerca de este desarrollo. Véase Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew. An Essay in American Religious Sociology*. (Protestantes, católicos y judíos. Un ensayo sobre sociología religiosa americana), esp. capítulo V. Véase también el aná-

lisis de Nathan Glazer sobre este libro en *New Republic*, 14 de noviembre de 1955.

¹⁵ Véase la conferencia de Martin Heidegger "Wozu Dichter?" (¿Poetas para qué?), esp. p. 271; Martin Heidegger "Was ist Metaphysik?" (¿Qué es la metafísica?), pp. 44-45 (traducción inglesa, pp. 388-389).

¹⁶ Estas cifras se tomaron de un editorial titulado "Is Your Child Surplus?" (¿Es su niño excedente?) aparecido en el *New York Times* el 26 de febrero de 1957. Las estadísticas presentadas por el U. S. Office of Education han sido disputadas por el departamento educacional de la Cámara de Comercio de los Estados Unidos. Véase el *New York Times*, 2 de marzo de 1957.

¹⁷ Citado del *Boston Daily Globe*, 17 de junio de 1955

¹⁸ Arnold A. Rogow, *The Educational Malaise* (El malestar educacional), p. 71.

¹⁹ Cuánto se esperaba de estos nombramientos se indica por un editorial publicado en el *New York Times* después de que el Dr. Robert Francis Goheen fue nombrado Presidente de la Universidad de Princeton: "La elección del Dr. Goheen fue significativa, aparte de sus capacidades personales, en cuanto la junta directiva eligió deliberadamente a un humanista para dirigir la universidad en esta época de especialización y de la máquina" (14 de diciembre de 1956). Podemos presumir que los directores de la Universidad de Harvard se guiaron por motivos similares cuando, después de la dimisión de James B. Conant, un hombre de ciencia eligieron como presidente a Nathan D. Pusey, un hombre de letras cuyo interés especial lo constituyen las lenguas clásicas.

²⁰ James Bryce, *The American Commonwealth* (La república americana), tomo II, p. 491; tomo I, p. 343.

²¹ "La decadencia en el centro de la ciudad ha producido nueva decadencia en la periferia de la ciudad". Esta declaración fue hecha por H. Warren Dunham en "The City: A problem in Equilibrium and Control" (La ciudad: un problema de equilibrio y control), p. 162. Entre las muchas contribuciones valiosas en la misma recopilación en que se publicó esta conferencia mencionamos "Political Apathy — Functions of Urban Transition", por Joseph D. Lohman. La negligencia en la descentralización es más sorprendente para los adherentes actuales de Bryce que lo que hubiera sido para el pensador británico mismo. A pesar de su elogio para las unidades administrativas autónomas, Bryce no tenía ilusiones acerca de la

pujanza relativa de las fuerzas “centrípetas y centrífugas” en el gobierno. Expresó realistamente que en el mundo moderno “prevalece la tendencia más normal a la agregación y la centralización”. *The American Commonwealth*, tomo II pp. 709-710.

²² William H. Whyte Jr., *El hombre organización*, traducción de C. Villegas; México, F.C.E. 1961, p. 270. Véase también A. C. Spector, *The Exurbanites*; John Keats, *The Crack in the Picture Window*; Los Editores de Fortune, *The Exploding Metropolis*.

²³ Véase S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure* (La teoría de la estructura social), p. 3.

²⁴ Este punto de vista fue frecuentemente expresado por Wilhelm Dilthey. Especialmente en sus estudios sobre el concepto de eras y épocas históricas subrayó la idea de que toda fuerza que se coloca en oposición a las tendencias prevalecientes de una época permanece por la época. Wilhelm Dilthey “Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu”, *El mundo histórico*, traduc. de E. Imaz. México, F.C.E., 1944, p. 91.

²⁵ Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, p. 50. En el campo de la criminología referimos especialmente al clásico estudio *White Collar Crime* por el difunto Edwin H. Sutherland. Véase esp. capítulos I y XV.

²⁶ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*. p. 94. Robert S. Lynd, *Knowledge for What?* pp. 17-18.

²⁷ Id.

²⁸ Cuán difícil es para la mayoría de nosotros aceptar este hecho y sacar las conclusiones necesarias de él como se ilustra en la obra de Erich Fromm. Lo que hizo a *Ética y psicoanálisis* tan importante es la comprensión de las relaciones existentes entre la economía de mercado y la enajenación. Este reconocimiento, empero, parece haber influido muy poco en las proposiciones presentadas posteriormente en su libro *Psicoanálisis en la sociedad contemporánea* para superar la enajenación. Sus sugerencias giran alrededor de la esperanza de revivir el espíritu del “socialismo comunitario”, Fromm propone medidas para contrarrestar la tendencia a la centralización en la industria, para proporcionar al obrero un más elevado grado de conocimiento tecnológico y económico, para establecer grupos de discusión de directores, trabajadores, y consumidores a fin de asegurar la codirección y la participación de los obreros, etc. Fromm parece haber intuido lo inad-

cuado de estos métodos para abordar el problema de la enajenación. Es digno de notarse que, siendo un crítico determinado del socialismo marxista, se vea apremiado a agregar (aunque cautamente) algunas insinuaciones sobre la necesidad de cambios institucionales, incluyendo “ciertos grados de intervención directa del Estado y de socialización”.

Herbert Marcuse atacó la posición teórica que indujo a Fromm a su revisión de conceptos freudianos. La describe como pensamiento que dirige “la crítica a fenómenos superficiales, mientras acepta las premisas básicas de la sociedad criticada”. Véase su “Critique of Neo-Freudian Revisionism”, el epílogo de su *Eros and Civilization*, esp. p. 261. Véase también la continuación de esta discusión en el artículo de Fromm “The Human Implications of Instinctivistic ‘Radicalism’”; de Marcuse “A Reply to Erich Fromm” y, finalmente de Fromm, “A Counter Rebuttal”. La presente controversia entre dos escuelas de pensamiento freudiano no nos preocupa aquí; no obstante deseamos expresar nuestro acuerdo con el reconocimiento de Marcuse de la difícil situación de los individuos que luchan por la realización productiva de la personalidad, que tratan de tomar en serio los valores subrayados por Fromm tales como la responsabilidad, el respeto a nuestros semejantes, el amor productivo y la felicidad, y que desean “permanecer cuerdos y llenos de ‘bienestar’ en una sociedad . . . dominada por las relaciones del ‘mercado’”. *Eros and Civilization*, pp. 258-259.

²⁹ Véase Marx y Engels, *La Sagrada Familia*, México, Grijalbo, 1959, p. 107. En esta obra Marx y Engels nos urgen a eliminar la enajenación, no sólo en discusiones teóricas, sino también cambiando las condiciones existentes, de modo que no sólo en la esfera del pensamiento puro sino también en su existencia real el hombre pueda volverse humano, p. 118.

BIBLIOGRAFIA

Si hubiésemos citado toda la literatura que indirecta o explícitamente explora los múltiples aspectos de la enajenación, nuestra bibliografía se habría alargado excesivamente. Por lo tanto hemos anotado primariamente los libros aludidos en el texto y en las notas marginales. Se han agregado sólo algunos otros escritos, marcados con asteriscos. Un número de ellos presentan interpretaciones de la enajenación que difieren de la nuestra. Otros, como los de Georg Lukács, Herbert Marcuse, Karl Löwith, y Robert Heiss, fueron incluidos porque han contribuido mucho a la posición desde la cual se ha escrito este ensayo. Se han mencionado algunas contribuciones filosóficas y religiosas, porque muestran que aun el pensamiento de autores no marxistas ha sido conmovido por la descripción de Marx de la enajenación del hombre moderno.

*ACTON, H. B.

The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed. London, Cohen & West Ltd., 1955.

*ADAMS, H. P.

Karl Marx in his Earlier Writings. London, George Allen & Unwin Ltd., 1940.

ANDERS GUNTHER

"The World as Phantom and as Matrix", *Dissent* (Invierno 1956).

*ARENDT, HANNAH

The Human Condition. Chicago, Chicago University Press. 1958.

*BAERWALD, FRIEDRICH

"A Sociological View of Depersonalization", *Thought*, Fordham University Quarterly, Tomo XXXI, No. 120 (Primavera 1956).

BARBER, BERNARD

"Structural-Functional Analysis", *American Sociological Review* (Abril 1956).

BARRETT, GEORGE

"Portrait of the Korean Veteran", *The New York Times Magazine*, 9 de agosto de 1953.

- *BARTH, HANS *Verdad e Ideología*. México, F.C.E., 1951.
Wahrheit und Ideologie. Zürich, Manesse Verlag, Conzett & Huber, 1945.
- BECKER, CARL L. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, Yale University Press, Octava Edición, 1951.
- BECKER, HOWARD "Vitalizing Sociological Theory". *American Sociological Review*, Tomo XIX (Agosto 1954).
- BELL, DANIEL "The Theory of Mass Society: A Critique", *Commentary* (Julio 1956).
- BENDIX, REINHARD *Social Science and the Distrust of Reason*. University of California Publications in Sociology and Social Institutions, Tomo I, No. 1, Berkeley, University of California Press, 1951.
-
- Y
LIPSET, S. M. Véase LIPSET, S. M.
- BINSWANGER, LUDWIG *Ausgewählte Vorträge & Aufsätze*. Bern, Francke, 1947.
- BLOCH, MARC "European Feudalism" *Encyclopedia of the Social Sciences*, Tomo VI.
La Société Féodale: La Formation des Liens de Dépendence. Paris, Editions Albin Michel, 1949.
-
- BLUMER, HERBERT "What is Wrong with Social Theory?" *American Sociological Review*. Tomo XIX (Febrero 1954).
- BOISSONNADE, P. *Life and Work in Medieval Europe (Fifth to Fifteenth Centuries)*. New York, Alfred A. Knopf, 1927.
- BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH *Existenzphilosophie*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, Tercera Edición, 1949.
- BORAN, BEHICE "Sociology in Retrospect", *The American Journal of Sociology*, Tomo LII, No. 4. (Enero 1947).

- BOURRICAUD, FRANÇOIS
- "Sur la Prédominance de l'Analyse Microscopique dans la Sociologie Américaine Contemporaine", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Tomo XIII Cahier Double. Septième Année. 1952.
- *BRAYBROOKE, DAVID
- "Diagnosis and Remedy in Marx's Doctrine of Alienation", *Social Research*, Tomo XXV (Otoño 1958).
- BROCK, WERNER
- Véase HEIDEGGER, MARTIN. *Existence and Being*.
- BRYCE, JAMES
- The American Commonwealth*. London & New York, Macmillan and Co., Second Edition Revised, 1890.
- *BUBER, MARTIN
- I and Thou*. Segunda edición, con una postdata del autor, traducido por Ronald Gregor Smith. New York, Charles Scribner's Sons, 1958.
- COMMAGER,
HENRY STEELE (Ed.)
- Documents of American History*. New York, F. S. Crofts & Co., 1934.
- COMMONS, JOHN R.
- Legal Foundations of Capitalism*. New York, The Macmillan Company, 1924.
- COSER, LEWIS
- The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Ill. The Free Press, 1956.
- COWLEY, MALCOLM
- The Literary Situation*. New York, The Viking Press, 1954.
- DAHRENDORF, RALF
- "Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis", *The American Journal of Sociology*, Tomo LXIV (Septiembre 1958).
- DARVALL, F. O.
- Popular Disturbances and Public Order in Regency England*. London, Oxford University Press, 1934.
- DAWSON, CHRISTOPHER
- "Sociology as a Science", en *Science for a New World*, editado por Sir J. Arthur Thomson y James Gerald Crowther. New York, Harper & Brothers, 1934.
- DEEMS, CHARLES T. (Ed.)
- Christian Thought*, Cuarta Serie. New York, Wilbur B. Ketcham, 1886.

- *DESROCHES, HENRI-CHARLES *Signification du Marxisme*. Paris, Les Editions Ouvrières, 1949.
- DILTHEY, WILHELM "Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", en *Gesammelte Schriften*, Tomo VII. Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1927.
- DOBB, MAURICE *Studies in the Development of Capitalism*. New York, International Publishers, 1947.
- DUNHAM, H. WARREN (Ed.) *The City in Mid-Century*. Detroit, Wayne State University Press, 1957.
- DUNHAM, H. WARREN "The City: A Problem in Equilibrium and Control", en *The City in Mid-Century*. Detroit, Wayne State University Press, 1957.
- FAULKNER, WILLIAM "On Privacy, The American Dream: What Happened to it?", *Harper's Magazine* (Julio 1955).
- * FESSARD, G. *La Main Tendue? Le Dialogue Catholique-Communiste est-il Possible?*, con un apéndice "Le communisme, fin de l'aliénation humaine". Paris, Editions Bernard Grasset, Tercera Edición, 1937.
- FEUERBACH, LUDWIG "Grundsätze der Philosophie der Zukunft", en *Sämmtliche Werke*, Tomo 2. Leipzig, Otto Wigand, 1846.
- FIEDLER, LESLIE A. "Pull Down Vanity", *Partisan Review*, Tomo XXI (1954).
- FINE, SIDNEY *Laissez Faire and the General Welfare-State: A Study of Conflict in American Thought 1865-1901*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1956.
- FORTUNE, Los Editores de *The Exploding Metropolis*. Garden City, Doubleday Anchor Books, 1958.
- FRANKEL, CHARLES *The Case for Modern Man*. New York, Harper & Brothers, 1955.

- FREYER, HANS *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts.* Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1921.
- FROMM, ERICH

 "A Counter-Rebuttal" (to Herbert Marcuse), *Dissent* (Invierno 1956).
 "The Human Implications of Instinctivistic 'Radicalism'", *Dissent* (Otoño 1955).
Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics. New York, Rinehart & Company, 1947.
The Sane Society. New York, Rinehart & Company, 1955.
- *GEHLEN, A. "Ueber die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung", *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, Tomo XL (1952).
- GLAZER, NATHAN "Religion Without Faith", *New Republic*, 14 de Noviembre de 1955.
- GUARDINI, ROMANO *Die Macht.* Zürich, Im Verlag der Arche, 1951.
- GUARDINI, ROMANO, y otros *Die Künste im Technischen Zeitalter, Dritte Folge des Jahrbuchs "Gestalt und Gedanke"*, Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der Schönen Künste. München, Verlag von R. Oldenbourg, 1954.
- GURVITCH, GEORGES (Ed.) *Industrialisation et Technocratie, Première Semaine Sociologique* (Centre National de la Recherche Scientifique), Recueil publié sous la direction de Georges Gurvitch. Paris, Librairie Armand Collin, 1949.
- HADLEY, ARTHUR TWINING *Economic Problems of Democracy.* New York, Macmillan Company, 1923.
- HALL, STUART "A Sense of Classlessness", *Universities and Left Review* (Otoño 1958).

*HARRIS, ABRAM L.

"The Marxian Right to the Whole Product" en *Economic Essays in Honor of Wesley Clair Mitchell*. New York, Columbia University Press, 1935.

HEBERLE, RUDOLF

"The Sociology of Georg Simmel: The Forms of Social Interaction", en *An Introduction to the History of Sociology*, editado por Harry Elmer Barnes. Chicago, The University of Chicago Press, 1948.

"The Sociological System of Ferdinand Tönnies: 'Community' and 'Society'", en *An Introduction to the History of Sociology*, editado por Harry Elmer Barnes. Chicago, The University of Chicago Press, 1948.

HEGEL, G. W. F.

The Philosophy of History, traducido por J. Sibree. Revised Edition, New York, Willey Book Co., 1944.

HEIDEGGER, MARTIN

Existence and Being, con una introducción de Werner Brock. London, Vision Press Ltd., 1949.

Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus". Bern, Verlag A. Francke AG, 1947.

Ueber den Humanismus. Frankfurt A. M., Vittorio Klostermann, 1947.

Was ist Metaphysik? Frankfurt A. M., Vittorio Klostermann, Sexta Edición 1951. Traducción de R.F.C. Hull y Alan Crick en *Existence and Being*.

"Wozu Dichter?" en *Holzwege*. Frankfurt A. M., Vittorio Klostermann, 1950.

HEINEMANN, F. H.

Existentialism and the Modern Predicament. London, Adam & Charles Black, 1953.

*HEISS, ROBERT

"Hegel und Marx", *Symposion*, I (1948).

- HELLER, ERICH *The Disinherited Mind.* Philadelphia, Dufour and Saifer, 1952.
- HERBERG, WILL *Protestant-Catholic-Jew-An Essay in American Religious Sociology.* Garden City, N. Y., Doubleday & Company, 1955.
- HERTZLER, JOYCE O. *Society in Action; A Study of Basic Social Processes.* New York, The Dryden Press, 1954.
- HIELD, WAYNE "The Study of Change in Social Science" *British Journal of Sociology*, Tomo V (1954).
- HOBBSAWM, E. J. "The British Standard of Living 1790-1850", *The Economic History Review*, Segunda Serie, Tomo X (Agosto 1957).

 "The Machine Breakers", *Past and Present*, Tomo I (Febrero 1952).
- HOBSON, J. A. *Work and Wealth.* New York, The Macmillan Company, 1926.
- HÖFFDING, HARALD *Mindre Arbejder.* Köbenhavn, Det Nordiske Forlag, 1899.
- HOMANS, GEORGE C. *English Villagers of the Thirteenth Century.* Cambridge, Harvard University Press, 1941.
- *HOOK, SIDNEY *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx.* New York, The Humanities Press, 1950.
- HOPKINS, CHARLES HOWARD *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism 1865-1915*, Yale Studies in Religious Education XIV. New Haven, Yale University Press, 1940.
- HOYT, ELIZABETH ELLIS *Consumption in our Society.* New York, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1938.
- HUBERMAN, LEO *Man's Worldly Goods: The Story of the Wealth of Nations*, New York London, Harper & Brothers, 1936; Monthly Review Press, 1959.

HUMPHREY, NORMAN D.
Y ROSENBERG, BERNARD

Véase ROSENBERG, BERNARD.

HYMAN, HERBERT H.
Y WRIGHT, CHARLES R.

Véase WRIGHT, CHARLES R.

*JACOBY, E. G.

"Ferdinand Tönnies, Sociologist. A Centennial Tribute". *Kyklos*, International Review for Social Sciences. Tomo VIII (1955).

JANOWITZ, MORRIS

The Community Press in an Urban Setting. Glencoe, Ill., The Free Press, 1952.

*KAHLER, ERICH

The Tower and the Abyss: An Inquiry into the Transformation of the Individual. New York, George Braziller, Inc., 1957.

KEATS, JOHN

The Crack in the Picture Window. Boston, Houghton Mifflin Company, 1957.

KIERKEGAARD, SÖREN

Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript, traducido por David F. Swenson y Walter Lowrie. Princeton, Princeton University Press, 1941.

*KORSCH, KARL

Karl Marx. London, Chapman & Hall Ltd., 1938.

LEDERER, EMIL Y
MARSHAK, JAKOB

"Die Klassen auf dem Arbeitsmarkt und ihre Organisationen", en *Grundriss der Sozialökonomik*, div. IX, tomo 2. Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1927.

LEVY, MARION, J., JR.

The Structure of Society. Princeton, Princeton University Press, 1952.

*LEWIS, JOHN

Marxism & the Open Mind. London, Routledge & Kegan Paul, 1957.

LIPSET, S. M. Y BENDIX, R.

"Social Status and Social Structure: A Reexamination of Data and Interpretations", *British Journal of Sociology*, Tomo II. (Junio/Septiembre 1951).

LOCKWOOD, DAVID

“Some Remarks on ‘The Social System’”, *British Journal of Sociology*, Tomo VII (1956).

LOHMAN, JOSEPH D.

“Political Apathy-Functions of Urban Transition” en *The City in Mid-Century*, editado por H. Warren Dunham. Detroit, Wayne State University Press, 1957.

* LOWITH, KARL

“Man’s Self-alienation in the Early Writings of Marx”, *Social Research*, Tomo XXI (Verano 1954).

* _____

Von Hegel zu Nietzsche. Zürich/Wien, Europa Verlag, Zweite Auflage, 1949.

LUKACS, GEORG

“Die Deutsche Soziologie vor dem ersten Weltkrieg”, *Aufbau* (1946).

* _____

Geschichte und Klassenbewusstsein. Berlin, Malik-Verlag, 1923.

* _____

Der Junge Hegel. Zurich/Wien, Europa Verlag, 1948.

Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker. Berlin, Aufbau-Verlag, 1948.

* _____

“Moses Hess und die Probleme der Idealistischen Dialektik”, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, editado por Carl Grünberg, Tomo 12 (1926).

Die Zerstörung der Vernunft. Berlin Aufbau-Verlag, 1954.

* LYND, HELEN MERRELL

On Shame and the Search for Identity. New York, Harcourt, Brace and Company, 1958.

LYND, ROBERT S.

Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture. Princeton, Princeton University Press, Cuarta Edición 1945.

MANNHEIM, KARL

Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge, traducido del alemán por Louis Wirth y Edward Shils. New York, Harcourt, Brace and Company, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co. Ltd., 1936.

MARCUSE, HERBERT

Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud. Boston, The Beacon Press, Segunda Edición 1956.

* _____

“Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse”, en *Freud in der Gegenwart*, Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Tomo 6. Europäische Verlaganstalt, Frankfurt am Main, 1957.

* _____

“Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus: Interpretation der Neuveröffentlichten Manuskripte von Marx”, *Die Gesellschaft, Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, Tomo IX (1932).

* _____

Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory. New York, Oxford University Press, 1941.

“A Reply to Erich Fromm”, *Dissent* (Invierno 1956).

“Some Social Implications of Modern Technology”, *Studies in Philosophy and Social Science*, publicado por el Institute of Social Research, Tomo IX (1941).

* _____

“Ueber die Philosophischen Grundlagen des Wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tomo 69 (1933).

MARSCHAK, JAKOB y
LEDERER, EMIL

Véase LEDERER, EMIL.

MARSHALL, THOMAS HUMPHREY

Sociology at the Crossroads, London School of Economics and Political Science Publications. London, Longmans, Green, 1947.

MARX, KARL

Capital. Tomo I, traducido por Samuel Moore & Edward Aveling. New York, The Modern Library, s.f.

Capital. Tomo I, traducido por Eden y Cedar Paul. London, J. M. Dent & Sons, New York, E. P. Dutton, 1957.

Capital. Tomo III, traducido por Ernest Untermann. Chicago, Charles H. Kerr & Co., 1921.

A Contribution to the Critique of Political Economy, traducido por N. I. Stone. Chicago, Charles H. Kerr & Co., 1904.

"Debatten über Pressfreiheit", en *Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, div. 1, v. 1, semi-tomo 1. Frankfurt A. M., Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft M.B.H., 1927.

Economic - Philosophical Manuscripts, ensayos selectos de los *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte*, traducido por Ria Stone. Folleto mimeografiado, New York, 1947. (Una traducción de todos los manuscritos, anunciada por los editores británicos Lawrence & Wishart, no estaba todavía accesible al imprimirse nuestro manuscrito).

Die Frühschriften, editado por Siegfried Landshut. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1953.

"Kritik des Hegelschen Staatsrechts" en *Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe* div. 1, vol. 1, semi-tomo 1. Frankfurt A. M., Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, M.B.H., 1927.

Nationalökonomie und Philosophie. Editado por Erich Thier. Colonia y Berlin, Verlag Gustav Kiepenheuer, 1950. Véase también *Economic-Philosophical Manuscripts* y *Oekonomisch-Philosophische Manuskripte.*

Oekonomisch-Philosophische Manuskripte en *Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, div 1, t. 3. Berlin, Marx-Engels Verlag, 1932. También en *Die Frühschriften*, editado por Landshut. (Véase también *Economic-Philosophical Manuscripts.*)

Oekonomische Studien, en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, div. I, t. 3, Berlin, Marx-Engels Verlag, 1932.

“On the Jewish Question,” una traducción de “Zur Judenfrage”, en *Selected Essays by Karl Marx*, traducido por H. J. Stenning. London, Leonard Parsons, 1926.

The Poverty of Philosophy. New York, International Publishers, s.f.

Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, editado por T. B. Bottomore y Maximilien Rubel. London, Watts & Co., 1956.

Theories of Surplus Value. Partes del t. 1 y 2, traducidas por Bonner y Burns, London, Lawrence & Wishart, 1951.

“Zur Judenfrage”, en *Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, div. 1, t. 1. semi-tomo 1. Frankfurt A. M., 1927. p. 576. También en *Die Frühschriften.*

The Communist Manifesto. New York, International Publishers, s.f.

The German Ideology. Partes I & III. Editado con una introducción por R.

Y
ENGELS, F.

- _____
- _____ Y
RUGE, A.
- * _____
- * _____
- MC CARTHY, MARY
- MC GINLEY, PHYLLIS
- MEUSEL, ALFRED
- MILLER, ARTHUR
- MILLS, C. WRIGHT
- MONNEROT, JULES
- Pascal. New York, International Publishers, 1939.
- Die Heilige Familie*, en *Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, div. 1, t. 3. Berlin, Marx-Engels Verlag, 1932.
- “Ein Briefwechsel von 1843”, en *Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, div. 1, t. 1, semi-tomo 1. Frankfurt A. M., Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft M.B.H., 1927. También en *Die Frühschriften*, editado por Landshut.
- Marxismusstudien. Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1954.
- Marxismusstudien*, Zweite Folge, editado por Irving Fetscher. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1957.
- “Dottie Makes an Honest Woman of Herself”, *Partisan Review*, Tomo XXI (1954).
- The Love Letters of Phyllis McGinley*. New York, The Viking Press, 1954.
- Untersuchungen über das Erkenntnisobjekt bei Marx*. Jena, Gustav Fischer, 1925.
- Death of a Salesman*. New York, The Viking Press, 1949.
- White Collar: The American Middle Classes*. New York, Oxford University Press, 1956.
- Les Faits Sociaux Ne Sont Pas des Choses*, en Collection Les Essais XIX. París, Librairie Gallimard, Quinta Edición, 1946.

MOORE, BARRINGTON, JR.

"The New Scholasticism and the Study of Politics", en *Political Power and Social Theory*. Cambridge, Harvard University Press, 1958.

"Strategy in Social Science", en *Political Power and Social Theory*. Cambridge, Harvard University Press, 1958.

"Totalitarian Elements in Pre-Industrial Societies", en *Political Power and Social Theory*. Cambridge, Harvard University Press, 1958.

MOORE, STANLEY W.

The Critique of Capitalist Democracy. New York, Paine-Whitman, 1957.

NADEL, S. F.

The Theory of Social Structure. Glencoe, Ill. The Free Press, 1957.

NATIONAL RESOURCES
COMMITTEE

Technological Trends and National Policy. Washington, U. S. Government Printing Office, 1937.

ORTEGA Y GASSET, JOSE

"History as a System", en *Toward A Philosophy of History*. New York, W. W. Norton & Co., 1941.

OWEN, W. V.

Labor Problems. New York, The Ronald Press, 1946.

PARSONS, TALCOTT

Essays in Sociological Theory. Glencoe, Ill. The Free Press, Segunda Edición, 1954.

The Social System. Glencoe, Ill. The Free Press, 1951.

PARSONS, TALCOTT
Y SHILS, EDWARD A.

Toward a General Theory of Action. Cambridge, Harvard University Press, 1951.

*PLESSNER, HELMUTH (Ed.)

Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongress für Philosophie Bremen 1950. Symposion V. München, Leo Lehnen Verlag, 1952.

- POLANYI, KARL *The Great Transformation.* Boston, Beacon Press, 1957.
- REDFIELD, ROBERT "The Art of Social Science". *The American Journal of Sociology.* Tomo LIV (Noviembre 1948).
- RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE 1947 *Progrès Technique et Progrès Moral.* Neuchâtel, Les Editions de La Baconnière, 1948.
- RIESMAN, DAVID *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character.* New Haven, Yale University Press, 1950.
- RILKE, RAINER MARIA *Fifty Selected Poems.* Con traducciones inglesas por C. F. MacIntyre. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1947.
-
- Rilke Poems 1906-1926,* traducido por J. B. Leishman. London, The Hogarth Press, 1938.
- ROGOW, ARNOLD A. "The Educational Malaise", *The Nation* (26 de enero de 1957).
- ROSENBERG, BERNARD Y HUMPHREY, NORMAN D. "The Secondary Nature of the Primary Group", *Social Research,* Tomo XXII (Primavera 1955).
- ROWLAND, STANLEY, JR. "Suburbia Buys Religion", *The Nation* (28 de julio de 1956).
- *RÜSTOW, ALEXANDER *Ortsbestimmung der Gegenwart: Eine Universalgeschichtliche Kulturkritik.* Dritter Band: Herrschaft oder Freiheit? Erlenbach-Zürich und Stuttgart, Eugen Rentsch Verlag, 1957.
- SALOMON, ALBERT "In Memoriam Ferdinand Tönnies (1855-1936)", *Social Research,* Tomo 3 (1936).
- SARTRE, JEAN-PAUL *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique.* Paris, Librairie Gallimard, 1943.

-
- SCHELSKY, HELMUT
Die Skeptische Generation: Eine Soziologie der Deutschen Jugend. Düsseldorf-Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1957.
- SCHNITZLER, ARTHUR
“Literature”, en *Fifty Contemporary One Act Plays*, editado por Frank Shay y Pierre Loving, Cincinnati, Stewart & Kidd Co., Segunda Edición, 1921.
- SCHULZE-GAEVERNITZ, G. V.
Social Peace: A Study of the Trade Union Movement in England, traducido por C.M. Wicksteed. London, Swan Sonnenschein & Co., New York, Charles Scribner's Sons, 1893.
- SHILS, EDWARD A.
“Daydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture”, *Sewanee Review*, Tomo LXV (Otoño 1957).
-
- The Present State of American Sociology.* Glencoe, Ill., Free Press, 1948.
-
- “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationship of Sociological Research and Theory”, *The British Journal of Sociology*, Tomo VIII (1957).
- Véase PARSONS, TALCOTT.
- SHILS, EDWARD A. Y
PARSONS, TALCOTT
SIMMEL, GEORG
Conflict, traducido por Kurt H. Wolff, y *The Web of Group-Affiliations*, traducido por Reinhard Bendix. Glencoe, Ill., The Free Press, 1955.
-
- Der Konflikt der Modernen Kultur.* München und Leipzig, Duncker & Humblot, Segunda Edición, 1921.
-
- Philosophische Kultur: Gesammelte Essays.* Leipzig, Werner Klinkhardt, 1911.

-
- Die Religion* (en series *Die Gesellschaft*, editado por Martin Buber). Frankfurt a/Main Literarische Anstalt, Rütten & Loening, 1906.
-
- The Sociology of Georg Simmel*, traducido por Kurt H. Wolff. Glencoe, Ill., The Free Press, 1950.
- SOMBART, WERNER *Socialism and the Social Movement*, traducido de la Sexta Edición alemana por M. Epstein. London, J. M. Dent & Co., 1909.
- SPECTORSKY, A. C. *The Exurbanites*. Philadelphia & New York, J. B. Lippincott Company, 1955.
- SPYKMAN, NICHOLAS, J. *The Social Theory of Georg Simmel*. Chicago, The University of Chicago Press, 1925.
- STIRNER, MAX *Der Einzige und Sein Eigenthum*. Leipzig, Verlag von Otto Wigand, Segunda Edición, 1882.
- STOUFFER, SAMUEL A. *Communism, Conformity, and Civil Liberties: A Cross-Section of the Nation Speaks its Mind*. Garden City, N. Y., Doubleday and Company, Inc., 1955. Véase también *Look* (22 de marzo de 1955).
-
- "Measurement in Sociology", *American Sociological Review*, Tomo 18 (Diciembre 1953).
- SUTHERLAND, EDWIN H. *White Collar Crime*. New York, The Dryden Press, 1949.
- SWANSON, G. E. "The Approach to a General Theory of Action by Parsons and Shils", *American Sociological Review* (Abril 1953).
- SWEEZY, PAUL M. "Toynbee's Universal History", en *The Present as History*. New York, Monthly Review Press, 1953. Previamente publicado bajo el título "Signs of the Times" en *The Nation* (19 de octubre de 1946).

TAYLOR, CHARLES

“Alienation and Community”, *Universities and Left Review* (Otoño 1958).

THON, O.

Review of Ferdinand Tönnies’ “Gemeinschaft und Gesellschaft”, *The American Journal of Sociology*, Tomo II. (1896-1897) .

TILLICH, PAUL

Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. Chicago, The University of Chicago Press, 1955.

“Existential Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, Tomo V. (Enero 1944)

Der Mensch im Christentum und im Marxismus. Stuttgart & Düsseldorf, Ring Verlag, 1953.

TÖNNIES, FERDINAND

Autobiographical Sketch en *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, editado por Raymund Schmidt, Tomo III. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1922.

Community & Society (Gemeinschaft und Gesellschaft), traducido por C. P. Loomis, East Lansing, Michigan State University, 1957.

Fundamental Concepts of Sociology (Gemeinschaft und Gesellschaft), traducido y ampliado por Charles P. Loomis. American Sociology Series, editado por Kimball Young. New York y Cincinnati, American Book Company, 1940.

Das Eigentum. Wien & Leipzig, W. Braumüller, 1926.

Einführung in die Soziologie. Stuttgart, Ferdinand Enke, 1931.

“Entwicklung der Soziologie in Deutschland im 19. Jahrhundert”, en *Soziologische Studien und Kritiken*. Zweite Sammlung. Véase más adelante.

-
-
-
-
-
-
-
-
-
-
- TOURAINÉ, ALAIN
- TOYNBEE, ARNOLD
- TRAUB, GOTTFRIED
- TRATADO DE VERSALLES
- TROELTSCH, ERNST
- UNAMUNO, MIGUEL DE
- Marx. Leben und Lehre.* Jena, Erich Lichtenstein, 1921.
- “Sozialreform ehemals und heute”, *Soziale Praxis*, tomo XXXII (1923), No. 29.
- Soziologische Studien und Kritiken.* Erste Sammlung. Jena, Verlag Gustav Fischer, 1925.
- Soziologische Studien und Kritiken,* Zweite Sammlung. Jena, Verlag Gustav Fischer, 1926.
- Thomas Hobbes: Leben und Lehre.* Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), Dritte vermehrte Auflage, 1925.
- “Zur Einleitung in die Soziologie”, en *Soziologische Studien und Kritiken*, Erste Sammlung. Véase antes.
- Véase también Heberle, Rudolf; Jacoby, E. G.; Salomon, Albert; Thon, O.
- “Review of Parsons & Shils”, *Cahiers, Internationaux de Sociologie*, Tomo XIV (1953).
- Lectures on the Industrial Revolution in England.* London, Rivingtons, 1884.
- Ethik und Kapitalismus.* Heilbronn, E. Salzer, Segunda Edición 1909.
- American Journal of International Law.* Suplemento al Tomo 13, No. 3, julio de 1919; Official Documents. Oxford University Press, 1919.
- Augustin, die Christliche Antike und das Mittelalter.* Historische Bibliothek, Band 36. München und Berlin, R. Oldenbourg, 1915.
- The Tragic Sense of Life in Men and in Peoples*, traducido por J. E. Crawford Fitch. London, Macmillan, 1926.

-
- VEBLEN, THORSTEIN
- Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos.* Madrid, Renacimiento, Primera Edición 1912.
-
- The Engineers and the Price System.* New York, The Viking Press, 1934.
-
- The Instinct of Workmanship & the State of Industrial Arts.* New York, The Macmillan Company, 1914.
-
- The Vested Interests and the State of the Industrial Arts.* New York, B. W. Huebsch, 1919.
- WEBB, SIDNEY Y BEATRICE
- Industrial Democracy.* London, Longmans, Green, Edition 1920.
- WEBER, MAX
- From Max Weber: Essays in Sociology,* traducido por H. H. Gerth y C. Wright Mills. New York, Oxford University Press, 1946.
-
- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* traducido por Talcott Parsons. New York, Charles Scribner's Sons, 1950.
- WHYTE, WILLIAM H., JR.
- The Organization Man.* New York, Simon and Schuster, 1956.
- WOLFE, THOMAS
- "The Return of the Prodigal", en *The Hills Beyond.* New York y London, Harper & Brothers, 1941.
- WRIGHT, CHARLES R. Y
HYMAN, HERBERT H.
- "Voluntary Association Memberships of American Adults: Evidence from National Sample Surveys", *American Sociological Review*, Tomo 23 (Junio 1958).
- ZNANIECKI, FLORIAN
- "Basic Problems of Contemporary Sociology", *American Sociological Review*, Tomo XIX (Octubre 1954).
- ZWEIG, STEFAN
- The World of Yesterday.* New York, The Viking Press, 1943.

INDICE DE NOMBRES

- Alejandro Magno, 47
 Anders, Gunther, 87, 88, 125
 Anderson, Henry Locke, Jr., 102, 103
 Angelus Silesius (Johannes Scheffler), 26
 Agustín, San, 91, 92
- Barber, Bernard, 117
 Barrett, George, 51, 52
 Barth, Paul, 118
 Becker, Carl L., 113
 Becker, Howard, 55, 116, 118
 Bell, Daniel, 60, 118
 Bendix, Reinhard, 55, 116
 Bergson, Henri, 24, 97
 Binswanger, Ludwig, 29, 111
 Bloch, Marc, 93, 94, 125, 126
 Blumer, Herbert, 55, 116
 Boissonnade, P., 125, 126
 Bollnow, Otto Friedrich, 112
 Boran, Behice, 55, 116
 Bourricaud, François, 116
 Brock, Werner, 111
 Bryce, James, 105, 106, 127
- César, Julio, 47
 Commons, John R., 122
 Comte, Auguste, 56
 Cooley, Charles Horton, 118
 Coser, Lewis, 111
 Cowley, Malcolm, 49, 50, 115
- Dahrendorf, Ralf, 117
 Darvall, F. O., 113
 Dawson, Christopher, 55, 116
 Descartes, R., 30
 Dilthey, Wilhelm, 21, 128
 Dobb, Maurice, 113, 125, 126
 Dunham, H. Warren, 127
 Durkheim, Emile, 118
- Engels, Friedrich, 120, 122, 124, 129
 Ensley, Bishop Gerald, 89
- Faulkner, William, 85, 86, 125
 Ferguson, A., 77
- Feuerbach, Ludwig, 28, 111
 Fichte, Johann G., 19
 Fiedler, Leslie A., 124
 Fine, Sidney, 123
 Flexner, Abraham, 48
 Frankel, Charles, 124
 Freyer, Hans, 113
 Fromm, Erich, 122, 128, 129
- Gierke, Otto V., 67, 68
 Glazer, Nathan, 126
 Goethe, 14
 Goya y Lucientes, Francisco J., 17, 18
 Guardini, Romano, 20, 36, 39, 40, 85, 87
 88, 112, 114, 125
 Gurvitch, Georges, 114
- Hadley, Arthur Twining, 86, 125
 Hall, Stuart, 121
 Heberle, Rudolf, 111, 120
 Hegel, George W. F., 47, 72, 78, 115
 Heidegger, Martin, 19, 31, 32, 33, 35, 39,
 97, 99, 100, 106, 111, 112, 126
 Heinemann, F. H., 121
 Heisenberg, Werner, 39
 Heller, Erich, 112
 Herberg, Will, 126
 Hertzler, Joyce O., 117
 Hield, Wayne, 117
 Hitler, Adolf, 42, 61
 Hobbes, Thomas, 65
 Hobson, J. A., 63, 119
 Hobsbawm, E. J., 113
 Höfding, Herald, 66, 118, 119
 Homans, George C., 94, 125
 Hoover, Herbert, 48
 Hopkins, Charles Howard, 124
 Hoyt, Elizabeth Ellis, 89, 125
 Huberman, Leo, 126
 Huizinga, J., 38
 Humphrey, Norman D., 116
 Husserl, Edmund, 28, 29, 97, 99
 Hyman, Herbert H., 119
- Janowitz, Morris, 60, 118

- Kafka, Franz, 34, 112
 Keats, John, 106, 128
 Kierkegaard, Sören, 27, 28, 72, 91, 98,
 111, 121
 Lancellotti (Abbé), 38
 Landshut, Siegfried, 120
 Lange, Friedrich Albert, 69
 Lederer, Emil, 123
 Levy, Marion J. Jr., 117
 Lipset, S. M., 116
 Lockwood, David, 117
 Lohman, Joseph D., 127
 Loomis, Charles P., 118
 Lukács, Georg, 119, 124
 Lutero, Martin, 91
 Lynd Robert, 55, 107, 108, 115, 116, 128
 Maquiavelo, N., 46
 Maine, Sir Henry, 67, 68
 Mannheim, Karl, 82, 83, 124
 Marc, Franz, 29
 Marcuse, Herbert, 114, 126, 129
 Marschak, Jakob, 123
 Marshall, Thomas Humphrey, 55, 116
 Marx Karl, 13, 15, 20, 21, 22, 28, 61, 67-87,
 89, 93, 95, 96, 108, 109, 114, 119-126,
 128, 129
 Mayer, J. P., 120
 McCarthy, Mary, 44, 124
 McGinley, Phyllis, 33, 112
 McKinney, John C., 118
 Menotti, Gian Carlo, 42
 Merton, Robert K., 60
 Meusel, Alfred, 113
 Miller, Arthur, 34, 112
 Mills, C. Wright, 86
 Monnerot, Jules, 55, 116
 Moore, Barrington, Jr., 117, 126
 Moore, Stanley W., 122
 Nadel, S. F., 128
 Napoleón, 47
 Nietzsche, Friedrich, 28
 Ortega y Gasset, José, 31, 38, 111
 Owen, W. V., 81, 123
 Parsons, Talcott, 117, 118
 Pablo, San, 91
 Paulsen, Friedrich, 118
 Polanyi, Karl, 122
 Potter, Henry C., 123
 Rathenau, Walther, 38
 Redfield, Robert, 55, 116, 118
 Riesman, David, 65, 66, 119
 Rilke, Rainer Maria, 33, 112
 Rogow, Arnold A., 103, 126
 Rosenberg, Bernard, 116
 Rowland, Stanley, Jr., 98, 126
 Ruge, Arnold, 121
 Salomon, Albert, 120
 Sartre, Jean-Paul, 30, 31, 35, 99, 111
 Scheler, Max, 97, 104
 Schelsky, Helmut, 115
 Schmoller, Gustav, 118
 Schnitzler, Arthur, 84, 124
 Schulze-Gaevernitz, G., 113
 Schumpeter, Joseph, 81
 Shils, Edward A., 55, 60, 116, 117, 118
 Simmel, Georg, 20, 23-27, 32, 33, 111, 112
 Smith Adam, 70, 72, 77
 Sombart, Werner, 81, 113
 Sorokin, Pitrim, A., 118
 Sectorsky, A. C., 106, 128
 Spengler, Oswald, 23, 38, 58
 Spykman, Nicholas J., 111
 Stirner, Max (Schmidt, Johann Caspar),
 65
 Storey, Robert C., 47
 Stouffer, Samuel A., 44, 49, 115, 116
 Sutherland Edwin H., 128
 Swanson, G. E., 117
 Sweezy, Paul M., 118
 Taylor, Charles, 121
 Thier, Erich, 120
 Thon, O., 118
 Tillich, Paul, 91, 92, 111, 125
 Tönnies Ferdinand, 22, 57-71, 74, 87, 96,
 108, 109, 118, 119, 120, 126
 Touraine, Alain, 117
 Toynbee, Arnold, 113
 Toynbee, Arnold J., 118
 Traub, Gottfried, 37, 113
 Troeltsch, Ernst, 92, 125
 Unamuno, Miguel de, 125
 Veblen, Thorstein, 114
 Wagner, Adolph, 118
 Webb, Sidney and Beatrice, 113
 Weber, Max, 37, 46, 47, 81, 114, 115, 118
 Whyte, William H., Jr., 106, 128
 Wieser, Friedrich von, 81
 Wolfe, Thomas, 34, 112
 Wright, Charles R., 119
 Znaniecki, Florian, 55, 56, 116, 117
 Zweig, Stefan, 42, 43