

LA FILOSOFIA DE LA EDUCACION EN MARX. BASES PARA SU ESTUDIO (III Y IV)

Por FÉLIX ORTEGA

III. ANALISIS CRITICO DE LAS BASES FILOSOFICAS DE LA EDUCACION MARXISTA

En anteriores artículos me he ocupado de la exposición de la teoría dialéctica y de sus derivaciones en el ámbito educativo¹. Una exposición de esta índole quedaría incompleta si no tratase de valorar críticamente las bases sobre las que se fundamenta la filosofía de la educación marxista. Este será el cometido del presente apartado.

Tengo que señalar, de entrada, las dificultades que el propósito implica. Por un lado, los marxistas —con Marx a la cabeza— no aceptarían una crítica de su filosofía de la educación (empezarían por rechazar esta misma expresión: «Filosofía de la educación») que no se hiciera en confrontación con el desarrollo de los acontecimientos *reales*. Por otra parte, partimos, como he dejado dicho en un artículo anterior, de la confusa y poco definida teoría-práctica que sobre la educación Marx elaboró. Tampoco disponemos en el mundo occidental, en el momento presente, de una Ciencia de la Educación lo suficiente-

¹ Este artículo es la continuación y conclusión de otros dos que, con el mismo título genérico, han aparecido en los núms. 122 y 123 de la *Revista Española de Pedagogía*.

mente elaborada y segura como para asentarnos en ella y, desde sus principios, poder evaluar al marxismo. Trataré, dentro de estos límites, de ser lo más riguroso posible, tratando de no forzar ni de distorsionar el pensamiento analizado.

1. DETERMINISMO Y CONDICIONAMIENTOS, TRASFONDO DEL MARXISMO

En el primero de los artículos de esta serie dedicada a la filosofía de la educación marxista, vimos que el materialismo dialéctico consistía, fundamentalmente, en la afirmación de tres hechos: 1) la ley de lo real es la ley del cambio; 2) este cambio se produce en el sentido de la transformación cualitativa que lleva desde la prehistoria humana —todo lo anterior— al marxismo; 3) tales mutaciones se hacen en virtud de leyes abstractas —que permanecen abstractas hasta que el hombre no estudia la *praxis*—, las cuales dan origen a revoluciones. La realidad misma, según esto, conduce inexorablemente al comunismo. En pocas palabras, he ahí el enunciado *determinista* del socialismo «científico», que queda reforzado aún más al insistir Marx, como más adelante veremos, en la necesidad de que el individuo *se ajuste* y acople a esa evolución de lo real.

No sólo se da el determinismo en el materialismo dialéctico; también aparece en el materialismo histórico. En 1852 escribía Marx, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su propio arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado»².

Todavía expresa mejor su fondo determinista Marx en el «Prólogo a la primera edición alemana» de *El Capital* (1867). Los individuos representan categorías económicas y relaciones de clase a las que no pueden sustraerse. Al igual que lo real, su-

² KARL MARX, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Progreso, Moscú, s. f., página 8.

fre la sociedad un proceso ineludible de cambio que engloba al individuo, el cual, apenas si se da cuenta. En palabras del propio Marx:

«Pero no se trata aquí de *personas*, sino en la medida en que son la *personificación de categorías económicas*, los *sustentáculos de determinados intereses y relaciones de clases*. Mi punto de vista, según el cual *el desarrollo de la formación económica de la sociedad es asimilable a la marcha de la naturaleza y a su historia*, es el menos idóneo para hacer responsable al individuo de unas relaciones de las que socialmente es criatura, por mucho que haga para librarse de ellas»³.

Y en otro lugar, refiriéndose a la dialéctica, Marx afirma: «Pero la misma producción capitalista engendra su propia negación con la *fatalidad* que reina en la metamorfosis de la naturaleza»⁴.

También en *La ideología alemana* hallamos ejemplo de la concepción determinista marxista. Refiriéndose al materialismo histórico, concluye Marx con estas palabras: «... por consiguiente, *las circunstancias hacen a los hombres, tanto como los hombres hacen a las circunstancias*»⁵.

Podemos ya descubrir en Marx dos aspectos claros de su concepción histórica y sociológica:

- *determinismo*: basado en la dialéctica de lo real, lleva imperiosamente al comunismo.
- *condicionamiento* del desarrollo humano por parte de las relaciones de producción y por la sociedad.

Que la primera suposición marxista sea cierta, la realidad no lo ha demostrado; que el comunismo —aparte de que sea li-

³ K. MARX, *El Capital*, EDAF, Madrid, 1967, t. 1, pág. 4.

⁴ *El Capital*, t. I, pág. 813. Subrayado mío.

⁵ K. MARX y F. ENGELS, *L'ideologie allemande*, Ed. Sociales, París, 1962, página 59.

berador u opresor para los hombres— no ha aparecido como etapa final de la evolución histórica, es algo palpable. Y ello, a pesar de producirse una progresiva industrialización de la mayor parte de los países capitalistas y de haberse acentuado en muchos casos la contradicción entre las relaciones de propiedad y las de producción —condiciones ambas desencadenantes de la revolución comunista.

La aportación, a mi entender, clave de Marx es la segunda, la que intuye los condicionamientos socioeconómicos que envuelven a los sujetos concretos. La libertad a título individual prácticamente apenas si existe. Las condiciones de vida en la sociedad contemporánea se han vuelto tan complejas y controladas, que el hombre particular difícilmente las comprende y presumiblemente se ve impotente para actuar sobre ellas. Esto es aún más válido en el terreno económico. Por este aspecto, por el de los condicionamientos, es por el que el pensamiento de Marx puede aportar inestimables frutos.

El propio fundador del marxismo es víctima de tales condicionamientos: el mecanicismo dominante en la ciencia de su época (del que son ejemplos el evolucionismo darwiniano y el psicoanálisis freudiano), impregna a la ciencia de la sociedad marxista de los modelos naturalistas, los cuales tienden a ver en la evolución social el mismo tipo de procesos que en la evolución de la naturaleza física.

2. LA SUPERACIÓN QUE SE AUTOSUPERA. DIALÉCTICA INHERENTE AL MATERIALISMO HISTÓRICO

Materialismo dialéctico y materialismo histórico constituyen, sin duda, dos grandes aportaciones científicas: ambos nos ponen ante una perspectiva característicamente nueva y dialéctica de la historia. Existe, no obstante, algo inaudito a todos los niveles en este planteamiento dialéctico de lo real (cfr. el gráfico 1 del primero de estos artículos): evolución y dialéctica, sí; pero en la sociedad capitalista, que camina hacia la comunista,

y no en ésta. Contradicciones y antagonismos, revoluciones y variaciones cualitativas, también y sólo en el capitalismo. Un estado final comunista, merced a la revolución social llevada a cabo por el proletariado, suprime las *últimas* contradicciones capitalistas —y también humanas— para dar paso al socialismo comunista, sin antagonismos de clase, sin dialéctica posible, sin ningún cambio. El comunismo no presenta más evolución; es la sociedad a la que aboca lo real, y una vez llegados a ella sólo es posible la *intoevolución*, pero no el cambio que dé lugar a organizaciones sociales nuevas. El *décalage* entre «prehistoria» e «historia», entre explotación y comunismo, tiene lugar en aquella etapa social en la que, por haberse acumulado contradicciones sobredeterminadas en «última instancia» por la economía, se origina una «toma de conciencia» del proletariado como clase social que conduce a la revolución *última* y definitiva. El resultado es, según Marx, una sociedad apromblemática ⁶. Antes de alcanzar dicha organización, nada es estable, todo conlleva el signo de la temporalidad. Es la dialéctica la que acaba con este estado de cosas, suprimiendo las contradicciones. Esta *praxis* revolucionaria sólo podrá llevar al comunismo cuando se den una serie de cambios, de tal modo «que la sociedad reúna una serie de condiciones de existencia material que sólo pueden ser el resultado de un largo y doloroso desarrollo» ⁷.

Es posible ya descubrir algunas cosas interesantes en todo lo anterior. En primer lugar, el carácter *fatalista* que reina en el proceso dialéctico marxista, patentemente puesto de relieve por Marx en los textos que he venido citando.

Por otro lado, como la evolución que conduce al comunismo socialista es un hecho inevitable, que se da *velis nolis*, es preciso estudiarla científicamente para conocerla y acelerar (eso es lo que pretenden el materialismo dialéctico y el histórico).

⁶ Un planteamiento bastante diferente, ya que afirma la dimensión conflictiva que surge en toda sociedad, es el de J. SIMMEL, *Sociología*, Revista de Occidente, Madrid, 1927.

⁷ MARX, *El Capital*, t. 1, pág. 82.

En tercer lugar, una vez llegados a la situación originada por la dialéctica de lo real, y que en su término —la sociedad comunista— se hace innecesaria la filosofía (o «ciencia») marxista misma.

Lo agudamente chocante está, por tanto, en ese estado cuasi beatífico —aprobriamiento social— que presenta la sociedad comunista. Es poco creíble y prácticamente indemostrado que el socialismo marxista se convierta en término final de un largo proceso de conflictos humanos. Al menos, este supuesto marxista va en contra de dos hechos: uno histórico (que los marxistas no aceptarán del todo, pues esa «historia» es distinta a la que originará el comunismo), y el otro derivado de éste y que se concretiza en las *praxis* marxistas actuales. Hecho histórico indubitable es la tendencia humana a la *institucionalización*, a dar organización, jerarquización y normatividad a las nuevas adquisiciones sociales. Las religiones, con su llamada a la vida personal en comunión con una realidad trascendente, son la muestra más clara de ese ir formalizando institucionalmente aún las realidades más profundas y personales. Establecer supraestructuras a hechos y dimensiones que de suyo son privados y que, como dice Lacan, proceden de la respuesta personal al *Verbum*⁸, es algo realmente paradójico y, sin embargo, cotidiano. Tal vez el hombre no sepa o no pueda vivir desde su fondo personal, y esté preciso de unas estructuras sobre él que en alguna medida contribuyan a darle seguridad. Si ello se debiese a que el hombre no sabe vivir sin instituciones que le controlen, la educación y los educadores tendríamos que replantearnos nuestras prácticas.

Por supuesto que si esta tendencia a la institucionalización tuviera lugar única y exclusivamente antes de la aparición del comunismo, el argumento sería rechazado de inmediato por los marxistas: la dialéctica que conduce al comunismo suprime to-

⁸ LACAN ve en esta *respuesta* a la *Palabra* el contenido mismo de la vida humana, si bien, para él, la *Palabra* no existe y el hombre se reduce a puro vacío ontológico.

da supraestructura, se nos diría. Sin embargo, la *praxis* de los países comunistas actuales —que si tal vez no sean *realmente* encarnación auténtica del comunismo, con lo que ponen de relieve que el proceso dialéctico no es tan sencillo ni unilateral, son la única *praxis* marxista de que disponemos— nos han desmentido la institucionalización presente en toda organización social. Ni ha desaparecido la maquinaria estatal en la U.R.S.S. (en donde, según el XXII Congreso del Partido Comunista, se había superado ya la dictadura del proletariado y comenzado el socialismo comunista: sociedad sin clases y sin supraestructuras), sino que la estatalización ha crecido, ni tampoco lo han hecho las clases sociales, puesto que han aparecido otras nuevas⁹, tal como la burocracia del aparato estatal.

El propio dinamismo histórico previsto por Marx y que daría lugar a la bipolaridad de dos clases sociales en pugna —proletariado y burguesía— dentro de la sociedad capitalista, no ha tenido realidad. Lo contrario ha sido lo cierto: ha aparecido una clase nueva, los profesionales asalariados¹⁰, al tiempo que la estratificación social se hacía mucho más compleja y extensa.

Estamos situados, pues, frente a la autosuperación de la propia superación: el materialismo histórico, superador del capitalismo, ha quedado sometido a la dialéctica autotrascendiéndose. Al menos, en la *praxis* comunista conocida así ha sucedido. Es necesario, desde luego, esperar los resultados que se obtendrán en los demás países socialistas que todavía se encuentran en la fase de la dictadura del proletariado. Ahora bien, es significativo que la U.R.S.S., que había sido considerada por Marx como el lugar idóneo para que se produjese la revolución, y que el realizador de esa revolución, Lenin, vio en la U.R.S.S. el «eslabón más débil» de la cadena capitalista, es significativo, digo, que no haya conducido al comunismo tal y como fue concebido por Marx.

⁹ M. DJILAS, *La nueva clase*, Sudamericana, Buenos Aires, 1963.

¹⁰ C. WRIGHT MILLS, *Los marxistas*, ERA, México, 1964, págs. 94-95.

Hay algo, por tanto, que hasta el momento no ha demostrado el comunismo en la *praxis*, algo que la *praxis* descrita por el materialismo histórico no ha realizado. Y ese *algo* es fundamental: la sociedad sin clase y sin supraestructuras. Es más: el poder del Estado se ha acrecentado, y la religión, en cuanto estructura dominante, ha sido transferida en los países comunistas al mismo Estado, que de esta manera ha quedado convertido en una nueva instancia religiosa.

3. TRES ASPECTOS APORÉTICOS DEL MARXISMO

Un detallado examen de la filosofía marxista contrastada con la *realidad* nos lleva a encontrar insuficiencias básicas de aquélla, que la convierten en aporética y la hacen distar de lo real más de lo que quisiera.

Parte la primera incongruencia de la Generalidad III a que ha llegado el marxismo después del estudio científico del hombre. Una segunda aporía estriba en el fallo de su teoría del conocimiento. Finalmente, otro aspecto cuestionable del marxismo es su visión utopista del futuro. Veamos cada una de estas aporías.

a) *Simplificación de lo humano*

Marx, que si precisamente se distingue de Hegel es por su visión más compleja de los elementos que intervienen en la dialéctica en contraposición con la simplificación hegeliana, aplica, pudiera decirse, tal complejidad solamente a las estructuras socio-económicas. La dialéctica de lo real (sociedad-economía) es un proceso complejo, un todo estructurado nunca simple y siempre sobredeterminado. Aunque no estudia el tema de la naturaleza física, también es ésta para Marx un proceso complejo y dialéctico. Resulta de ello que lo único simple, en apariencia, es el hombre. Cierto es que Marx prevé la omnilateralidad humana en el socialismo comunista, y que ve como una de las con-

tradiciones del capitalismo el hombre unilateral; pero el hombre, en sí mismo y según nuestro autor, carece de complejidad. Es un hombre simple. No me refiero con la expresión a lo que se ha dado en entender como el hombre marxista sólo portador de necesidades primarias. Este es, pienso yo, un concepto erróneo y que en un artículo anterior critiqué. Por simplicidad humana de la concepción marxista entiendo un ser que está falto de recursos y de posibilidades para dirigir el curso de la historia. Es lo que Marx viene a decir al afirmar que su método «es el menos idóneo para hacer responsable al individuo de unas relaciones de las que socialmente es criatura, por mucho que haga para librarse de ellas»¹¹. Ahora bien, y aquí es donde entro en discordia con Marx, una cosa es que el hecho se halle en situación condicionadora (la historia de la especie, su pasado personal, el plan de vida, la organización social en que vive y los grupos sociales a los que pertenece, etc.), extremo éste que más arriba acepté, y otra muy distinta es negar la *posibilidad* siempre presente de romper el individuo —como ser *individual* y no como hombre *social*— las barreras de su situación, trascendiéndola. Mientras no se demuestre lo contrario —y falta por demostrarlo— en la *praxis*, en cualquier persona o grupo social puede darse tal actitud de oposición a lo dado y de creación de un orden nuevo.

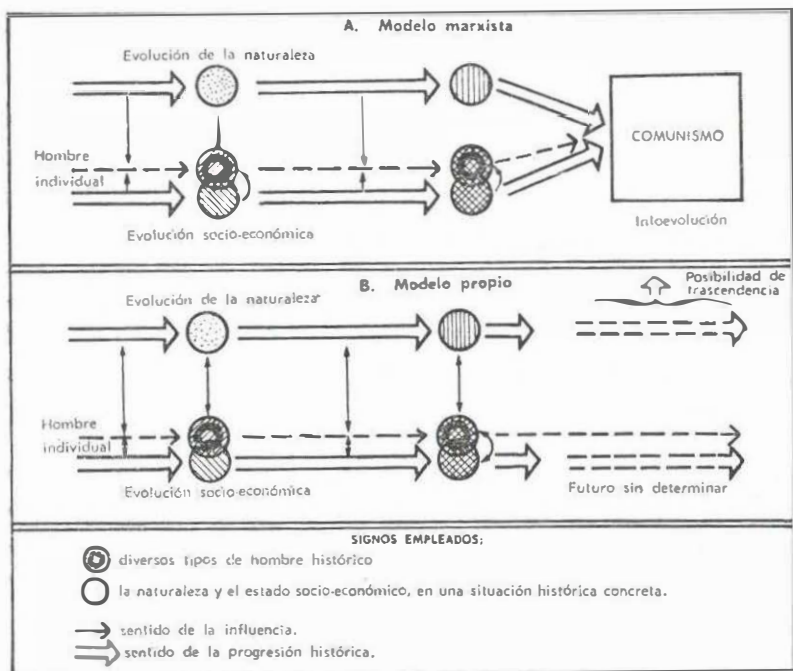
Hombre *no* es nunca *individuo* en Marx, sino que es siempre *clase social*. En la clase social radica todo el poder, el único poder del hombre, siempre y cuando que se percate y que no altere la dialéctica de lo real. El individuo sólo cuenta en tanto que miembro de una clase social. La situación social contemporánea parece afirmar esta concepción marxista. Otra cosa es ya que se esté en acuerdo o en desacuerdo con ella.

Puede representarse gráficamente la situación del hombre en el mundo según Marx (ver gráfico 3): una situación de sometimiento pleno a una doble evolución dialéctica que teleológicamente desemboca en el comunismo. Es decir, un hombre

¹¹ K. MARX, *El Capital*, edición citada, t. I, pág. 4.

receptor de presiones y, por tanto, un hombre unidireccional. Junto a tal esquema, ofrezco el modelo que creo más adecuado a la realidad (gráfico 3, B), y que se diferencia del marxista en una dimensión muy importante: en la posibilidad que el hombre tiene de *responder* a todas las presiones que le acechan, así como en no hipotecar el futuro a modelo prospectivo fatalista y determinado *a priori*.

GRÁFICO 3. MODELO DE CONCEPCIÓN DEL HOMBRE EN LA SOCIEDAD



En el fondo, Marx parte de un concepto mecanicista del hombre; es decir, sometido a la determinación, también mecanicista, de la naturaleza y de la historia. Las bases antropológicas en sus obras de juventud son insuficientes. La posterior rup-

tura epistemológica con *La ideología* alemana obstaculizaría a Marx el poder elaborar un concepto del hombre más rico y realista. Por siempre ya iba a estar en el fondo del materialismo histórico una visión simplificada y escuálida de hombre. Marx cree que la mera evolución socio-económica en una dirección llevará siempre al hombre en esa misma dirección. Como si los saltos atrás, las repeticiones, el volver a tropezar en los mismos errores no fuesen *también* características humanas, aun *a pesar* de la evolución cualitativa de los grupos sociales.

b) *Ingenuidad gnoseológica*

«Por el contrario, para mí el movimiento del pensamiento no es más que el reflejo del movimiento real traspuesto y traducido en el cerebro humano»¹², afirmaba resueltamente Marx en *El Capital*. Un movimiento «traspuesto y traducido en el cerebro humano» que supone la total adecuación entre pensamiento y objeto, «la no problematicidad de la relación entre un objeto y su conocimiento»¹³. Postura racionalista hasta no más ésta que pretende hacer a todo cognoscible, así como liberar de cualquier dificultad al conocimiento obtenido.

Sería rigor no bien intencionado el pretender ahora que Marx conociese todos los descubrimientos cognitivos que después de él descubrirían la Epistemología genética y la Filosofía del conocimiento: el aspecto situacional de todo conocimiento, el perspectivismo (Ortega y Gasset), los mecanismos perceptivos y su falseamiento de la realidad, las actitudes y prejuicios apriorísticos aportados al puro dato objetivo, las presiones del grupo en que se conoce, etc. De ahí que no podemos cometer la torpeza de Marx pensando que con el materialismo dialéctico (o con cualquiera otra forma de conocimiento) habremos obtenido *para siempre el único y racional método de conocer*.

¹² *El Capital*, t. I, pág. 14.

¹³ L. ALTHUSSER, *La revolución teórica de Marx*, siglo XXI, México, 1970, páginas 153-154.

La euforia cientista del siglo pasado hizo creer que la ciencia sería el *deus ex machina* de los problemas gnoseológicos: todo es cognoscible con certeza, nada permanece ya oculto, con tal de que utilicemos el método científico. Lo que este método aún no puede conocer es sólo cuestión de tiempo. Ciencia y técnica y un renovado ideal de progreso abrían el camino a esta y otras actitudes racionalistas en el terreno del conocimiento. Tal actitud excluye lo que de elaboración subjetiva y de estereotipos sociales el conocimiento implica. Conocimiento = Realidad = Verdad es la tríada que representa la concepción gnoseológica del siglo XIX, al menos en sus primeros 60 años, ya que a partir de 1860 tiene lugar un giro hacia el idealismo kantiano. Mas, para entonces, Marx ha madurado sus ideas y su materialismo se encuentra básicamente elaborado. La pena es que no supo —probablemente no pudo— mantener una actitud crítica hacia su propio método, el cual llegó a superarle y desbordarle.

La ingenuidad gnoseológica, tal y como la vengo perfilando, tiene una conclusión clara: si el conocimiento refleja adecuada y verozmente lo real, sin fallo alguno, y esto real evoluciona indefectiblemente hacia una meta dada, elaborar una teoría sobre lo real quiere decir, ni más ni menos, conocer la dialéctica misma de lo real, o sea, conocer *infalliblemente* el fin hacia el que camina el mundo. No cae en la cuenta Marx de que toda teoría, y el marxismo lo es, constituye una *interpretación* del mundo. No es, por lo mismo, ni la única ni la más cierta.

c) *Utopismo*

Marx piensa en un estadio último de la evolución dialéctica que constituirá el «paraíso terrenal», el lugar en el cual habrán desaparecido toda lucha, toda explotación, toda revolución, toda... Llegar a ese estado es resultado «de un largo y doloroso desarrollo». Nótese bien aquí, y salvando todas las diferencias, la similitud con las religiones que prometen algún tipo de pa-

raíso. Sólo que, mientras esas religiones colocan su paraíso en una realidad supramundana una vez cruzado el hecho vital último —la muerte—, el marxismo considera inaceptable tal concepción ideológica, que persigue el conformismo y la resignación del hombre ante una situación injusta, y afirma la necesidad de instaurar el paraíso en la sociedad mundana. Por tal motivo, Schumpeter ha podido escribir que, en «un cierto aspecto importante, el marxismo es una religión. Ofrece a sus fieles, en primer lugar, un sistema de fines últimos que conceden un sentido a la vida... en segundo lugar, ofrece una guía para conseguir sus fines... Podemos precisar aún más: el socialismo marxista pertenece al grupo de religiones que prometen el paraíso sobre la tierra»¹⁴.

Es cierto que entre el utopismo de Marx y el de un Moro o un Campanella existe un amplio abismo. Pero, la verdad es que hay entre ellos en común la proposición de una sociedad aún no existente en su medio ambiente y en la cual el hombre podrá ser libre.

La libertad marxista será inalcanzable hasta que el hombre (el proletariado) no controle los medios de producción. Sucedido este fenómeno, desaparecen todos los elementos insidiosos del capitalismo: propiedad privada, división social, lucha de clases, etc. Este primer paso, dado por la dictadura del proletariado, conduce a esa sociedad futura, que es la comunista, sempiterna y multilateralmente enriquecedora del hombre.

Existe en todo esto, de nuevo, la semejanza formal con las religiones: quiera o no, el hombre se ve impulsado por la dialéctica de lo real al comunismo; quiera o no, el hombre, según las religiones, una vez franqueado el umbral de la muerte, se encuentra con una vida ultraterrestre. Esta similitud general, no obsta para que las diferencias de fondo subsistan entre el marxismo y cualquiera religión. Aparte del lugar en que es si-

¹⁴ J. A. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Payot, París, 1954, pág. 67.

tuado el «paraíso» y de la índole del esfuerzo necesario para alcanzarlo, así como de su naturaleza, hay que tener en cuenta que en la sociedad comunista todos serán *iguales*, mientras que en los mundos ultraterrenos religiosos se privará de su disfrute a quienes carezcan de los «méritos» suficientes para ello; aunque también es verdad que la igualdad comunista no quiere decir igual para todos, sino igual de acuerdo con la capacidad personal: «Dé cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus capacidades»¹⁵.

El «reino de la libertad» en que consistiría la sociedad comunista, deja al hombre en libertad y lo sitúa en un reino de riqueza en todos los órdenes. Marx, que a partir de 1845 rompe con todo humanismo para centrarse en «un período social económicamente dado», se ve envuelto en un nuevo humanismo: el humanismo marxista, emergido inmediatamente después de la supresión de la economía capitalista y de sus supraestructuras, verdadero «reino de la libertad» en el que tendrá lugar «el desarrollo de las fuerzas humanas como fin en sí»¹⁶.

Pero hay más. También aquí se ve el marxismo superado. Como dice J. P. Sartre, a partir del momento en que se conceda a todos un margen de *libertad* real por encima de la producción, el comunismo quedará arrinconado para dar paso a una filosofía de la libertad. El problema está en que no existe perspectiva alguna segura para conocer en qué va a consistir esa libertad y esa filosofía¹⁷. El futuro no está tan seguro ni tan incoado por el presente como Marx creyó (y sigue creyendo la perspectiva proyectiva).

No sólo está la utopía presente en el final previsto por Marx para la sociedad, en ese comunismo intoevolutivo y aproblemático. Muchos otros aspectos del marxismo respiran del mismo

¹⁵ MARX y ENGELS. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Ed. Sociales, París, 1966, pág. 32.

¹⁶ *El Capital*, t. II, pág. 1269.

¹⁷ J. P. SARTRE, *Questions de methode*, Gallimard, París, 1960, pág. 50.

clima utópico: su teoría del conocimiento, su creencia de que las supraestructuras serán superadas en el socialismo, etc.

Es preciso recordar, en esta hora del análisis del utopismo marxista, la influencia que sobre Marx ejerció un socialista utópico: Saint-Simon. Precisamente, es saint-simoniana la expresión «dé cada uno según sus capacidades, a cada capacidad según sus obras», divisa que harían suya Marx y Engels en la *Crítica al programa de Gotha*. Es la fórmula expresiva del socialismo utópico en general, pero que el socialismo científico convierte aún en más utópica, haciendo desaparecer toda desigualdad y asegurando una distribución de los bienes económicos solamente basada en las necesidades. Asimismo se aprecia el influjo saint-simoniano en la concepción marxista del «aniquilamiento» del Estado al pasar al comunismo, siendo sustituido por el «gobierno de las cosas».

* * *

Después de este análisis rápido de tres de las aporías más importantes del marxismo, estamos ya en condiciones de comprender la causa de que, pese a sus grandes aciertos, el marxismo venga a parar en ingenuidades tales como el fin de la dialéctica en la sociedad comunista, o la supresión de toda supraestructura en el comunismo. La simplificación de lo humano en favor de una mayor importancia de lo social, el racionalismo fácil de su teoría del conocimiento y el utopismo futurista con fisonomía humanista hacen que la teoría marxista caiga en contradicciones *reales*, ya que su concepto de la *praxis* es sólo a nivel del siglo XIX y no desde una situación omnicomprendensiva de todos los tiempos. De ahí que Marx sólo viese con claridad una parte del problema que trataba de aclarar —y esa parte es importante y aceptable—; mas, de eso, a pretender entronizar y admitir como la última palabra todo lo que él pensó, hay un largo trecho que fría y objetivamente es imposible de atravesar.

4. PROBLEMÁTICA DEL TRABAJO EN MARX

El trabajo constituye el centro nuclear de toda la enseñanza marxista, si es que no del sistema de vida comunista. Un trabajo que «actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma», al mismo tiempo que el trabajador «transforma también su propia naturaleza, desarrollando las facultades que en ella dormitan»; un trabajo que engendra dicha transformación no sólo por el mero hecho de actuar el hombre en una relación bipolar (hombre-naturaleza), sino que «al mismo tiempo realiza (el trabajador) su propio fin, fin que él sabe que determina como una ley su modo de acción y al cual tiene que subordinar su voluntad»¹⁸. Tal caracterización que del trabajo Marx nos ofrece en el Libro I, Capítulo VIII, de *El Capital*, no presenta, pienso yo, problema alguno. Si en la sociedad comunista las relaciones de producción son «claras y racionales», si el hombre no es manejado como una pieza mecánica más, si no es relegado por el interés económico, es obvio que esta modalidad de trabajo tiene que cumplir una función de primer orden. El trabajo, en sus múltiples manifestaciones y siempre dentro de la relación hombre-naturaleza, va constituyendo al hombre en su humanidad, haciendo que se realice en la *praxis*. La única duda provendría aquí de la exclusividad asignada a las relaciones de producción: hombre y naturaleza. Me parece que la *praxis* en la que el hombre se autocrea de nuevo, no tiene por qué quedar reducida en esa única díada, a menos que por «naturaleza» entendamos algo más que la «naturaleza física».

Es el propio Marx quien se concienza de la insuficiencia de su concepto de trabajo encerrado en la relación hombre-naturaleza. Mas, al proponer una solución al problema que el trabajo le plantea, viene a caer en lo que Della Volpe ha llamado un delito «de lesa filosofía y de lesa socialismo»¹⁹. La contra-

¹⁸ K. MARX, *El Capital*, t. I, págs. 187-188.

¹⁹ G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista*, Avanti, Milano, 1963, pág. 117 ss.

dicción es ahora clara: mientras que en el Libro I de *El Capital* el trabajo aparece como transformador del hombre y realizador de su fin —tal y como hemos visto—, en el Libro III de la misma obra Marx niega eso mismo al trabajo. «En efecto —dice—, el reino de la libertad comienza allí donde se cesa de trabajar por necesidad y por la coacción impuesta desde el exterior; se sitúa, pues, por naturaleza, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha.» La actividad productiva «constituirá siempre el reino de la necesidad. Más allá comienza el desarrollo de las fuerzas humanas como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sólo puede extenderse fundándose sobre el otro reino, sobre la otra base, la de la necesidad. La condición esencial de ello es la reducción de la jornada de trabajo»²⁰.

Dejando por ahora el indudable utopismo de estas palabras y la superación del comunismo por una filosofía de la libertad en ese reino de la libertad, como más arriba indiqué, se contiene en el texto citado una contradicción si lo confrontamos con el Libro I: si en éste, el trabajo transforma al hombre y lo lleva a su propio fin, ¿cómo es que «el desarrollo de las fuerzas humanas» se da «más allá» del trabajo? ¿Transforma o no el trabajo al hombre? Sólo es posible optar por una de las dos alternativas, pero no mantener las dos simultáneamente como hace Marx.

Pudiera pensarse que Marx concibe que es «más allá» de la producción donde el hombre desarrolla sus potencialidades «como fin en sí», mientras que en el trabajo se desarrolla *por necesidad*. También hallamos aquí la contradicción, ya que, si en el trabajo «realiza su propio fin el hombre» como declara Marx, ¿para qué quiere la libertad de un «reino» al cual llega con su fin específico realizado a través del trabajo, de un trabajo que no admite la libertad?

Repárese en el hecho de que, entonces, la educación, en

²⁰ K. MARX, *El Capital*, t. II, pág. 1269.

cuanto desarrollo de la personalidad, tiene lugar en el trabajo, es decir, en aquel medio que transforma la naturaleza humana de acuerdo con la finalidad propia, «y al cual tiene que subordinarse su voluntad». El hombre se autocrea de este modo en el reino de la necesidad, en un reino privado de libertad. Hasta que Marx no identifica trabajo con reino de la necesidad, no existe aporía alguna; hasta ese momento, el trabajo resulta ser la piedra angular del edificio marxista de la formación humana. El trabajo es en la sociedad comunista actividad y automanifestación humana; no es mero recurso didáctico, sino que el trabajo se identifica con la esencia del hombre²¹. Y, sin embargo, luego nos lo muestra Marx como una necesidad «más allá» de la cual se logrará la auténtica libertad. Uno se queda perplejo sin saber qué papel en realidad es el que le toca desempeñar al trabajo en la sociedad comunista: si desarrolla al hombre omnilateralmente, como se desprende de algunos textos marxistas, habrá que pensar que el trabajo constituye de por sí un reino de la libertad; si por el contrario y como en otros lugares de su obra Marx afirma el trabajo es una realidad unilateralmente funcional, resultaría que la sociedad comunista, centrada en el trabajo, no habría resuelto ninguna de las dificultades de la sociedad capitalista. El reino de la libertad a que Marx alude como superación de la necesidad a que constriñe el trabajo es algo que no resuelve las dudas, sino que las acrecienta, máxime cuando Marx no concretó en qué consistiría tal reino.

En el mismo sentido que acabo de hacerlo yo, se manifiesta Della Volpe en su citada obra *La libertà comunista*. Manacorda ha tratado de rebatir estos planteamientos sin que, a mi parecer, haya conseguido aclarar algo, ya que sus razonamientos son muy confusos²².

Della Volpe ha visto la contradicción marxista entre el trabajo como libertad y la libertad que se encuentra más allá

²¹ M. A. MANACORDA, *Marx y la pedagogía moderna*, Oikos-Tau, Barcelona, 1969, pág. 60.

²² M. A. MANACORDA, *op cit.*, págs. 163-171.

del trabajo. Su conclusión es bien lógica: «Surge la duda con respecto a este tema; si existe una libertad distinta a la conatural al trabajo y a su esencia (la sociabilidad), tal incertidumbre nos parece delito de lesa filosofía y de lesa socialismo a un tiempo». Della Volpe cree que la afirmación de que el reino de la libertad comienza *más allá* del trabajo se debe a un olvido incidental por parte de Marx de su temática anterior, puesto que en ella el trabajo aparece como libertad. Ninguno de estos extremos son objetados por Manacorda.

Este último parte de que la producción tiene en Marx como fin el consumo universal de todos los hombres. No obstante, lo que en realidad nos ha dicho Marx es que es en la producción donde realiza el hombre su fin.

Nada resuelve el que Marx tenga como una de sus constantes a lo largo de su obra la reducción de la jornada laboral y el aumento del tiempo libre. A decir verdad, lo que ello demuestra es la contradicción marxista desarrollada en torno al dilema: trabajo liberador, trabajo opresor.

No nos sirve tampoco para aclarar esta cuestión el que Marx distinga entre el trabajo como «apropiación *material* de la naturaleza... y su apropiación *espiritual* en el tiempo libre». El trabajo cotidiano seguiría siendo unilateral y, lo que es más paradójico, se distinguiría aquí una realidad espiritual en flagrante oposición a todo el materialismo dialéctico e histórico.

Que el destino del hombre esté «cada vez más en el no-trabajo, en el consumo, en el goce de bienes espirituales y materiales», no es necesario que lo diga Manacorda, pues está bien patente en los textos de Marx. En ese sigue latiendo la contradicción entre un trabajo que desarrolla al hombre en múltiples direcciones y ese mismo trabajo como carga pesada que el hombre debe soportar para poder después desarrollarse fuera de él. Se me ocurre pensar que el trabajo presumiblemente sea concebido por Marx como la *base* del desarrollo y de la libertad humana; es decir, no como el lugar *en* el que el hombre se autoforma, sino como la actividad necesaria que *posibilita* posterior-

mente actividades con sentido y libres. Esto es también lo que el propio Marx viene a decir en el Libro III de *El Capital*. La diferencia, en cualquier caso, es notable: el trabajo como necesidad impuesta que hace posible la posterior libertad, que no el trabajo como libertad en sí.

En definitiva, habrá que admitir dos hechos:

- 1.º La aporía contradictoria existente en la obra marxista entre las realidades trabajo-libertad y desarrollo humano.
- 2.º La *significación real* del trabajo como base de la libertad, o, si se quiere, como *medio para* lograr la libertad más allá del trabajo mismo.

La problemática del trabajo en Marx puede quedar resumida en estos pares antagónicos de conceptos: el trabajo es:

- ¿Inmanencia o trascendencia teleológica?
- ¿Necesidad-liberadora o libertad-necesaria?
- ¿Fin-personal o fin-social?

Con la pareja trascendencia-inmanencia quiero expresar el ambivalente significado del trabajo, que, por un lado, parece no tener justificación en sí, sino que tiene una finalidad *fuera* de sí mismo en el reino de la libertad (trascendencia); y, por otra parte, es presentado como autosignificativo, en tanto que desarrolla al hombre y realiza su concreta finalidad (inmanencia).

La díada necesidad-liberadora y libertad-necesaria sitúa la perspectiva de la pareja anterior desde el ángulo de la libertad: ¿es el trabajo, antes que nada, una *necesidad que posibilita* en otro reino la libertad?, ¿o acaso es el trabajo mismo *libertad*, pero que para desarrollar omnilateralmente al hombre está *exigiendo la necesidad* de transformarse en tal realidad mediante la asimilación de determinadas características?

Finalmente, ¿constituye el trabajo el modo de realizar un fin personal o, por el contrario, es el hombre colectivo, la socie-

dad, quien realiza su finalidad al apoderarse de los medios de producción y engendrar la sociedad comunista? Esta última dimensión no parece plantear muchas dudas en Marx, ya que concede prioridad a la realización humana en su vertiente social: producción y consumo universales (*todos los medios de producción para todos los hombres, los cuales tendrán a su alcance todos los goces del consumo*).

5. LA UNILATERALIDAD DEL HOMBRE OMNILATERAL

El marxismo no es, en sentido estricto un humanismo, si bien implica un determinado concepto de hombre. Este hombre tendrá que ser, según Marx, *omnilateral*, es decir, desarrollado en todas sus aptitudes. De ahí la necesidad reconocida por Marx de un «trabajo variado» que consiga el «mayor desarrollo posible de las diversas aptitudes del trabajador»²³. Hay en nuestro autor un ataque furibundo hacia el régimen capitalista de producción, que unilateraliza al hombre y lo hace «unidimensional»²⁴. Se acabará con esa situación cuando la dialéctica materialista, al agravar la contradicción, origine la revolución social y conduzca de modo inexorable al comunismo. La clase social encargada de dar vida a este proceso será la proletaria.

Existe, aun a pesar de las intenciones revolucionarias y reformadoras de una sociedad injusta, un riesgo evidente de unilateralidad, es el proceso de cambio propuesto por Marx.

En primer lugar, el materialismo histórico parte del supuesto histórico de que, a lo largo de la historia, se han ido produciendo revoluciones sociales debidas a distintas clases sociales y que han dado lugar a un nuevo orden de cosas, aunque manteniendo siempre la constante de perpetuar las clases sociales. Que la revolución del proletariado (clase social) vaya a suprimir la existencia de *todas las clases sociales* —incluida ella misma—, está todavía por ver en los países socialistas.

²³ K. MARX, *El Capital*, t. I, pág. 513.

²⁴ *El Capital*, t. I, págs. 355-388, 441-443, 453-454 y 510.

Mas, concediéndole a Marx el haber descubierto la evolución de la sociedad que conduce efectivamente a la abolición de las clases, acaso tengamos que preguntarnos si no existe el riesgo de unilateralización social y personal en función de la clase que ha dirigido la revolución, y de que la clase que posibilita el cambio al comunismo lo haga desde el aniquilamiento de todo lo que en el capitalismo no le agradaba, estableciendo solamente aquello que a ella sola le interesa. Ciertamente que el proletariado es mayoría, con lo que en realidad no habría imposición, aunque sí polarización unidimensional en la configuración de la sociedad comunista. Al igual que nuestra actual cultura es burguesa, y a los modos y gustos burgueses se adecua, la cultura comunista caería en la falta de perspectiva de convertirse en proletaria. Con ello no afirmo que una u otra cultura sea superior; pero indico los riesgos de crear una cultura estrecha y parcialista. Por ello es preferible que la cultura lo sea sin más, sin epítetos, omnicompreensiva de todo lo que auspicie y desarrolle la libertad y creatividad humanas. Presumiblemente, la cultura proletaria —si es que en realidad existe— sea más auténtica que la burguesa; mas, si se trata de suprimir esta cultura, hagámoslo plenamente, dando a luz otra nueva que no sea signo distintivo y separador de clases.

No obstante mis objeciones, justo es reconocer que, en la práctica comunista de los países socialistas actuales, la cultura, en sus más diversas manifestaciones, es más ampliamente *vivida* en esos países que en los capitalistas, donde brilla una pretendida cultura «popular» que no es más que el «pan y circo» romano actualizado.

Precisamente, Marx se dio cuenta de que el trabajo sólo unilateralizaría al hombre, y de ahí que postulase un reino de la libertad en el cual se pudiesen cultivar las distintas expresiones culturales.

Todavía hay teóricos marxistas que no han logrado superar la angosta y unidimensional visión que supone el reducir todas las actividades humanas al trabajo. Tal les sucede a Ig-

natiev y Ossipov, para los que el ocio está en función del trabajo. «Los ocios y el trabajo —afirman— están estrechamente ligados entre sí. Una organización científica de los ocios que favorezca el desarrollo multilateral de las capacidades y de los dones de los trabajadores les conduce a nuevas formas de trabajo, de trabajo comunista»²⁵. He aquí por dónde los mismos marxistas han llegado a estrechar el amplio espectro de desarrollos que el hombre omnilateral habría de lograr, para reducirlo al obsesivo centraje en el trabajo.

La misma enseñanza, en su aspecto curricular, goza en Marx de unilateralidad: enseñanza tecnológica —práctica y teórica— que lleve a comprender racionalmente la *praxis* del trabajo. La enseñanza, por tanto, está en clara dependencia del trabajo. Y lo curioso de todo ello es que este concepto de enseñanza no procede del proletariado, sino que Marx lo toma del capitalismo.

No quiero finalizar este apartado sin precisar algo que estimo debe quedar bien claro. Al decir antes que existía peligro de unilateralidad en el comunismo propuesto por el marxismo, ya que se centraba en una clase social, no quería decir, por supuesto, que lo que implícitamente estaba rechazando era la cultura de masas. Aludía, simplemente, al hecho, a todas luces inapropiado, de fijarse en un único aspecto de la cultura humana; me refería al riesgo que en el marxismo existía de soslayar consciente y agresivamente determinado tipo de bienes de ocio disfrutados en exclusividad por los capitalistas. La cultura popular, creo haberlo dicho en algún otro sitio²⁶, es bastante más espontánea que la burguesa. La cultura popular, si es popular, es expresión auténtica de las personas y no mero entretenimiento evasivo impuesto con intenciones inconfesables por las clases dirigentes. Creo que para las culturas no existen juicios de va-

²⁵ N. IGNATIEV y G. OSSIPOV, «El comunismo y el problema de los ocios», en la obra colectiva *Ocio y sociedad de clases*, Fontanella, Barcelona, 1971, pág. 159.

²⁶ Una concepción y una defensa de la cultura de masas se encontrará consultando FÉLIX ORTEGA, *Ocio y educación*, Madrid, 1972, pág. 218-228.

lor : no hay culturas «buenas» y culturas «malas», sino culturas auténticas (expresivas) y culturas inauténticas (irrelevantes).

Por eso, se impone en el momento presente, en el cual hay indicadores claros de una crisis de la cultura —especialmente de la occidental, ya sea capitalista o marxista—, la construcción de una cultura *que sirva* de vehículo expresivo al hombre del presente y al del porvenir. En esta dirección la *educación* deberá ser pionera, rompiendo muchos moldes estereotipados y prescindiendo de todo lo que en ella pudiera haber de clasista (en sentido político, religioso y económico) y deformador.

6. DIFICULTADES DE LA ESCUELA «NEUTRA» MARXISTA

La sociedad comunista a que da lugar el materialismo histórico en su evolución dialéctica suprime la propiedad privada, la división del trabajo y las clases sociales. Al controlar el hombre comunista, de manera racional y objetiva, sus relaciones con la naturaleza y con otros hombres, desaparece toda ideología, toda representación imaginativa que únicamente servía en la sociedad capitalista para deformar la realidad.

Marx, en virtud de ello, propone un modelo de *escuela profesional*²⁷. A este tipo de escuela iba unido lo que en un artículo anterior denominé «objetividad noética», es decir, que las materias que admiten una interpretación de partido o de clase (tal como las *ideologías*), que admiten conclusiones diferentes, no deben tener sitio en la escuela, sea cual fuere el nivel o modalidad que consideremos. Contenidos libres de interpretación son los que Marx recomienda : ciencias naturales, gramática, etcétera. *Lo demás* se aprenderá en el contacto mantenido con los adultos. Esta es la visión futurista de la escuela en Marx.

Verdad es que si nos apoyamos en la actual corriente no-directiva en educación (Rogers), o en otras tendencias que rechazan también la directividad apoyándose directamente en el

²⁷ Vide K. MARX, *El Capital*, t. I, pág. 507-513.

psicoanálisis freudiano (Neill y su escuela de Summerhill ²⁸, veríamos que existen bastantes analogías entre estos movimientos y la pretendida neutralidad ideológica marxista, si bien con diferencias de fondo insalvables. Porque estas dos corrientes mencionadas, especialmente la de Rogers, responden a una concepción del desarrollo humano en forma autógena, a un desarrollo que ha de hacerse desde la propia subjetividad sin dependencias perjudiciales y alienantes de los demás. No es éste el caso de Marx, que no admite la autoformación, sino que como ha dicho Della Volpe ve el desarrollo humano en el «*auto-hetero-didactismo*», es decir, en un desarrollo no basado en ideas innatas que el sujeto rememora, sino en un desarrollo que parte de la relación del hombre con la naturaleza y con su cuerpo ²⁹. El desarrollo individual, para Marx, no es autónomo sino heterónimo. Por tanto, la no influencia ideológica sobre los educandos, que en la no-directividad tiene sus bases en la persona misma, en el marxismo es producto de la dialéctica social.

El primer fallo de la escuela «neutra» marxista es puesto a flote por la dialéctica misma: si la sociedad comunista es una sociedad sin clases en la que el gobierno será de las cosas mismas, si es una sociedad sin ideologías porque se aniquilan a sí mismas al tiempo que lo hace la propiedad privada, me pregunto: ¿Por qué hay que preocuparse de eliminar del curriculum escolar algo que ni por asomo existe en tal sociedad? Es claro que lo que no se tiene no se puede dar, y la sociedad comunista debe carecer de ideologías. ¿Para qué proscribirlas, si en el socialismo científico no existen? Aparece, como puede verse, una patente falta de confianza en los resultados de la dialéctica que ha de encargarse de eliminar las ideologías.

No obstante, esta contradicción tendría sentido si la ideología a que Marx se refiere fuese el propio marxismo. Materialis-

²⁸ Cfr. su interesante obra A. S. NEILL, *Summerhill*, F. C. E., México, 1972.

²⁹ G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista*, cit., pág. 115.

mo dialéctico e histórico constituyen una filosofía —mejor aun: la ciencia— de la *praxis* revolucionaria que ineluctablemente lleva al comunismo. Mas, una vez alcanzado éste, cesa el proceso dialéctico y el marxismo mismo carece de sentido. En el comunismo, el marxismo sería una ideología que sólo serviría para dar una representación errónea de la realidad, puesto que con la llegada del comunismo el materialismo histórico y el dialéctico ya no tendrían ninguna misión que cumplir. No sé si Marx se refería en este caso a la «supresión de la supresión», o sea, a la supresión del marxismo como doctrina ideológica en las escuelas. Los socialismos de nuestra época no parecen indicar que así sea.

Todavía podemos dar un paso más y pensar en modo interrogativo si en el comunismo no va a preguntarse el hombre por el sentido de su vida. Por muy racionales que sean las relaciones que cada sujeto establezca con la naturaleza y con los demás hombres, en última instancia queda sin aclarar racionalmente el sentido de la vida. Si el hombre, entonces, recurre al marxismo para explicarlo, está usando ya una ideología. Y si acude a otra cualquiera, está igualmente sirviéndose de ideologías. Pero es que, además, toda explicación de la vida no puede quedarse reducida a la mera facticidad de la realidad física, sino que ha de trascenderla. Hasta el marxismo trasciende esa realidad para autoideologizar su teoría del conocimiento, al pretender convertir su sistema de conceptos en algo universal, uniforme y aproblemático. Supera así el marxismo lo objetivamente dado, al pretender reducir *su* visión de ello a la única válida para todos.

Por otra parte, dejar el problema de las ideologías para el trato con los adultos, como sugiere Marx, quiere decir dos cosas, por lo menos: la primera de ellas, y que he expuesto más arriba, es presuponer que los hombres de una sociedad sin ideologías tienen ideologías; la segunda, es escindir la vida del sujeto en dos sectores bien diferenciados, por un lado objetividad

y racionalidad en el mundo del trabajo y por el otro ideologías y falsas representaciones —pues eso son las ideologías según Marx— en la vida de relación social.

Es el propio Marx quien al autosuperarse hablará en el Libro III de *El Capital* de un «reino de la libertad», más allá de las relaciones racionales de la producción. Es esta una contradicción en la que viene a caer Marx forzado por su concienciación de la insuficiencia del concepto de «ciencia» para llenar todas las dimensiones de la vida humana³⁰. Por eso, en las *praxis* educativas socialistas actuales, se incluyen «actividades extraescolares y fuera del programa oficial de estudios». Se trata de actividades tales como el canto, la música y el dibujo. Las actividades fuera del programa oficial de estudios comprenden en la U.R.S.S. varias modalidades: científico, tecnológico-laboral, artístico y físico-deportivo. «El Partido ve en estas actividades un medio adecuado para inculcar la ideología política y la "moral comunista", pues el fin supremo de toda empresa externa al programa oficial es "la educación comunista de los niños en el espíritu patriótico, y de colaboración en la enseñanza, en el trabajo y en las actividades sociales"»³¹. Como puede comprobarse, la organización de la enseñanza en la U.R.S.S. va bastante más allá de la objetividad noética que Marx propugnó, y las ideologías están presentes en ella.

Al fin de cuentas, el concepto de escuela «neutra», aséptica a toda ideología, resulta en la realidad insuficiente y falto de objetividad. No es tanto unos conocimientos «científicos» lo que el niño precisa, cuanto encontrar sentido a la vida y unos ideales por los que merezca la pena la vida. Si esos ideales son auténticos y no buscan el adoctrinamiento de las personas, im-

³⁰ Cfr. una crítica a cierto tipo de «cientificidad» que se trata de imponer en la educación en mi artículo FÉLIX ORTEGA, *Manifiesto de la educación actual*, «Cuadernos RS», núm. 3, enero 1974.

³¹ Citado en G. Z. F. BEREDAY y J. PENNAR, *Política de la educación soviética*, Lumen, Barcelona, 1965, págs. 171-172.

porta poco en principio a qué ideología pertenezcan. Además de su autenticidad, esos ideales deben ser de mentalidad pluralista —compatibles con ideales distintos— y operativos. La operatividad de los ideales es fundamental, ya que en ellos no importa las fórmulas vagas y ampulosas, sino las conductas que desencadenan.

Dejar la escuela con el carácter —más aparente que real— de «neutra», es dejarla en manos de los grupos políticos (encubiertos bajo las denominaciones y finalidades más insospechadas) y de los gobiernos absolutistas, los cuales impondrían —e imponen— sus ideologías particulares, con el pretexto de ser las únicas verdaderas. Todo lo contrario es lo que propugno al decir que la escuela debe estar abierta a las ideologías: no imposición de dogmas, sino elaboración personal de ideales y de pautas de comportamiento. Y, unido a todo ello, el desarrollo de una actitud crítica que lleve a lo que Freire ha denominado «concientización»: «auto-reflexión sobre su tiempo y su espacio»³².

Paradójicamente, ha sucedido en los países capitalistas un fenómeno paralelo al propugnado por Marx: la crisis o el crepúsculo de las ideologías. La llegada al poder en casi todos los países de los tecnócratas, ha arremetido contra todas las ideologías para dejar en vigor la suya: la del desarrollo económico y la de la perpetuación de las estructuras sociales. La honradez de esta postura es bastante menor, sin ningún género de dudas, a la que en su día Marx sostuvo. Y bueno será tenerlo en cuenta en la educación, si no queremos que ésta se convierta en un sector más de dominio y de explotación al servicio de los tecnócratas o de una ideología particularista y clasista, se base en los principios que fueren³³.

³² PAULO FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, pág. 34.

³³ Véase FÉLIX ORTEGA, *Manifiesto de la educación actual*, «Cuadernos RS», número 3, enero 1974.

IV. MARXISMO Y EDUCACIÓN ACTUAL

La doctrina marxista es claramente una teoría del futuro. De ahí que una de las maneras más adecuadas de comprobar su validez radique en contrastarla con ese futuro que ella previó; o lo que es lo mismo, confrontar las líneas del marxismo con la situación presente. Aquí sólo lo haré en el terreno educativo.

La educación institucional ha seguido, de Marx para acá, una trayectoria contradictoria y crecientemente conflictiva que parece vaticinar una próxima «revolución educativa». Tal avance antagónico puede comprobarse en estos tres hechos³⁴:

- Horizontalmente: progresiva apertura de la escuela a mayor número de niños, democratización y obligatoriedad de la escolaridad básica y «explosión escolar»; junto a ello, aparecen los niños y jóvenes que no van nunca a la escuela o que la abandonan prematuramente para ingresar en el mundo del trabajo³⁵. La evolución, no obstante, va ganando terreno en una mayor proporción de población escolarizada de cada grupo de edad correspondiente, si bien se ve bastante lejana la escolarización total.
- Verticalmente: separación entre ciencia y profesión, manteniendo el sistema escolar instituciones que proporcionan o bien ciencia o bien técnica, separadamente³⁶.
- Mundialmente: la existencia de un reducido número de países de un alto nivel científico y tecnológico —los

³⁴ Estos tres hechos son los mencionados por M. A. MANACORDA, *Marx y la pedagogía moderna*, Oikos-Tau, Barcelona, 1969, pág. 140-144.

³⁵ Cfr. E. FAURE y otros, *Aprender a ser*, Alianza Universidad-UNESCO, Madrid, 1973, especialmente el cap. 2, «Progresos y atolladeros».

³⁶ Así pudiera entenderse en la actual *Ley General de Educación* española la existencia de una doble salida después de la E. G. B.: la formación profesional y el B. U. P.

«desarrollados»—, al lado de países que apenas si tienen un sistema escolar elemental organizado. Son diferencias que proceden de países ricos y países pobres, de países explotadores y explotados, de países imperialistas y de países del «tercer mundo».

Analicemos estos tres hechos.

La contradicción horizontal, entre niños escolarizados y niños sin escolarizar, va desapareciendo paulatinamente. Son cada vez más las personas que reciben enseñanza elemental, y más también el número de años que dura el período obligatorio de enseñanza. Las causas de este fenómeno son varias: mayor automatización del trabajo, la entrada de la mujer en el mundo laboral, la mayor necesidad de una mano de obra cualificada, etcétera. El caso es que los niños van siendo alejados del trabajo adulto para recibir una enseñanza básica. Sin embargo, la escolarización universal no supone una educación con las mismas oportunidades para todos, ya que la igualdad de oportunidades depende de variables individuales, socioeconómicas, socioculturales y escolares³⁷, y de ahí que la educación no constituya un proceso igualmente potenciador para todos los niños mientras que no se emprenda una reforma más amplia y profunda de la sociedad, y no sólo de la mera escuela³⁸. De nada sirve escolarizar a todos los niños, si su familia, sus posibilidades económicas, sus condiciones de vida, etc., son claramente desventajosas en comparación con otros niños. «Hay factores sociales —ha puntualizado Ottaway— íntimamente vinculados con el ambiente familiar y las formas culturales de nuestra sociedad, que influyen sobre el éxito de los colegiales»³⁹.

La sociedad capitalista ha venido poniendo buen empeño

³⁷ J. BLAT GIMENO en «Cuadernos para el Diálogo»: *Enseñanza básica y media en España*, Extra XXXIV, abril 1973, págs. 23-24.

³⁸ J. M.ª VÁZQUEZ y FÉLIX ORTEGA, *Bases para una Sociología de la Educación en España*, «Cuadernos RS», núm. 1, mayo 1973, pág. 58.

³⁹ A. K. C. OTTAWAY, *Educación y Sociedad*, Kapelusz, Buenos Aires, 1965, página 117.

en distinguir ciencia y profesiones manuales, relegando éstas a un *status* social más bajo. Sin embargo, los avances de la cibernética, por un lado, con la automatización del trabajo que suponen, y unas mayores demandas de conocimientos, por otra, están dando a las profesiones un carácter más intelectual y más situado en la trayectoria de comprender lo que se hace y ejecuta en el mundo de la profesión. También aquí se ha seguido, en parte, el pensamiento marxista de reunificar trabajo y ciencia.

Los países del «tercer mundo», sometidos hasta hace muy poco al arbitrio de otros países más poderosos, comienzan ahora a despuntar. Sus contradicciones, tanto dentro de ellos mismos como en relación con otros, constituyen la dimensión más dialéctica de la historia contemporánea. Aunque todos los organismos internacionales se preocupan por extender la enseñanza en estos países, la verdad es que, pese a los muchos esfuerzos realizados y de seguir la evolución del mundo tal y como hoy se da, estos países están condenados a ser siempre los más retrasados. Nunca más cierto que hoy lo de que los países pobres serán cada vez más pobres, si la organización social actual se mantiene. Y como las formas institucionales de educación cada vez parecen ser las menos adecuadas para salvar las diferencias que median entre unos y otros países, es de esperar que en el «tercer mundo» se encontrará —o encontraremos entre todos— el tipo de educación del futuro que sustituya a nuestro anquilosado sistema de educación.

En el aspecto metodológico co-educativo nos encontramos también con un desarrollo contradictorio dentro de las diversas corrientes de educación vigentes. Así, la unión de enseñanza y trabajo —que Marx preconizase— ha corrido suerte diversa, siguiendo varias líneas de evolución simultánea. Por una parte, lo que se conoce por enseñanza elemental o básica ha mantenido separado el trabajo de la enseñanza, dando más importancia a otras actividades —como el juego— que parecen adecuarse mejor a las estructuras psicológicas de los niños. Por otro lado,

en la enseñanza media y superior se han delimitado nítidamente dos opciones: la profesional y la científica. Esto, que si a nivel social supone como he dicho más arriba una marcada concepción clasista, en el dominio metódico conlleva la escisión entre teoría y *praxis*, entre enseñanza receptiva y enseñanza activa. Ultimamente la línea divisoria comienza a borrarse con el intento de integrar de alguna manera el trabajo y la enseñanza y con la concesión —no todavía muy segura— de mayor importancia a la experiencia⁴⁰ que a los dogmas científicos o de otro tipo en el caso de que existan.

El trabajo cooperativo propuesto por Marx como forma de desarrollo omnilateral tiene lugar hoy dentro de la metodología educativa con el trabajo en equipo y las formas socializadas de aprendizaje. Se considera parcialista tanto el aprendizaje individual como las situaciones expositivas en la enseñanza, y se cultivan formas en las que tienen decisiva importancia el intercambio de experiencias, la comunicación, la responsabilidad y la búsqueda colectiva de la verdad. Salvando las matizaciones y los fundamentos no siempre coincidentes, hay aquí un innegable poso marxista.

Podríamos hallar igualmente un lazo de unión con el marxismo en la llamada educación para la paz. Si una enseñanza sin ideologías, como Marx quería, supone el destierro de toda idea o creencia que se erija en centro de discordia y de nuevos clasismos —tal y como pensaba nuestro Giner de los Ríos de toda ideología política y religiosa—, tendremos que prestar atención al marxismo como fuente inspiradora de esa educación para la paz. Aparte, claro está, de influencias de otra índole y de lo que en la práctica hayan sido los países comunistas —y todos los demás— en relación con la paz.

La escuela básica comienza a transformarse en la actualidad y por todas partes en un «reino de la necesidad». Ella pro-

⁴⁰ Véase una definición de la educación como experiencia en mi artículo *Análisis crítico de las relaciones Educación-Sociedad*, «Cuadernos RS», núm. 1, mayo 1973, pág. 118.

porciona los conocimientos, hábitos y destrezas que se suponen necesarios para vivir en las sociedades de nuestro tiempo. Poca diferencia hay, en este sentido, entre la escuela y otras instituciones sociales como el trabajo y todo lo relacionado con el sistema de producción. Sólo el tiempo libre y el ocio se nos presentan como el «reino de la libertad» en el que es posible la educación permanente, una educación que busca el desarrollo total del hombre —y no el exclusivo *reciclaje* profesional—, para lo cual le hace vivenciar experiencias variadas de forma consciente y crítica ⁴¹.

Otro elemento a tener en cuenta en el contraste entre educación actual y marxismo radica en el sometimiento de aquella a la estructura política. Para Marx, la educación no tiene otro sentido que el de afianzar la revolución proletaria y no el de renovar el estado de cosas por ella conseguido. En los países capitalistas, a la educación se le asigna una explícita función de control social, encaminada a la perpetuación de las estructuras sociales y a su estabilidad. Las virtualidades transformativas de la educación dependen de los grupos políticos detentadores del poder, más que de los propios sistemas educativos.

Donde Marx falló por completo fue en sus previsiones acerca del papel del juego en la educación. De la tarea «necia» con que fue calificado por Marx, hemos pasado a valorarlo como una actividad imprescindible para el desarrollo del niño. El juego tiene en Marx tan poco sentido porque va en contra de su concepción dialéctica de lo real: el juego es, como dice Plaget, *asimilación* de la realidad a las estructuras personales del sujeto, en tanto que el marxismo busca conocer lo real para acomodarse a ello. Como se ve, se trata de procesos inversos.

La educación actual cada vez se convence más de que el hombre se hace en la *praxis*. Se va desechando la idea de que los conocimientos teóricos son los únicos apropiados para la for-

⁴¹ Este concepto de educación permanente está desarrollado en FÉLIX ORTEGA, *La civilización del ocio*, «Contacto y Acción», núm. 72, enero 1973.

mación del hombre. Del *homo sapiens* estamos pasando al *homo faber*, entendiendo por tal un ser que se crea en los mutuos contactos experienciales con el mundo, con los demás hombres y consigo mismo. Se busca en la educación no sólo el activismo metódico, sino la transferencia operativa de todo cuanto es asimilado por los escolares.

En esta perspectiva tenemos que encuadrar la *renovación radical*, realizada o deseada, de las materias de raigambre humanística. Desligadas del acontecer vital, su aprendizaje se convertía en un tedioso proceso desmotivador y frustrante. Unos estudios humanísticos, centrados como hasta ahora lo han estado en especulaciones con escaso fundamento práxico, no tiene sentido alguno que se sigan incluyendo en los programas de estudio. No debe olvidarse, cuando se analizan estas cuestiones, que la ciencia y el saber no existen por sí mismos, sino que son creados *por y para* el hombre. Por lo tanto, la función de la ciencia es siempre *servicial* para el hombre, y, por otro lado, debe ser también *creación* de ese hombre (concreto y social). La ciencia es producto de las necesidades de todo tipo del hombre, y por ello tiene que variar en cada época histórica al compás de los distintos problemas que vayan surgiendo en la existencia humana. Pero es que, además, la ciencia sola resulta incompleta para lograr la expansión dinámica y multilateral de la persona. El hombre no es sólo pensamiento, sino pensamiento y todo lo demás integrado en una estructura unitaria. Y por todo lo demás, entiendo, a saber: la corporeidad, la vida afectiva y sensitiva, lo instintual y lo inconsciente. La educación auténtica será la que logre el dinámico florecer de todas esas instancias dentro de la estructura global que es la persona humana. Si como educadores no conseguimos este objetivo, habremos alienado —tal vez para siempre— a los hombres del futuro, por muy perfeccionada que esté nuestra tecnología educativa y por más que se hayan desarrollado las Ciencias de la Educación. Y este punto —que Marx no llegó a desvelar— es crucial en educación: que empecemos nosotros, los educadores, por desalienar-

nos para poder planificar a los demás. Y luego después —y aquí coincido con Marx— procuremos no imponer a nadie nuestras concepciones personales, por muy «científicas» que pudieran parecer. El adoctrinamiento —que hoy se extiende por todas partes— constituye uno de los delitos más graves, social y educativamente considerado.