

Georg Lukács

LOS FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS DEL PENSAMIENTO Y LA ACCIÓN HUMANOS

CONFERENCIA

Publicada por primera vez en *ad lectores* 8. Neuwied y Berlín:
Luchterhand, 1969, pp. 148-164.

Lukács había escrito la conferencia con vistas a presentarla en el XIV Congreso Internacional de Filosofía que tuvo lugar entre el 2 y el 9/9/1968 en Viena; pero finalmente no la presentó. Aquí aparecen sintetizadas las ideas centrales de la *Ontología*.

www.omegalfa.es

Biblioteca Libre

Los fundamentos ontológicos del pensamiento y la acción humanos *

Georg Lukács

I

La dificultad para iluminar en una conferencia, en cierto modo al menos, los principios más generales de este complejo de cuestiones, es doble. Por un lado, había que abarcar críticamente el estado actual del problema; por otro, había que elucidar la constitución fundamental de una nueva ontología, al menos en su estructura básica.

A fin de poder dominar, en alguna medida, cuando menos la segunda cuestión -que es la objetivamente decisiva-, debemos renunciar a una exposición, incluso una muy resumida, de la primera. Todos saben que, en las últimas décadas, profundizando radicalmente viejas tendencias epistemológicas, el neopositivismo -con su básico rechazo de todo planteo ontológico como acientífico- poseyó una hegemonía absoluta. Y, sin duda, no sólo en la vida estrictamente filosófica, sino también en el mundo de la praxis.

* *"Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns". En: Dannemann, Rüdiger; Jung, Werner (eds.), *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins"*. Frank Benseler zum 65. Geburtstag. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995. pp. 31-47. Trad. de Miguel Vedda. Publicada por primera vez en *ad lectores* 8. Neuwied y Berlín: Luchterhand, 1969, pp. 148-164. Lukács había escrito la conferencia con vistas a presentarla en el XIV Congreso Internacional de Filosofía que tuvo lugar entre el 2 y el 9/9/1968 en Viena; pero finalmente no la presentó. Aquí aparecen sintetizadas las ideas centrales de la *Ontología*.*

Si se analizaran seriamente los motivos conductores de orden teórico que rigen el actual desarrollo de las esferas política, militar y económica, se vería que dichos motivos -consciente o inconscientemente- se encuentran determinados por métodos de pensamiento neopositivistas. Esto ha garantizado la casi ilimitada omnipotencia de dichos métodos; una vez que la confrontación con la realidad haya conducido a una crisis abierta, esto ocasionará grandes transformaciones, desde el plano de la vida político-económica, hasta la reflexión filosófica en el sentido más amplio de la expresión. Como nos encontramos en el comienzo de este proceso, puede bastar con esta indicación.

Nuestra conferencia no se ocupará, pues, de las tentativas ontológicas de las últimas décadas. Nos circunscribimos a la mera explicación de que las consideramos extremadamente problemáticas, y nos remitimos sólo a la evolución última de un tan célebre iniciador de esta orientación como Sartre, a fin de aludir, cuando menos, a la problemática y a su orientación.

Esta orientación se muestra en relación con el marxismo. Sabemos muy bien que este último, en las historias de la filosofía, rara vez ha sido considerado como una ontología. Esta conferencia se propone, en cambio, la tarea de señalar lo que fue filosóficamente decisivo en la actividad de Marx: trazar el esbozo de una ontología materialista histórica, superando, tanto teórica como prácticamente, el idealismo lógico-ontológico de Hegel.

El papel preparatorio de Hegel consiste en que este concibió, a su manera, la ontología como una historia que -en oposición con la ontología religiosa- desarrollaba una historia evolutiva necesaria desde "abajo", desde lo más simple, hasta "arriba", hasta las más complejas objetivaciones de la cultura humana. Es natural que, en ella, el acento estuviera puesto en el ser social y sus

productos, así como es igualmente característico de Hegel que el hombre aparezca, en él, como un creador de sí mismo.

La ontología marxiana excluye de la hegeliana todos los elementos lógico-deductivos y los histórico-evolutivamente teleológicos. Con esta "puesta sobre los pies" de carácter materialista, también la síntesis de lo simple debe desaparecer de la serie de factores motores del proceso. En Marx, el punto de partida no es el átomo, como en los viejos materialistas, ni el ser abstracto, como en Hegel. Todo lo existente debe poseer siempre carácter objetivo, debe ser siempre la parte más motora y móvil de un complejo concreto.

Esto tiene dos consecuencias fundamentales. Primero, el entero ser es un proceso histórico; segundo, las categorías no son declaraciones sobre algo existente o en devenir, ni principios de formación (ideales) de la materia, sino formas motoras y móviles de la materia misma: "formas del ser, determinaciones de la existencia". En la medida en que la posición radical de Marx - posición que con igual radicalismo se aparta del antiguo materialismo- fue interpretada múltiples veces de acuerdo con el viejo espíritu, surgió la falsa impresión de que Marx subestimaba la importancia de la conciencia por comparación con el ser material. Más adelante se explicará concretamente la falsedad de esta concepción. Lo que aquí importa es señalar que Marx concebía la conciencia como un producto tardío de la evolución ontológica material. Si esto se interpreta en el sentido del Dios creador de la religión, o a la manera de un idealismo platónico, puede producirse, sin duda, una apariencia tal. Para una filosofía evolutiva de orientación materialista, por el contrario, el producto tardío no tiene que ser nunca un elemento de escasa importancia ontológica. El hecho de que la conciencia reproduzca la realidad y, sobre esa base, haga posible la elaboración modificadora de

esta, implica, desde la perspectiva del ser, un poder concreto, y no una debilidad, como sucedería si se la juzgara a partir de aspectos exageradamente irreales.

II

Aquí solo podemos ocuparnos de la ontología del ser social. Pero no podemos captar su peculiaridad si no tomamos conocimiento de que un ser social solo puede surgir y seguir desarrollándose sobre la base de un ser orgánico y este último, a su vez, solo a partir del ser inorgánico. La ciencia comienza ya a descubrir las formas preparatorias de transición de un modo del ser a otro. Además, ya han sido expuestas las categorías más importantes, en principio, de las formas del ser más complejas, en contraposición con las más simples: la reproducción de la vida, por oposición a la mera modificación; adaptación activa, orientada a transformar conscientemente el ambiente, por oposición a la adaptación meramente pasiva. También se ha hecho claro que la forma del ser más simple, aun cuando pueda producir muchas categorías transicionales, se encuentra separada por un salto de la auténtica constitución de la forma del ser más compleja; esta es algo cualitativamente nuevo, cuya génesis no puede ser simplemente "deducida" de la forma más simple.

A un salto semejante sucede la ampliación de la nueva forma del ser. En la medida en que se constituye allí de modo continuo algo cualitativamente nuevo, este algo nuevo, en muchos casos, no parece ser más que una modificación de las maneras de reacción del ser, que está en proceso de fundamentación en nuevas categorías efectivas, en aquellas categorías que verdaderamente revelan lo nuevo en el ser nuevamente constituido.

Piéñese en cómo la luz, que actúa sobre las plantas de manera aún puramente físico-química (por cierto que desencadenando ya aquí, con ello, efectos vitales específicos), en la vista de los animales más desarrollados desarrolla formas de reacción frente al ambiente específicamente biológicas. Así, el proceso de reproducción asume, en la naturaleza orgánica, formas cada vez más adecuadas a su esencia genuina; se convierte de manera cada vez más decisiva en un ser sui generis, si bien el hecho de basarse en los fundamentos originarios del ser nunca puede ser superado.

Ya que aquí no podemos esbozar siquiera este complejo de problemas, señalemos que la evolución ascendente del proceso de reproducción orgánico, el devenir biológico cada vez más puro y expreso en sentido estricto, también conforma, con ayuda de las percepciones sensibles, un tipo de conciencia, un importante epifenómeno, como un órgano superior de su funcionamiento efectivo.

Un nivel determinado de evolución de los procesos de reproducción orgánicos es imprescindible para que pueda surgir el trabajo como un fundamento dinámico-constructivo de una nueva clase de ser. También aquí debemos dejar de lado los innumerables rudimentos de trabajo existentes -los cuales representan solo rudimentos-, también aquellos callejones sin salida en que surgió, no solo una clase de trabajo, sino también su necesaria consecuencia evolutiva, la división del trabajo (abejas, etc.), porque esta última, en la medida en que se fija como una diferenciación biológica de los ejemplares del género, no puede convertirse en un principio de la evolución ulterior en dirección a un ser de una nueva clase, sino que se atiene a una estabilidad desprovista de evolución; precisamente, a un callejón sin salida en la evolución.

La esencia del trabajo consiste, justamente, en la capacidad de rebasar la fijación del ser viviente en la relación biológica con su ambiente. El momento esencialmente distintivo no está dado por la perfección de los productos, sino por el papel de la conciencia, que precisamente aquí cesa de ser un mero epifenómeno de la reproducción biológica: el producto es, dice Marx, un resultado que al comienzo del proceso estaba presente "ya en la mente del obrero",¹ es decir, de un modo ideal.

Parece, quizás, llamativo que justamente en la delimitación materialista entre el ser de la naturaleza orgánica y el ser social, se atribuya a la conciencia un papel tan decisivo. Pero no hay que olvidar que los complejos de problemas que aquí se presentan (su tipo más elevado es el de libertad y necesidad) solo pueden recibir un sentido auténtico -precisamente, de modo ontológico- gracias a una participación activa de la conciencia. En tanto la conciencia no llega a constituirse en una fuerza efectiva del ser, esta oposición no puede presentarse en absoluto. Por el contrario, siempre que se asigna objetivamente un papel semejante a la conciencia, se atribuye a esta la resolución de esas oposiciones.

Es posible designar, y con buenas razones, al hombre que trabaja, al animal que, a través del trabajo, ha llegado a convertirse en hombre, un ser capaz de dar respuesta. Pues no queda duda de que cada actividad laboral surge como solución orientada a dar respuesta a aquella necesidad que la desencadenó. Pero si se quisiera desatender la esencia de la cuestión, se daría por su puesta, aquí, una relación inmediata. El hombre, por el contrario, se convierte en un ser capaz de dar respuesta precisamente porque -paralelamente a la evolución social, de un modo creciente- generaliza como preguntas sus necesidades, las possibili-

¹ Cfr. *El Capital. Crítica de la economía política*. Trad. de Wenceslao Roces. México: FCE, 19993, I, pp. 130-131

dades de satisfacer estas; y, en su respuesta a la necesidad que las ha desencadenado, fundamenta y enriquece su actividad a través de tales mediaciones, a menudo profusamente ramificadas. Así, no solo la respuesta, sino también la pregunta son, inmediatamente, un producto de la conciencia que dirige la actividad. Pero con ello la acción de responder no deja de ser, desde la perspectiva del ser, lo primario en este movido complejo.

La necesidad material, en cuanto motor del proceso de reproducción individual y social, es la que realmente pone en movimiento el complejo de trabajo, y todas las mediaciones, de acuerdo con el ser, están presentes solo para satisfacer dicha necesidad. Ciertamente, con ayuda de eslabones intermedios, que transforman de modo ininterrumpido tanto la naturaleza que rodea a la sociedad como a los hombres que actúan en esta, sus relaciones, etc. Tales eslabones tornan prácticamente activas, en la naturaleza, fuerzas, relaciones, propiedades, etc., que, de otro modo, no hubiesen podido desencadenar tales efectos; y el hombre, a través de la liberación y el dominio de esas propias fuerzas, produce una evolución ascendente de sus capacidades.

Con el trabajo está dada, pues, ontológicamente, la posibilidad de la evolución ascendente de esas capacidades, como también la posibilidad de que el hombre las ejercite; ya por el trabajo, pero ante todo a causa de la metamorfosis de la adaptación meramente reactiva, pasiva del proceso de reproducción al ambiente. A través de la modificación consciente y activa de dicha adaptación, el trabajo se convierte, no solo en un hecho en el que cobra expresión la nueva peculiaridad del ser social, sino también -precisamente, de manera ontológica- en modelo de la forma del ser enteramente nueva.

Cuanto más precisamente contemplamos el funcionamiento del trabajo, tanto más evidente se torna este carácter. El trabajo

consta de posiciones teleológicas, que ponen en movimiento sus respectivas series causales. Esta determinación simplemente constativa elimina prejuicios ontológicos milenarios. En contraposición con la causalidad, que representa la ley espontánea en la que reciben su expresión universal todos los movimientos de formas íntegras del ser, la teleología es una forma de posición -continuamente llevada a cabo por una conciencia- que, conduciendo los movimientos en determinadas direcciones, solo puede activar series causales. Cuando, pues, en sistemas filosóficos anteriores la posición teleológica no era reconocida como una especificidad del ser social de esta índole, debía idearse, por un lado, un sujeto trascendente, por otro, una conformación especial de las estructuras teleológicamente efectivas, a fin de poder atribuir a la naturaleza y la sociedad tendencias evolutivas de carácter teleológico. La duplicidad de este estado de cosas (que, por un lado, en una sociedad que se ha vuelto realmente social, sin duda la mayoría de aquellas actividades cuya totalidad mueve el todo, es de naturaleza teleológica; pero que, por otro, su existencia concreta consta de estructuras causales -no importa si permanecen aisladas o se encuentran reunidos- que nunca pueden encontrarse en una relación de carácter teleológico) es aquí el punto de vista decisivo.

Toda praxis social, si consideramos el trabajo como su modelo, reúne dentro de sí esta contradicción. Por un lado, es una decisión entre alternativas, pues todo hombre, cada vez que hace algo, debe continuamente decidirse por realizar la acción o por abstenerse de hacerla. Toda acción social emana, pues, de una decisión entre alternativas sobre posiciones teleológicas futuras. La necesidad social puede imponerse solo en la presión -a menudo anónima- para que los individuos realicen su decisión entre alternativas de acuerdo con una orientación determinada. Marx designa esta situación adecuadamente, al decir que los hombres

se ven impulsados a actuar de un modo determinado "bajo riesgo de ruina". Pero los hombres deben realizar sus acciones, en última instancia, aun cuando a menudo actúan en contra de sus propias convicciones.

A partir de esta situación ineludible del hombre que vive en sociedad, pueden deducirse todos los problemas reales -naturalmente, incluyendo los más complicados en las situaciones más complicadas- del complejo que solemos designar como tiempo libre. Sin rebasar el ámbito del trabajo en sentido estricto, podemos remitirnos a las categorías de valor y deber. La naturaleza no conoce ni la una ni la otra. Las transformaciones del ser-así [Sosein] en el ser-diferente [Anderssein] dentro de la naturaleza inorgánica no tienen, obviamente, nada que ver con el valor. En la naturaleza orgánica, donde el proceso de reproducción, de acuerdo con el ser, implica una adaptación al ambiente, puede hablarse ya de su éxito o fracaso, pero esa contraposición no rebasa -justamente, de acuerdo con el ser- los límites del mero ser-diferente. Algo totalmente distinto ocurre con el trabajo. El conocimiento diferencia, en general, muy claramente el ser-en-sí objetivamente existente de los objetos, del meramente pensado ser-para-nosotros que aquellos alcanzan en el proceso del conocimiento. Ahora bien, en el trabajo, el ser-para-nosotros del producto del trabajo alcanza su peculiaridad objetiva realmente existente; precisamente, aquella por la cual el producto, cuando es postulado y realizado adecuadamente, puede cumplir sus funciones sociales. De ese modo, se vuelve valioso (en el caso del fracaso: desprovisto de valor, dotado de un valor escaso). La verdadera objetivación del ser-para-nosotros es el acto por el cual los valores pueden concretamente constituirse. El hecho de que dichos valores asuman formas más espirituales en niveles superiores de socialización, no impugna la significación fundamental de esta génesis ontológica.

Algo similar ocurre con el deber ser [Sollen]. Este contiene una forma de comportamiento humana determinada por posiciones de fin [Zielsetzungen] de orden social (y no solo inclinaciones meramente naturales o espontáneamente humanas. Ahora bien: corresponde a la esencia del trabajo que, en él, cada movimiento que ejecutan los seres humanos deba encontrarse dirigido por fines determinados de antemano. Cada movimiento se encuentra, pues, subordinado a un deber ser. Tampoco aquí se modifica nada decisivo, de acuerdo con el ser, cuando esta estructura dinámica es trasladada a ámbitos de actividad puramente espirituales. Se muestran, por el contrario, con total claridad los eslabones del ser que conducen de los modos de comportamiento iniciales a los posteriores, más espirituales, al revés de lo que ocurre con los métodos epistemológico-lógicos, en que el camino que lleva de las formas más altas a las iniciales se torna invisible, e incluso estas aparecen como antítesis desde el punto de vista de aquellas.

Si, desde el sujeto que pone, arrojamos ahora una mirada sobre el proceso de trabajo global, se ve, de inmediato, que el sujeto realiza conscientemente la posición teleológica, pero nunca de modo tal que se encuentre en condiciones de dominar todas las condiciones de su propia actividad, para no hablar de todas las consecuencias. Obviamente, esto no impide que los hombres actúen. Pero existen innumerables situaciones en que, bajo amenaza de ruina, el hombre debe realizar forzosamente la acción, a pesar que sabe que está en condiciones de dominar tan solo una pequeña parte de las circunstancias. Pero también en el propio trabajo sabe el hombre, a menudo, que solo puede conquistar un pequeño círculo de sus circunstancias, pero que, sin embargo, está en condiciones de realizar el trabajo de algún modo -pues la necesidad apremia y el trabajo también tiene en vista la satisfacción de aquella-.

Esta situación ineludible tiene dos importantes consecuencias. Primero, la dialéctica intrínseca del perfeccionamiento constante del trabajo, en la medida en que, en el curso de su realización, como consecuencia de la observación de sus resultados, etc., el ámbito de las determinaciones que se han vuelto reconocibles crece continuamente y, por ende, el trabajo mismo -abarcando ámbitos cada vez más variados y amplios-, alcanza niveles cada vez más altos, en lo extensivo y en lo intensivo. Pero, como este proceso de perfeccionamiento no puede superar el hecho básico, la incognoscibilidad de circunstancias enteras, este modo de ser del trabajo despierta también -paralelamente con su crecimiento- la vivencia de una realidad trascendente, cuyas desconocidas fuerzas el hombre intenta aplicar en su beneficio. No es este el lugar de ocuparse de las diversas formas de la praxis mágica, de la fe religiosa, etc., que proceden de esta situación. Pero no es posible dejar de mencionarlas, aun cuando, obviamente, solo constituyen una fuente de estas formas ideológicas. En especial, porque el trabajo no solo es el modelo objetivamente ontológico de toda actividad humana, sino que, en los casos aquí mencionados, también es el prototipo directo para la creación divina de la realidad, para toda configuración producida teleológicamente por un creador omnisciente.

El trabajo es una posición consciente; presupone, pues, un saber concreto -aunque no perfectamente concreto- acerca de determinados fines y medios. En vista de que, tal como se ha mostrado, la evolución, el perfeccionamiento, cuenta entre sus rasgos ontológicos esenciales, se constituye en la medida en que llama a la vida configuraciones sociales de un orden más alto. La más importante de estas diferenciaciones es, quizás, la creciente autonomización de los trabajos preparatorios; la separación -siempre relativa- del conocimiento de fin y medio en el propio trabajo concreto. La matemática, la geometría, la física, la quí-

mica, etc., fueron, originariamente, partes, factores de este proceso preparatorio del trabajo. Paulatinamente, se desarrollaron hasta convertirse en campos de conocimiento independientes, sin perder enteramente esa función originaria. Cuanto más universales y autónomas se volvieron esas ciencias, tanto más universal y autónomo se tornó también el trabajo; cuanto más se ampliaron, intensificaron, etc., aquellas, tanto mayor se tornó el influjo de los conocimientos así surgidos sobre la posición de fines y sobre los medios de realización del trabajo.

Una diferenciación semejante es ya una forma relativamente muy desarrollada de la división del trabajo. Esta forma es, sin embargo, la consecuencia más elemental de la evolución del propio trabajo. Aun antes de que hubiera alcanzado el pleno desarrollo intensivo -por ejemplo, en el período recolector- aparece ya esta manifestación consecutiva, por ejemplo, en la caza. Lo que, para nosotros, es digno de mención desde una perspectiva ontológica, es la emergencia de una nueva forma de posición teleológica: aquí, no es un fragmento de naturaleza el que ha de ser elaborado de acuerdo con las posiciones de fines humanas, sino que un hombre (o varios) ha de disponerse a realizar posiciones teleológicas de un modo predeterminado. Puesto que un trabajo determinado, por diferenciada que sea la división del trabajo que lo define, solo puede tener un fin principal unitario, deben encontrarse los medios para garantizar esa unicidad de la posición de fin en la preparación y ejecución del trabajo. Por ello, esas nuevas posiciones teleológicas deben entrar en funciones conjuntamente con la división del trabajo y persisten, también como un medio ineludible en toda tarea que requiera la división del trabajo. A partir de la más alta diferenciación social, a partir de la constitución de clases sociales con intereses antagónicos, este tipo de posiciones teleológicas se convierte en el fundamento espiritual-estructural de aquello que el marxismo

designa como ideología. En los conflictos que plantean las contradicciones propias de las producciones más desarrolladas, la ideología genrea las formas en que los hombres toman conciencia de esos conflictos y los resuelven.

Tales conflictos atraviesan de modo cada vez más intenso la íntegra vida social. Se extienden desde las contraposiciones privadas en el trabajo individual y en la vida cotidiana - contraposiciones que se resuelven de un modo inmediatamente privado- hasta aquellos importantes complejos de problemas que la humanidad, hasta hoy, se ha empeñado en resolver en sus grandes transformaciones sociales. El tipo estructural más básico muestra, sin embargo, en todos los casos rasgos esencialmente comunes: así como, para el trabajo mismo, el saber concreto sobre los procesos naturales en cuestión era inevitable, a fin de realizar con éxito el intercambio material entre la sociedad y la naturaleza, así también resulta, aquí, imprescindible un cierto saber acerca de la constitución del hombre, de sus relaciones mutuas personales y sociales, a fin de disponerlos a realizar las posiciones teleológicas deseadas. Cómo surgieron luego modos de comportamiento racionalizados, e incluso ciencias, a partir de tales conocimientos basados en las necesidades vitales, que en un comienzo asumen las formas de costumbre, tradición, hábito, e incluso de mitos, es algo que constituye, en palabras de Fontane, un campo vasto. No podría, pues, ser tratado en una conferencia. Solo podemos referirnos al hecho de que los conocimientos de las posiciones teleológicas que influyen sobre el intercambio de materia con la naturaleza, que han surgido con el fin de fundar tales posiciones, han de ser más fáciles de sustituir que aquellos que están orientados a influir sobre hombres y grupos humanos. Aquí es mucho más íntima la relación entre fin y fundamentación epistemológica. Esta determinación, sin embargo, no debe de ningún modo conducir a una exageración episte-

mológica en dirección a la uniformidad o a la diferencia absoluta. Se encuentran presentes, al mismo tiempo, coincidencias y diferencias ontológicas que solo pueden encontrar su resolución en una dialéctica sociohistórica concreta.

Aquí podría aludirse simplemente al fundamento socioontológico. Todo acontecimiento social procede de posiciones teleológicas individuales, pero posee un carácter puramente causal. La génesis teleológica tiene, de acuerdo con su naturaleza, importantes consecuencias para todos los procesos sociales. Por un lado, pueden producirse objetos, con todas sus consecuencias, que la naturaleza no podría haber producido por sí misma; piénsese, por ejemplo, a fin de demostrar también este hecho en un estadio primitivo, en la rueda. Por otro, toda sociedad se desarrolla de tal modo que la necesidad deja de actuar de un modo mecánico-espontáneo; se intensifica su modo de manifestación típico: según el caso, es posible exhortar, apremiar, constreñir a los hombres para que realicen determinadas decisiones teleológicas, o disuadirlos de que las realicen.

El proceso total de la sociedad es un proceso causal que posee sus propias leyes, pero no una orientación objetiva a fines. Incluso en aquellos casos en que los hombres o los grupos humanos consiguen realizar sus posiciones finales, los resultados, por lo general, aportan algo totalmente diferente de lo deseado. (Piénsese en que la evolución de las fuerzas productivas en la antigüedad destruyó los fundamentos de la sociedad; que esa misma evolución, en un estadio determinado del capitalismo, produjo crisis económicas periódicamente recurrentes, etc.) Esta discrepancia interna entre las posiciones teleológicas y sus consecuencias causales se intensifica con el crecimiento de las sociedades, con la intensificación de la participación social y humana en esas sociedades. Naturalmente, también esto debe ser

entendido en su contradictoriedad concreta. Algunos grandes acontecimientos económicos (piénsese, por ejemplo, en la crisis de 1929) pueden manifestarse bajo la apariencia de una catástrofe natural inevitable. La historia muestra, sin embargo, que precisamente en los grandes conmociones -piénsese en las grandes revoluciones- fue muy significativo el papel de aquello que Lenin acostumbraba denominar el factor subjetivo. La diversidad de las posiciones finales y de sus consecuencias se manifiesta, por cierto, como predominio fáctico de los elementos y tendencias materiales en el proceso de reproducción de la sociedad. Esto no significa, empero, que ese predominio puede desarrollarse siempre de modo forzoso, sin tolerar resistencia alguna. El factor subjetivo, originado en la reacción humana a semejantes tendencias de movimientos, sigue siendo en múltiples ámbitos, permanentemente, un factor a veces influyente; a veces, incluso, decisivo.

III

Hemos intentado mostrar cómo, en el ser social, las categorías decisivas y sus contextos están dados ya en el trabajo. El espacio de esta conferencia no permite desarrollar el progresivo ascenso desde el trabajo hasta la totalidad de la sociedad, aunque solo sea a modo de esbozo. (No podemos, p.ej., abordar transiciones tan importantes como la del valor de cambio al valor de uso, y de este al dinero, etc.) Los asistentes deben permitirme, pues -a fin de mostrar al menos a modo de esbozo la importancia de la ontología hasta aquí esbozada para la sociedad en su conjunto, su evolución, sus perspectivas-, que pase simplemente por alto ámbitos intermedios sumamente importantes en cuanto al contenido, a fin de explicar al menos un poco más claramente la ex-

estructura más general de este inicio genético de la sociedad y la historia, con su propia evolución.

Lo que ante todo importa es ver en qué consiste aquella necesidad económica que los amigos y enemigos de Marx acostumbran alabar o despreciar, con tan poca comprensión, en una visión general de la obra marxiana. Ya de entrada es preciso subrayar el hecho obvio de que no se trata de un proceso naturalmente necesario, aun cuando el propio Marx a veces emplea tales expresiones en polémica con el idealismo. Nos hemos referido explícitamente a la base ontológica fundamental -la causalidad, puesta en marcha a través de decisiones alternativas de carácter ontológico-. La consecuencia de esto es que nuestros conocimientos positivos sobre la necesidad deben tener, esencialmente, un carácter *post festum*. Se hacen visibles, naturalmente, tendencias generales; pero estas se desarrollan, en concreto, de manera tan asimétrica, que, a lo sumo, solo podemos obtener un saber a posteriori sobre su conformación concreta: solo los modos de realización de las configuraciones sociales más diferenciadas y complejas muestran, en la mayoría de los casos, con claridad en qué dirección avanza realmente la dirección evolutiva de un período de transición. Tales tendencias pueden, pues, ser comprendidas solo a posteriori; del mismo modo, las interpretaciones, esfuerzos, previsiones, etc. de índole social que, entretanto, se han constituido, y que no son en absoluto indiferentes del todo para el desarrollo de las tendencias, reciben solo a posteriori su confirmación o impugnación.

En la evolución económica precedente podemos percibir tres líneas evolutivas tales que, por cierto, se han desarrollado, ostensiblemente, de un modo a menudo muy asimétrico, pero independientemente de la voluntad y el saber subyacentes a las posiciones teleológicas.

En primer lugar, continuamente tiende a reducirse el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción de los hombres. Hoy ya nadie objetará este hecho como una tendencia general.

En segundo lugar, este mismo proceso de reproducción ha ido cobrando un carácter cada vez más intensamente social. Cuando Marx habla de un creciente "retroceso de los límites naturales", se refiere, por un lado, a que la dependencia de la vida humana (y, por ende, social) de los procesos naturales no puede cesar enteramente; por otro, a que la participación cuantitativa y cualitativa de lo meramente natural, tanto en la producción como en los productos, se reduce constantemente; a que todos los momentos decisivos de la reproducción humana -piénsese en momentos tan naturales como la alimentación o la sexualidad- incorporan cada vez más momentos sociales y son transformados continua y esencialmente por estos.

En tercer lugar, la evolución económica crea, igualmente, relaciones cuantitativas y cualitativas cada vez más decisivas entre las sociedades individuales, originariamente muy pequeñas, independientes, a partir de las cuales el género humano se constituyó inicialmente de un modo objetivamente concreto. La hegemonía económica del mercado mundial, que hoy se realiza con intensidad creciente, muestra ya una humanidad unificada -al menos, en términos económicos generales-. Se realiza concretamente en un mundo en que dicha integración plantea, para la vida de los hombres y los pueblos, los conflictos más difíciles y agudizados. (La cuestión de los negros en los Estados Unidos.)

Se trata, en todos estos casos, de tendencias decisivamente importantes en la transformación superficial y profunda del ser social, a través de las cuales este asume su forma auténtica. De acuerdo con dicha forma, el hombre pasó del ser natural a la

personalidad humana; de un género animal relativamente desarrollado, al género humano, a la humanidad. Todo esto es producto de series causales que se constituyen en el complejo de la sociedad. El proceso mismo no tiene fin alguno. Su evolución ascendente contiene, por ello, la efectivización de contradicciones cada vez más desarrolladas, cada vez más fundamentales. El progreso es, sin duda, una síntesis de actividades humanas, peor no su realización plena en el sentido de alguna clase de teleología: por ello vuelven a ser destruidas por esta evolución, una y otra vez, realizaciones hermosas, pero económicamente limitadas; por eso continuamente se manifiesta el progreso económico objetivo bajo la forma de nuevos conflictos sociales. Así es que surgen, a partir de la comunidad originaria de los hombres, las antinomias aparentemente insolubles de las contraposiciones de clase; por ello también las peores formas de la inhumanidad son producto de un progreso tal. Así es que, en sus comienzos, la esclavitud representa un progreso frente al canibalismo; así es que, hoy, la generalización de la alienación de los hombres es un síntoma de que la evolución económica comienza a revolucionar la relación del hombre con el trabajo.

La individualidad es ya una categoría natural del ser, y también lo es el género. Estos dos polos del ser orgánico solo pueden alcanzar simultáneamente su autoelevación a la personalidad humana y el género humano en el ser social en el proceso por el cual la sociedad adquiere un carácter cada vez más social. El materialismo anterior a Marx no consiguió siquiera plantear la cuestión. Para Feuerbach, según el comentario crítico de Marx, solo existen, por un lado, el individuo humano aislado y, por otro, un género mudo, que solo liga de modo natural a los múltiples individuos. La tarea de una ontología materialista que se ha vuelto histórica es, en cambio, descubrir la génesis, el crecimiento, las contradicciones dentro de la evolución unitaria; mos-

trar que el hombre, como productor y, al mismo tiempo, como producto de la sociedad, realiza en el ser-hombre algo superior que el simple hecho de ser un ejemplar meramente aislado de un género abstracto; que el género, en este nivel del ser, el del ser socialmente desarrollado, ya no es una mera generalización cuyos exponentes se mantienen subordinados "en forma muda". Antes bien, dichos exponentes se elevan hasta alcanzar una voz cada vez más claramente articulada; se elevan al nivel de la síntesis, propia del ser social, entre los sujetos convertidos en individualidades y el género humano que, en ellos, se ha vuelto autoconsciente.

IV

En cuanto teórico de este ser y devenir, Marx extrae todas las consecuencias de la evolución histórica. Constata que los hombres se han hecho tales a través del trabajo, pero que la historia precedente es solo una prehistoria de la humanidad. La verdadera historia solo puede comenzar con el comunismo, como con el estadio superior del socialismo. El comunismo no es, pues, en Marx una anticipación utópico-intelectual de un estado de plenitud ficticio todavía por alcanzar, sino, por el contrario, el verdadero comienzo del desarrollo de aquellas facultades auténticamente humanas que la evolución precedente ha generado, reproducido, desarrollado contradictoriamente como importantes avances de del devenir humano. Todo esto es acción del propio hombre, resultado de su propia actividad.

"Los hombres hacen su propia historia -dice Marx-, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos

mismos".² Esto significa lo mismo que formulamos anteriormente: que el hombre es un ser capaz de dar respuesta. Aquí se formula la unidad esencial al ser social -indisolublemente contradictoria- de libertad y necesidad, que ya en el trabajo actuaba como unidad insolublemente contradictoria de las decisiones alternativas de orden teleológico y las presuposiciones y consecuencias de orden ineludiblemente causal-forzoso. Una unidad que continuamente vuelve a reproducirse en todos los niveles socialmente personales de la actividad humana, bajo formas siempre nuevas, cada vez más desarrolladas y mediadas.

Por eso habla Marx, acerca del período inicial de la auténtica historia humana, como de un "reino de la libertad", que, sin embargo, "solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad"³ de la reproducción económico-social de la humanidad, de las tendencias de evolución objetivas a las que hemos aludido anteriormente).

Precisamente esta vinculación del reino de la libertad con su base social-material, con el reino económico de la necesidad, muestra la libertad del género humano como producto de su propia actividad. La libertad, e incluso su necesidad, no son algo dado naturalmente, ni un regalo concedido desde "lo alto"; tampoco un componente -de origen misterioso- de la esencia humana. Es el producto de la propia actividad humana, que, sin duda, siempre arriba concretamente a resultados diversos de los deseados, pero en sus consecuencias reales amplía -objetivamente- en forma continua el campo de las posibilidades de la libertad. Y, por cierto, inmediatamente en el proceso de la evolución económica, en la medida en que, por un lado, incrementa el

² *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En: *Trabajo asalariado y capital*. Trad.: Ediciones Progreso. Planeta-De Agostini, 1985, pp. 135-225; aquí, p. 135.

³ *El Capital*, III, 759

número, el alcance, etc. de las decisiones alternativas humanas; por otro, perfecciona igualmente las capacidades de los hombres a través de la intensificación de las tareas que les son planteadas a estos por su propia actividad. Todo esto reside aún, naturalmente, dentro del "reino de la necesidad".

La evolución del proceso de trabajo, del campo de actividad, también posee, sin embargo, otras consecuencias, más indirectas: ante todo, la constitución y desarrollo de la personalidad humana. Esta última tiene, como base ineludible, los progresos de las capacidades, pero no es de modo alguno su continuación simple y unilineal. Incluso, en la evolución precedente a menudo existe entre ellas una relación predominante de oposición. Dicha relación es diferente en las diversas etapas de la evolución, pero se intensifica con su punto más alto de desarrollo. Hoy, la evolución cada vez más intensamente diferenciadora de las capacidades parece actuar verdaderamente como un obstáculo para el devenir de la personalidad, como un vehículo de la alienación de la personalidad humana.

Ya en el trabajo más primitivo, la genericidad del hombre deja de ser muda. Pero alcanza, por de pronto e inmediatamente, el mero estadio de un ser en sí [Ansichsein]: el de la conciencia activa sobre el respectivo contexto social, el cual se halla fundado en lo económico. Por grandes que hayan sido los progresos de la socialización, por vasta que haya sido la ampliación de su horizonte, la conciencia general del género humano no ha rebasado aún esa particularidad de la circunstancia dada en cada caso para el hombre y el género.

Sin embargo, tampoco desapareció jamás completamente del orden del día de la historia la genericidad más alta. Marx describe el reino de la libertad como un "despliegue de las fuerzas

humanas que se considera como fin en sí";⁴ que, por lo tanto, se encuentra lo bastante cargada de contenido -tanto en lo que respecta al hombre aislado como a la sociedad- para valer como fin en sí mismo. Resulta, por de pronto, claro, que una genericidad tal presupone una altura hasta ahora no alcanzada en absoluto del reino de la necesidad. Solo cuando el trabajo sea dominado realmente de modo pleno por la humanidad; solo cuando en el trabajo resida ya, pues, la posibilidad de ser "no solo medio para la vida" sino la "primera necesidad vital"; solo cuando la humanidad haya superado enteramente el carácter forzoso de la autorreproducción, se encontrará desbrozado el camino para la actividad humana como fin en sí mismo.

Desbrozar significa procurar las condiciones materiales necesarias; significa un campo de posibilidades para la libre actividad autónoma. Ambas cosas son productos de la actividad humana. Pero en tanto la primera es producto de una evolución necesaria, la segunda es resultado del uso adecuado, acorde con la dignidad humana, de lo necesariamente originado. La propia libertad no puede ser meramente un producto necesario de una evolución forzosa, incluso si todos los presupuestos de su desarrollo solo deben a esa evolución las posibilidades de su existencia.

Por ello no se trata aquí de una utopía. Pues, en primer lugar, enteras posibilidades concretas de su realización han sido producidas por un proceso necesario. No en vano se colocó un énfasis tan grande sobre el factor de libertad en las decisiones alternativas ya del trabajo más primitivo. El hombre debe alcanzar su libertad a través de la propia acción. Pero solo puede hacerlo porque cada una de sus actividades contiene ya un momento de libertad como componente necesario.

⁴ Ibíd.

Se trata, sin embargo, de muchas más cosas. Si este factor no se presentara ininterrumpidamente en el transcurso de toda la historia humana, si no se conservara en esta una continuidad incesante, aquel factor no podría, naturalmente, desempeñar, incluso en un gran cambio, el papel de factor subjetivo. La contradictoria desigualdad de la evolución misma ha tenido siempre consecuencias tales. Ya el carácter puramente causal de las consecuencias de las posiciones teleológicas hace que cada progreso emerja como unidad en la contradictoriedad de progreso y retroceso. Con las ideologías, este hecho no solo es elevado a la conciencia (a menudo, a una falsa conciencia) y se convierte en objeto de lucha, de acuerdo con los contradictorios intereses sociales respectivos, sino que es relacionado una y otra vez con las sociedades, como totalidades vivas, y con los hombres, como personalidades en busca de su camino verdadero. En importantes manifestaciones aisladas vuelve a cobrar expresión, una y otra vez, la imagen -hasta aquí, siempre fragmentaria- de un mundo de las actividades humanas que merece existir como fin en sí mismo. Es, incluso, llamativo que la mayoría de las transformaciones prácticas que hicieron historia en su momento desaparezcan sin dejar huellas de la memoria de la humanidad, mientras que estos gérmenes necesariamente ineficaces desde una perspectiva práctica y condenados, a menudo, a una trágica ruina, se conservan, con frecuencia, como algo vivo e inextinguible en la recuerdo de la humanidad.

La conciencia de la mejor parte de la humanidad, que, en el proceso del auténtico devenir humano, está en condiciones de avanzar un paso más que la mayoría de sus contemporáneos, concede una perduración tal a sus manifestaciones, al margen de toda su problematicidad práctica. Cobra expresión, en esa parte de la humanidad, una unión de personalidad y sociedad que, precisamente, apunta a esta genericidad plenamente desarrollada del

hombre. A través de la disposición para emprender un avance interior en las crisis de las posibilidades normalmente alcanzadas del género, tales hombres ayudan, a partir de la realización material de las posibilidades de una genericidad para sí, a lograr realmente esta genericidad.

La mayor parte de las ideologías estuvieron y están al servicio de la preservación y desarrollo de la genericidad en sí. Por ello se orientan continuamente a lo concreto y actual, se encuentran provistas de formas deliberadamente diversas de la lucha actual. Solo la gran filosofía y el gran arte (así como los modos de proceder ejemplares de hombres que actúan individualmente) actúan en esta dirección; son preservados sin compulsión en la memoria de la humanidad, se acumulan como condiciones de una disposición: la de preparar a los hombres internamente para un reino de la libertad. Se trata aquí, ante todo, de una negación social y humana de aquellas tendencias que ponen en peligro esta hominización del hombre. El joven Marx, p.ej., ha reconocido un peligro central semejante en la primacía de la categoría de "tener". No es ocioso que la lucha de liberación humana culmine, en Marx, en la perspectiva según la cual los sentidos humanos han de convertirse en teóricos. Asimismo, no es, por cierto, ninguna casualidad que, junto a los grandes filósofos, Shakespeare y los trágicos griegos hayan desempeñado un papel tan grande en la formación espiritual de Marx y en el modo en que este ha conducido su vida. (Tampoco la valoración de la "Appassionata" por parte de Lenin es un episodio ocasional.) En ellos se demuestra el hecho de que los clásicos del marxismo, en oposición a sus epígonos -que se orientaron a una manipulación cientificista-, nunca perdieron de vista el reino de la libertad. Por cierto que supieron valorar, con igual claridad, el papel ineludiblemente fundante del reino de la necesidad.

Hoy, en ocasión de una tentativa de renovación de la ontología marxiana, es preciso afirmar ambas cosas: la prioridad de lo material en la esencia, en la constitución del ser social; pero también, al mismo tiempo, la comprensión de que una concepción materialista de la realidad no tiene nada en común con la capitulación, usual en estos tiempos, ante las particularidades objetivas y subjetivas. ■

www.omegalfa.es

Biblioteca Libre