

Marcuse se plantea, en una serie de ensayos de amplio enfoque, cuestiones en torno a la libertad y el progreso de la cultura en la sociedad moderna: el examen del psicoanálisis, el existencialismo, los conceptos de la industrialización y capitalismo de Max Weber, y el concepto de la educación y progreso en una etapa de la historia que puede definirse como era de la conquista del espacio. El conjunto tiene una total unidad y es básico para la comprensión de su pensamiento.

Ética de la Revolución

Herbert Marcuse

# Ética de la Revolución

taurus

Ensayistas de Hoy



# ETICA DE LA REVOLUCION

**Título original:**  
*Kultur und Gesellschaft, 2*  
© 1965. SUHRKAMP Verlag, Frankfurt am Main

**Primera edición: noviembre de 1969**

**Segunda edición: enero de 1970**

**Tercera edición: diciembre 1970**

© 1970 TAURUS EDICIONES, S. A.  
Plaza del Marqués de Salamanca, 7. MADRID  
Depósito legal: M.26.767-1970

**PRINTED IN SPAIN**

**E**TICA de la Revolución reúne significativos ensayos de Herbert Marcuse que prolongan de modo vario la línea de pensamiento de "Cultura y Sociedad", aparecido en 1965. El núcleo de este volumen lo constituye la conferencia dada por el autor en Kansas University en 1964, *Ethik und Revolution*—que sirve de título a la edición española—a la que acompañan:

"Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tomo 69, Cuaderno 3, 1933.

"Existencialismo. Comentarios a la obra de Jean-Paul Sartre: «El Ser y la Nada»", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948; en alemán, en *Sinn und Form*, Cuaderno I, 1950.

"El «Anticuamiento» del psicoanálisis", Conferencia pronunciada en Nueva York, 1963, durante la Convención anual de la "American Political Science Association".

"Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber", Conferencia pronunciada en 1964 en la XV Reunión "Día de los Sociólogos Alemanes", en Heidelberg.

"Comentarios acerca de una nueva definición de la cultura", en *Daedalus*, revista de la "American Academy of Art and Sciences", Invierno de 1965.

Los ensayos reunidos ofrecen unidad y coherencia y no dejan duda respecto a la amplitud de los problemas abarcados ni a su intención. Marcuse se enfrenta con el problema de la libertad en la sociedad moderna y el progreso de la cultura.



# ACERCA DE LOS FUNDAMENTOS FILOSOFICOS DEL CONCEPTO CIENTIFICO-ECONOMICO DEL TRABAJO

## I

El intento de hallar una determinación fundamental del concepto de trabajo parece superfluo, puesto que existe ya en la teoría económica un convenio tácito: prescindir de una determinación "definitoria" del trabajo como tal y entender por "trabajo" solamente la actividad económica, la praxis en las dimensiones económicas. "El concepto general de «trabajo» tiene hoy, debido a su empleo idiomático, un contenido tan indefinido que su limitación a un concepto unívoco no es realmente posible. Precisamente esta circunstancia autoriza a los especialistas de la ciencia económica para ponerse de acuerdo respecto a un concepto específico del trabajo, no extraído del concepto general, sino logrado por otro procedimiento"<sup>1</sup>. El concepto de trabajo delimitado de esta manera no parece prejuzgar el lugar, sentido y función del trabajo en la totalidad de la existencia humana; las diferenciaciones, importantísimas en economía (por ejemplo: la existente entre trabajo directivo y trabajo dirigido; o entre libre y esclavo, o la clase de trabajo en las diversas ra-

<sup>1</sup> Elster, *Vom Strome der Wirtschaft*, vol. I. Jena, 1931, páginas 146 y sigs.

mas de producción, etc.) pueden acomodarse todas dentro del ámbito de este concepto económico del trabajo; lograr un concepto "general" de trabajo no parece que sea una exigencia propia de la teoría económica.

Este concepto económico del trabajo (no logrado ni asegurado "definitivamente" a partir de un concepto "general" de trabajo) se sitúa sin embargo en el "centro" de la teoría económica: "En tres grandes grupos de problemas interviene el concepto de trabajo en la economía nacional: la doctrina del valor y del precio, la doctrina de los factores de producción y la doctrina de los costes"<sup>3</sup>. Ciertamente hay en los tres grupos de problemas un concepto *fundamental*, soporte verdadero de toda la problemática: en el trabajo como factor "último"—o al menos como uno de los "últimos" factores—convergen tanto la doctrina de los factores de producción, como la del valor y precio, y también la de costes. Y aquí es donde empieza a sentirse perceptiblemente la falta de una determinación definitiva del concepto "general" de trabajo.

La situación del problema se complica aún más debido a que este concepto económico de trabajo ha condicionado a su vez de modo decisivo la idea de la esencia misma del trabajo en general (incluso fuera de la esfera económica): ha encauzado en una dirección determinada las ideas acerca de la esencia y el sentido del trabajo como tal, de modo que se considera trabajo en sentido primario y original solamente a la actividad *económica*, mientras, por ejemplo, el hacer político, o artístico, científico, sacerdotal, solamente en sentido figurado y con una cierta inseguridad son considerados como trabajo; en todo caso, ha situado a estas actividades en un plano fundamentalmente opuesto a la actividad económica. La limitación del concepto de trabajo llega aún a más, dentro de la propia teoría económica. A saber, se limita dicho concepto de trabajo cada vez más a la acti-

---

<sup>3</sup> H. Nowack. "Der Arbeitsbegriff der Wirtschaftswissenschaft". en los *Jahrbücher für Nationalökonomie*, tomo 131, 1929; pág. 513.

vidad dirigida, no-libre (cuyo modelo conceptual es el trabajo del peón asalariado)—incluso en los casos en que el concepto científico-económico de trabajo ha de definirse expresamente en conexión con los conceptos fundamentales de la economía. Así, por ejemplo, Max Weber<sup>3</sup> considera como trabajo solamente “la actividad orientada mediante disposiciones” (y no la labor rectora); y Gottl<sup>4</sup> concibe “a priori” el trabajo como lo contrapuesto a toda función creadora (por ejemplo, a la empresarial), como una “actividad que ocupa tiempo, y queda al alcance de cualquiera”, y cuyo “rendimiento puede medirse en función del tiempo”, como “forma cotidiana” del hacer humano cuyo tipo más caracterizado es la “actividad laboral plena”<sup>5</sup>.

Pero con esto se ha escindido el concepto económico de trabajo, antes tan claro, sin que esta escisión y los conceptos de trabajo de ella resultantes (por ejemplo, trabajo como factor de producción en general, o como concepto fundamental de la doctrina de valores y costes, trabajo como actividad dirigida, orientada mediante disposiciones, etc.) puedan ser entendidos en su conexión interna ni derivados del concepto de trabajo que se tomó como base. ¿Con qué derecho asume la actividad económica el sentido primario de “trabajo”? ¿Cómo se comporta, respecto a la totalidad de la realidad humana, la actividad económica, frente a otras actividades? ¿Por qué dentro de las actividades económicas se presenta especialmente la actividad dirigida, orientada mediante disposiciones, como trabajo en estricto sentido?

Podría ser que este limitarse, por parte de la teoría económica, al trabajo económico, ya esté presuponiendo un concepto de trabajo muy determinado; que con ello se esté ya definiendo una determinada manera de hacer economía y una idea también muy determinada de la esencia y del sentido de la realidad económica dentro de la totalidad de la

---

<sup>3</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen. 1921, pág. 62.

<sup>4</sup> *Wirtschaft und Wissenschaft*, Jena, 1931, págs. 31 y 446.

<sup>5</sup> “Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftslebens”, en *Archiv für Sozialwissenschaft*... L. 1923: págs. 293 y sigs., 296 y sigs., 307.

realidad humana; que, por tanto, el carácter aparentemente consabido y natural del concepto económico de trabajo esté en realidad prejuzgando los más espinosos supuestos previos. Todas estas cuestiones solamente pueden aclararse en parte, mediante una discusión filosófica del concepto de trabajo, una discusión que delimite con alguna garantía el lugar y la significación del "hecho" del trabajo, dentro de la existencia humana. Precisamente ese "contenido indeterminado" que ha ido adquiriendo el concepto general de trabajo es el que nos obliga en cierto modo a volver a ocuparnos de dicho concepto. Tal vez contribuya esta discusión (que aquí solamente pretendemos apuntar) a dirigir de nuevo las miradas hacia el nexo que hay entre Filosofía y Economía nacional, un nexo que ha sido efectivo por última vez en Marx y que ha venido desvaneciéndose desde entonces.

En los últimos tiempos se ha despertado de nuevo una mayor comprensión respecto a la necesidad de volver a buscar el nexo íntimo entre filosofía y economía nacional. De modo programático, hace más de treinta años, Max Scheler<sup>6</sup> ya exigió la discusión filosófica acerca de los conceptos económicos fundamentales como camino hacia esta meta, habiendo empezado él mismo a debatir filosóficamente el concepto de trabajo. Desde un ángulo completamente diferente y con otra visión, Max Weber ha reducido los sistemas económicos de distintos momentos históricos al "ethos" de sus respectivas épocas, es decir, que ha trascendido de la Teoría económica a lo teológico-filosófico, y precisamente siguiendo el "hilo conductor" del concepto de trabajo.

La moderna "*ciencia laboral*" intenta valorar el problema del trabajo en toda su extensión. Pero lo intenta (en todas las ocasiones en las cuales avanza más allá de las dimensiones económico-técnicas), sobre bases biológico-naturales; el problema del trabajo, más allá de las dimensiones económico-técnicas, sería esencialmente psicológico. Pero la psi-

---

<sup>6</sup> En el ensayo "Arbeit und Ethik" (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*), 1923-24.

ciencia (y especialmente si está fundada en las ciencias biológico-naturales) no puede dar razón de este problema del trabajo, porque (como intentarán aclarar los razonamientos que siguen) el trabajo es un concepto ontológico, es decir, un concepto que aprehende el ser de la realidad humana misma. De antemano habremos errado el tiro si consideramos los caracteres fundamentales del trabajo como fenómenos psicológicos (más adelante insistiremos sobre el tema en relación con el carácter de carga que en el trabajo puede darse). Por estar cimentada sobre esta base equivocada, o prácticamente inexistente, la *Filosofía del trabajo* de Giese (Halle, 1932) no ofrece lo que en el título promete. En este libro se trata un inmenso número de posibles problemas y grupos de problemas que surgen con ocasión del concepto de trabajo, sin que se nos defina de modo claramente distinto la intrínseca conexión que entre ellos existe. La falta de claridad conceptual que surge de las ciencias más dispares y de las distintas opiniones doctrinales está ya expresada en la determinación fundamental del concepto de trabajo: el trabajo es “un fenómeno temporáneo (*epochal*), que corresponde a una actividad dirigida, por el individuo y la comunidad, hacia fines culturales profesionalmente condicionados; brota en el terreno de la energética biológica y tecnológica, pero sigue una directriz teleológica”. (p. 24).

Dentro de la teoría económica misma sólo se evidencia el “aguijón filosófico”—que yace en el concepto de trabajo—al tratar cuestiones “éticas” relacionadas con el trabajo, especialmente en conexión con el hecho de la división del trabajo y del efecto que esto tiene sobre la existencia entera del que trabaja. Los intentos serios de encuadrar el hecho “trabajo” dentro del todo de la realidad humana, la mayor parte de las veces no consiguen pasar de sus comienzos (aquí nos referimos solamente a la Teoría económica actual); en las notas aduciremos ejemplos. Más adelante hablaremos de cómo trata Gottl el problema del trabajo.

Dentro de la filosofía se encuentra—por última vez—en las obras de Hegel una reflexión radical acerca de la esen-

cia del trabajo y su aplicación hasta las esferas concretas del ser histórico. Marx aceptará estas ideas en una amplia base, continuándolas, especialmente en sus obras de los años 1844 y 1845; aparecen asimismo integradas en la teoría de la sociedad de Lorenz von Stein, que comienza su exposición del desarrollo del orden social con un análisis de “La esencia del trabajo”. Con los conceptos de trabajo de estos tres últimos autores enlazaremos nuestra investigación, tras haber descrito brevemente el concepto científico-económico de trabajo que queremos oponerles.

## II

De entre los conceptos de trabajo manejados en la teoría económica, K. Elster, en su ensayo *Was ist Arbeit?* (“¿Qué es el trabajo?”) ha reunido una colección de definiciones típicas (recogidas de manuales, etc.); para nuestros fines basta referirnos a dicha lista. Por distintas que estas definiciones puedan parecer, todas están de acuerdo en que el trabajo es una “actividad” humana determinada—definición a la que se añaden luego, alternativamente, el fin, el objeto o el rendimiento de la dicha actividad—. Nada parece más natural y más libre de carga de presunciones teóricas que decir que el trabajo es una determinada actividad humana, pues ¿qué es lo que separa de manera inmediata al fenómeno del trabajo de la “no-actividad” de cualquier especie, o de una actividad “impropia” como pueda ser el juego, el esparcimiento, etc.? Pero contraponemos a estas definiciones los conceptos de trabajo que tienen fundamento filosófico (aquellos que hasta ahora han sido los últimos en la historia del pro-

---

<sup>7</sup> *Jahrbücher für Nationalökonomie*, tomo 112, 1919. Recogido en: *Vom Strome der Wirtschaft*, vol. I. Véase también Nowack, *op. cit.*

blema), entonces se muestra súbitamente lo que tiene de cuestionable el concepto científico-económico de trabajo: en ellos no se habla jamás del trabajo como de una actividad determinada. Hegel lo entiende como un hacer (no: actividad; seguidamente se hablará de esta diferencia esencial), como el hacer en el cual “el puro ser-para-sí de la consciencia... se sale de sí hacia el elemento de la permanencia”, elemento en el cual “se encuentra a sí misma” y se ofrece al objeto del trabajo como “sustancia”<sup>8</sup>. Lorenz von Stein dice: “El trabajo es... en cada caso, lo que cada personalidad individual se propone como realización de su determinación infinita”, en la cual la personalidad se apropia el “contenido del mundo exterior para obligarle así a formar parte de su propio mundo interior”<sup>9</sup>. Marx, en sus investigaciones acerca de una nueva fundamentación de la economía política, adopta el concepto de trabajo de Hegel con todos sus rasgos esenciales: “El trabajo es el devenir para-sí del hombre dentro de la alienación o en tanto que ~~X~~obrero alienado”, es el “acto de la auto-elaboración o auto-objetivización del hombre”<sup>10</sup>. Naturalmente, frente a los análisis concretos del “proceso del trabajo” en *El Capital*, esto no pasa de ser una determinación “abstracta” del trabajo, en modo alguno suficiente para la teoría económica; pero subyace siempre como fundamento de todos los conceptos concretos del trabajo en Marx y se muestra aún vivo y operante en *El Capital*: “Como conformador de valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es una condición de existencia del hombre independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna, por cuya mediación es posible el metabolismo entre hombre y naturaleza, es decir, la vida humana”<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> *Phänomenologie des Geistes*, WW, II, 148 y sigs. (Paginación de la edición original, también en la del Aniv. de Glockner.)

<sup>9</sup> *Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1856, pág. 99.

<sup>10</sup> Edición conjunta de Marx-Engels. vol. I, secc. III, págs. 157 y 168.

<sup>11</sup> *Das Kapital*, edic. popular de Kautsky, Berlín, 1928, tomo I, pág. 10.

El trabajo como “mediación”, como “objetivización”, como transición de la “forma de inquietud” a la “forma del Ser”, etcétera<sup>12</sup>, son otros tantos momentos filosóficos del concepto de trabajo tomados de Hegel.

Hemos hecho mención del concepto filosófico de trabajo originado en Hegel solamente en la medida en que era necesario para poder delimitar su aportación. La diferencia esencial respecto al concepto de trabajo científico-económico es ésta: aquí aparece el trabajo como un acontecimiento fundamental de la realidad humana, como un acontecer que domina de modo duradero y continuo la totalidad del *ser* humano, y en el que, a la vez, acontece algo con el “mundo” del hombre. Aquí el trabajo *no* es una determinada “actividad” humana (pues ninguna actividad aislada comprende y domina la totalidad de la realidad humana; cada actividad siempre se refiere solamente a un campo parcial de dicha totalidad, y se desarrolla exclusivamente en ese campo limitado de su mundo), es más bien aquello en lo cual se basa y se refleja cada actividad aislada: un *Hacer*. Es decir, es el Hacer del hombre como modo suyo de ser en el mundo: aquello por medio de lo cual llega a ser “para sí” lo que es, aquello mediante lo cual se encuentra a sí mismo y logra la “forma” de su realidad, de su “permanencia” y a la vez hace del mundo algo para sí. El trabajo no se define aquí por la clase de sus objetos, ni por su fin, contenido, rendimiento, etc., sino por aquello que sucede a la realidad humana misma dentro de él.

Vamos a seguir la línea en que apunta este concepto de trabajo y tratar de enfocar aquel acontecer mismo: el trabajo como *praxis* específica de la realidad humana en el mundo. Por lo pronto, podemos delimitar esa *praxis* valiéndonos de la relación (reiteradamente destacada dentro del concepto de trabajo filosóficamente fundamentado) entre tra-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, págs. 133, 136 y sigs. Marx también determina el trabajo como “actividad funcional”, pero como tal le vale solamente como “momento del proceso de trabajo” (*op. cit.*, 134) y no como la totalidad del proceso de trabajo mismo.

bajo y objetos. En el trabajo acontece algo con el hombre y los objetos y ello de tal manera que su "resultado" es una unidad esencial de hombre y objeto: el hombre se objetiviza y el objeto se hace "del hombre", se humaniza. Y esta relación entre hacer y objetividad significa no sólo que, de hecho, todo proceso de trabajo encuentra frente a sí un cierto objeto a elaborar, sino que indica un momento constitutivo de la praxis entera de la realidad humana, una "tarea" propuesta a la realidad humana en cuanto tal: el trabajo sobre el objeto, cuya "mediación", "apropiación", etc., le está propuesta como tarea a la realidad humana; solamente mediante el cumplimiento de esta tarea, la realidad humana puede "de facto" llegar a ser "para sí", puede encontrarse a sí misma. (Precisamente esta triple-unidad de hacer, objetividad y tarea, se encuentra ya—como señala el diccionario de Grimm—en la significación de la palabra misma trabajo: todos sus significados apuntan hacia un triple objetivo: hacia el trabajar, hacia lo-trabajado y hacia lo-por-trabajar.) Al considerar el fenómeno del trabajo no debemos perder de vista este triple aspecto: al reflexionar acerca del hacer, hemos de considerar al mismo tiempo lo que sucede con el objeto en dicho hacer, y con la tarea que se propone la realidad humana en dicho hacer.

### III

Esponáneamente acude a la mente otro hacer humano, que tantas veces se presenta como concepto opuesto al tratar de la determinación del trabajo: *el juego*<sup>13</sup>. A continua-

---

<sup>13</sup> Como se considera el juego como concepto opuesto al trabajo, no se deben desarrollar los caracteres del juego primariamente, según el juego del niño. Cabe preguntarse si el juego, para la vida del niño, no es exactamente lo mismo, es decir, lo correspondiente al

ción resumiremos los caracteres que determinan—por lo menos provisionalmente—qué es el juego, con vistas ya a los caracteres del trabajo de que hablaremos más adelante.

También en el juego el hombre puede (aunque no es forzoso) tener que habérselas con objetos, se ocupa de objetos. Pero la objetividad tiene aquí un sentido totalmente diferente, una función completamente distinta de la que tiene en el trabajo. Al jugar, el hombre no se dirige a los objetos, a su “legalidad”\* en cierto modo inmanente (implicada en su específica objetividad), a aquello que exige su contenido objetivo —a diferencia del trabajo, el cual, en su tratamiento, utilización y conformación del objeto, tiene que regirse por ese contenido objetivo—; el juego, más bien, anula—hasta donde es posible—ese carácter objetivo y esa “normatividad”\*\* de los objetos y pone en su lugar otra normatividad establecida por el hombre mismo, que el jugador sigue de modo voluntario: las “reglas del juego”. (En su sentido más amplio, porque también las sigue quien juega solo; las reglas de juego no necesitan estar expresas y pueden llegar a aplicarse “ad hoc”, en un caso aislado.) En el juego se deroga en ciertos momentos la “objetividad” de los objetos y sus efectos, se deroga la realidad del mundo de los objetos, la cual, fuera del juego, obliga al hombre continuamente a enfrentarse con ella y reconocerla: por una vez el hombre opera con los objetos a voluntad, desentendiéndose de lo que ellos son, con ellos se “libera” de ellos. Esto es lo decisivo: precisamente en este desentenderse de la objetividad, el hombre se encuentra a sí mismo, llega a una dimensión de su libertad que el trabajo no le otorga. En un solo lanzamiento de una pelota del jugador reside un triunfo infinitamente mayor de la libertad del ser humano sobre la

---

trabajo para la vida de los adultos. Véase H. Lufft, “Der Begriff der Arbeit”, en los *Jahrbücher für Nationalökonomie*, tomo 123, 1925.

\* *Gesetzlichkeit*.

\*\* *Gesetzmäßigkeit*.

objetividad que en la más grande realización de un trabajo técnico.

Respecto al sentido y fin del juego, el hombre, al jugar, está *consigo mismo* y no con los objetos (ob-jetos en el sentido de lo-otro-que-sí-mismo): da libre curso a su libertad sobre los objetos, los deja vagar y a sí mismo con ellos<sup>14</sup>. Cuando queremos designar en el lenguaje diario la función del juego en la vida del hombre, hablamos de modos determinados del acontecer de *sí mismo y no de los objetos: hablamos de un divertirse, de un relajarse u olvidarse, de un reponerse o recuperarse del hombre.*

Esto nos indica ya otro carácter más del juego que remite inmediatamente al trabajo como fenómeno opuesto. Al juego no le compete—dentro de la totalidad de la realidad humana—ni la duración ni la constancia: el juego se produce esencialmente “de cuando en cuando”, “entre” los ratos de otro Hacer que domina de modo continuo y constante la realidad humana. Y cuando acontece la vida como juego, esto no es un suceder en sí y por sí mismo plenario; es esencialmente un suceder dependiente y subordinado, que remite desde sí mismo a otro hacer. El juego es un distraerse, un relajarse, un reponerse *de* una concentración, tensión, fatiga, auto-consciencia, etc., y es distraerse, relajarse, reponerse con vistas a una nueva concentración, tensión, etc. El juego, por tanto, como totalidad, es algo referido necesariamente a algo-otro, de lo cual procede y a lo cual tiende y esto otro está ya concebido de antemano como “trabajo”, por sus caracteres de concentración, tensión, fatiga, etc.

K. Bücher<sup>15</sup>—basándose en estudios etnológicos—afirma que el juego es anterior al trabajo: “En el juego va cobrando forma la técnica y solamente muy poco a poco va pasando del entretenimiento a la utilidad... El arte es más antiguo

---

<sup>14</sup> Karl Groos habla de un “sentimiento de libertad” que domina el juego, de la ilusión del “*ipse feci*” (*Die Spiele der Menschen*, Jena, 1899, pág. 502).

<sup>15</sup> *Entstehung der Volkswirtschaft*, vol. I, 17.<sup>a</sup> edic., 1926, página 29.

que la producción útil. Incluso en los pueblos primitivos de un cierto nivel... la danza precede a todo trabajo importante o bien le sigue de cerca..." El gran mérito de Bücher es haber señalado con todo rigor que el trabajo no procede en modo alguno exclusivamente, ni siquiera primariamente, de motivos "económicos"; que no se sitúa originariamente en el área de la Economía (más adelante volveremos sobre estas consideraciones); pero sus formulaciones de la relación entre juego y trabajo pueden dar ocasión a falsas interpretaciones, muy peligrosas. En sentido estructural, en el todo de la realidad humana, el trabajo es necesario y es, de toda eternidad, "anterior" al juego: es punto de partida, fundamento y principio del juego, en tanto que éste es precisamente un alto *en el* trabajo y un reponerse *para* el trabajo. Aristóteles nos dice sucintamente algo definitivo sobre la relación entre juego y trabajo<sup>16</sup>: el juego no es en sí mismo "télus", sino ἀναπαύσεως χάριν, por tanto por su propio "télus" remite a la ἀσכולία (al no-ocio, trabajo en su sentido más amplio) y le pertenece. Παίξειν ὅπως σπουδαζῆ: esto es, en síntesis, la conexión básica, esencial, entre juego y trabajo.

Visto desde el juego, el hacer laborante se caracteriza, por lo pronto, por tres momentos esenciales: por su duración, por su constancia y por su carácter de carga. Y precisamente estos tres momentos, allende cada trabajo aislado (entendido como actividad aislada con un fin propio), remiten al hacer-laborante en cuanto tal, a su sentido y a su función en la totalidad de la realidad humana. Es decir, que duración, constancia y carga no caracterizan cada uno de los procesos de trabajo, sino el hacer humano que transparece en cada uno de los procesos de trabajo aislados, que es base de ellos y que les permite originarse.

Así entendido, *duración* del trabajo quiere decir que la tarea que por el trabajo le está propuesta a la realidad humana nunca puede cumplirse en uno o en varios procesos

---

<sup>16</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1176 b. 33 y sigs. *Política*, 1339, b. 16.

de trabajo aislados; que esta tarea corresponde, por tanto, a un continuo estar-trabajando y estar-en-el-trabajo, a una orientación y tensión de la realidad total del hombre hacia el trabajo (que se da también cuando se llena o cumple una vida dedicada a un solo trabajo, a una sola acción; ¡porque no hay que confundir la orientación continua de la existencia hacia el trabajo con una actividad permanente!). El juego, por el contrario, es esencialmente singular, sin continuidad; sucede siempre ocasionalmente, a ratos. Se puede hablar —atendiendo al acontecer de la vida humana— de la “vida como trabajo”, pero no de la “vida como juego”.

La *constancia* o permanencia del trabajo se podría describir de antemano así: Del trabajo debe “resultar algo” que, por su sentido o por su función, perdure más allá del proceso de trabajo singular y que pertenezca a un acontecer “general”. Aquello en lo que se trabaja, o aquello que resulta del trabajo, entra a formar parte del “mundo” del que trabaja, a la par que resulta de dicho “mundo”.

Ese “algo” resultante debe ser, o bien algo “permanente” que, inclusive después de haber terminado el proceso de trabajo individual, sigue existiendo y existe para otros: un “objeto” (en su sentido más amplio, que todavía ha de ser aclarado), o bien algo que confiera al que trabaja una permanencia: debe proporcionarle y mantenerle una situación (un “estado”) en su mundo. Este carácter del trabajo ha sido tratado en la historia del problema bajo el título “Objetivización”: el trabajo es un hacer que objetiviza; en él, la realidad humana se objetiviza, llega a ser realmente una “objetividad” existente e histórica, cobra forma objetiva en el acontecer del “mundo”.

El carácter de carga del trabajo se expone más fácilmente que otros, a una interpretación equivocada<sup>17</sup>. Es totalmen-

---

<sup>17</sup> Precisamente el carácter de carga del trabajo siempre ha recibido atención por parte de la teoría económica; incluso se ha integrado en muchas definiciones del trabajo, por ejemplo, en Roscher y en Alfred Weber (véase Elster, *op cit.*). Igualmente frecuentes son los intentos de la teoría económica para presentar

te erróneo el querer basar dicho carácter sobre ciertas condiciones en la ejecución del trabajo, o sobre su condicionamiento técnico-social, o sobre la resistencia del material, etc. Asimismo, tampoco se trata de un "sentimiento de desgana" que se dé en ciertos trabajos y modos de trabajo, que podría ser anulado o paralizado mediante determinados tratamientos de tipo tecnológico y psicológico. Aún más: incluso *antes* de todas esas "cargas" debidas a los modos y sistemas de trabajo, aparece ya el trabajo en cuanto tal como *carga*, en cuanto que el trabajo pone el hacer humano bajo una ley ajena e impuesta: bajo la ley de la "cosa" que se va a hacer (la cual continúa siendo una "cosa", algo-otro, distinto de la misma vida aun cuando el hombre se marque a sí mismo su propio trabajo). En el trabajo siempre se trata, ante todo, de la cosa misma, y no del que trabaja, incluso cuando no ha tenido lugar todavía una separación total de trabajo y de "producto del trabajo". En su trabajo el hombre está siempre remitido hacia algo que está fuera de su propio ser, hacia "algo-otro", siempre está con algo-otro y para otros.

Trataremos en este ensayo de desarrollar y destacar estos caracteres del trabajo derivados del hacer específico del hombre, de la praxis humana. Al mismo tiempo se pondrá en

---

este carácter de carga como algo no-esencial al trabajo. La mayoría de las veces sucede esto por razón del paso—que en la técnica del trabajo resulta posible—de la desgana al entusiasmo por el trabajo o por razón de trabajos que parecen no tener carácter de carga. Ambas argumentaciones han sido desarrolladas con completo desconocimiento de la auténtica significación de este carácter de carga. La "ciencia del trabajo" ha continuado en este desconocimiento, creyendo haber encontrado un hecho psicológico que podía ser abordado mediante métodos psicológico-tecnológicos. El carácter de carga del trabajo no es idéntico al "sentimiento de desgana", "inhibición" y "fatiga aparente", etc., que surgen ante o en ciertas formas de trabajo. Estos sentimientos pueden ciertamente ser anulados mediante la alteración del sistema establecido en el proceso de trabajo, condiciones del mismo, etc., pero el carácter de carga del trabajo permanecerá intacto, pues se basa en la estructura del ser de la existencia humana misma. Esto aclarará las explicaciones siguientes.

claro que el trabajo en modo alguno es originalmente un fenómeno de la dimensión económica, sino que está enraizado en el acontecer de la realidad humana misma, y que, precisamente mediante el concepto de trabajo, la ciencia económica remite a esferas más profundas, en las que esta ciencia está fundada, de suerte que todo tratamiento científico-económico fundamental del concepto de trabajo exige la vuelta a dichas esferas, que trascienden y que son el fundamento de la ciencia económica misma.

#### IV

Estos caracteres del trabajo que acabamos de poner de manifiesto vuelven a dirigir la pregunta acerca del sentido y la función del hacer-laborante, hacia cuál sea la manera del acontecer humano en el mundo. Hay que intentar poner ante nuestros ojos este acontecer, en lo que tiene de *hacer*, de praxis (ese *Hacer* que ha sido precisamente la aportación filosófica al concepto de trabajo).

El acontecer de la vida humana es praxis en el sentido de que el hombre tiene que *hacer* su propia existencia: tiene que aceptarla como tarea y cumplirla. El acontecer del hombre es un continuo *hacer-acontecer* (mientras el acontecer de la realidad del animal es un mero *dejar-acontecer*: el animal "deja acontecer" su existencia de manera inmediata, inclusive cuando "hace" algo, por ejemplo, construir su nido, defenderse de los ataques, buscar comida. Todo este hacer está en el animal, según la acertada expresión de Wexberg<sup>17a</sup>—biológicamente sancionado". El animal "tiene" su existencia no como algo a realizar, no como tarea que ha de cumplir por su específico modo de ser...) El hombre halla

---

<sup>17a</sup> Véase la nota siguiente.

continuamente frente a sí una situación de sí mismo y de su mundo que no es inmediatamente la suya, de modo que pudiera simplemente dejar-acontecer su existencia en esa "inmediatez"; tiene primero que "apropiarse" cada situación, a través de una mediación. Este proceso de "mediación" se define mediante los conceptos de "producción" y "reproducción" (que ya desde Marx han perdido su significado originario, habiendo sido reducidos a dimensiones económicas). Producción y reproducción no significan solamente el acontecer de la "existencia material" en el hacer económico, sino que son también el modo de hacer-acontecer de la existencia humana como un todo: son apropiación, transformación, continuación de la realidad entera del hombre en todas sus esferas vitales, tanto de la situación del "mundo" que el hombre se encuentra de modo inmediato, como de la existencia misma del hombre en él; son un traer-ante-sí y, en cuanto algo traído-ante-sí (o pro-puesto), son un desarrollo y continuación de la existencia y de su mundo en todas las esferas (por consiguiente, tanto del ser "material" como del "vital" y "espiritual"). Este hacer en el hombre es esencialmente un hacer consciente<sup>18</sup>, que tiene ante sí un fin y que se adapta a ese fin suyo: al desarrollo y continuación de la existencia y de su mundo como apropiado. Es un hacer en función de un fin.

Ya en este hacer consciente, que es mediación, en esta continua producción y re-producción de la existencia humana, está el fundamento (frente al inmediato dejar-acontecer vg. de la existencia animal) del *trabajo*. Ya en este modo de acontecer se dan todos los caracteres que antes hemos mencionado, y en este sentido general, referido al acontecer

---

<sup>18</sup> Las argumentaciones principales de *Arbeit und Gemeinschaft* (1932) de Ed. Wexberg apuntan la diferencia esencial entre actividad animal y trabajo humano: mientras las actividades del animal son ejercidas mediante el instinto, y por tanto están conectadas con la "gana funcional", el trabajo "no pertenece a las funciones naturales del hombre". nunca se ejerce "según instinto" (pág. 8 y sigs.).

de la existencia humana en el mundo, aparece el concepto de trabajo cada vez que se quiere decir algo sobre la esencia del trabajo: desde el versículo del "Génesis" (que subraya San Agustín en sus "Comentarios") y las epístolas de San Pablo, hasta Hegel. Y ya aquí tropezamos con el punto en que comienza el concepto de trabajo a variar de significado, a remitirnos a la dimensión económica. Cabe preguntarse: ¿por qué precisamente, el acontecer de la realidad humana es esencialmente "mediación", producción y reproducción?; ¿por qué le está negado esencialmente un inmediato dejar-acontecer? A lo cual se responde remitiéndonos a la situación "natural" del hombre en el mundo: el acontecer de la realidad humana es trabajo porque el mundo, tal como lo encuentra el hombre ante sí, nunca es suficiente para llenar sus necesidades, así que continuamente necesita "hacer algo" para poder, en definitiva, vivir en este mundo (vestidos, procurarse alimentos, vivienda, herramientas, etc.).

Esta carencia o "insuficiencia original" de la situación natural del hombre convierte la *necesidad* en motor de su hacer. El fin primero y más necesario del hacer es la "satisfacción de necesidades", y con ello estamos ya en la esfera en la que se mueven las definiciones tradicionales de la economía y del trabajo como hacer económico: "objeto de la investigación económica-nacional es la actividad del hombre dirigida a la satisfacción de sus necesidades" (Diehl)<sup>19</sup>. "El fin de toda economía es (la) satisfacción de necesidades humanas. La economía, por tanto, es una actividad que tiende a hacer posible tal satisfacción" (Cassel)<sup>20</sup>. El trabajo, en el sentido de la ciencia económica, está "caracterizado por su finalidad..., procurar medios para la satisfacción de necesidades" (Elster)<sup>21</sup>. He aquí tres definiciones del concepto espigadas al azar. Su tipo no se altera en nada esencial, al determinar ahora más concretamente el concepto de ne-

---

<sup>19</sup> *Theoretische Nationalökonomie*, 1916, vol. I, pág. 2.

<sup>20</sup> *Theoretische Sozialökonomie*, Leipzig, 1921, pág. 2.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, pág. 153.

cesidad y de actividad aplicada a la satisfacción de necesidades.

Todas estas determinaciones se mueven sobre un fondo poco consistente para la comprensión de lo que es el trabajo. Lo explicaremos brevemente:

Toda teoría que parte de la "necesidad" como motor del hacer, ve al hombre, ante todo, como ser *orgánico*, como "vida" orgánica en el sentido de la Biología. Pertenece, en efecto, a la esencia de la necesidad el tener fundamento orgánico, y vínculos orgánicos; sólo un organismo, una unidad natural orgánica, puede tener necesidades. Esto no varía por el hecho de que las necesidades humanas se diferencien de las animales por la prosecución, consciente y rectora, de un fin, por la libertad de adoptar actitudes, etc.<sup>22</sup>. La necesidad no queda por ello desvinculada en modo alguno de la esfera del acontecer natural orgánico.

Pero esta visión del hombre como ser natural-orgánico no basta cuando lo que se discute es la manera específica de su ser en el mundo, la praxis de su existencia misma (cosa que hemos aceptado como hipótesis para el concepto de trabajo). Esto daría desde un principio carácter absoluto a una cierta "dimensión" de la existencia humana (dejando de lado la cuestión de si la realidad humana es divisible en "dimensiones") y haría ver en las otras dimensiones tan solo un elemento superpuesto o colateral: esta dimensión con carácter absoluto sería precisamente el marco dentro del cual se daría la satisfacción de las necesidades, sería el mundo de los medios para la satisfacción de las necesidades, el "mundo de los bienes".

No vamos a investigar aquí si la ciencia económica tiene fundadas razones para tomar como punto de partida al hombre como ser natural-orgánico (como expresa o implícitamente lo hace al servirse del concepto fundamental de Necesidad), o si el hombre-económico no hace igualmente economía en

---

<sup>22</sup> Así Oppenheimer siguiendo a MacDougall: *System der Soziologie*, III, vol. I, Jena, 1923. pág. 18 y sigs.

todo su ser y no solamente como organismo que satisface sus necesidades. Lo que es seguro es que en la determinación del *trabajo*, fuera y dentro de la esfera de satisfacción de necesidades, el sentido del trabajo está calcado sobre una muy determinada dimensión (la del “mundo-de los bienes”-materiales) hasta el extremo de enraizarlo en esa dimensión, con lo cual todos los demás modos no-económicos del trabajo se ven primariamente desde este punto de vista.

Pero si no puede considerarse primariamente el ser del hombre, para la determinación del concepto de trabajo, como ser natural-orgánico, ¿cómo podríamos considerarlo? ¿Cómo lo enfoca el concepto filosófico del trabajo? Anticipando: lo determinaremos como ser *histórico*; de lo que vamos a decir a continuación se desprenderá que el trabajo es una categoría de ese ser histórico.

Dentro de la teoría económica no ha faltado quien opina-se que la visión tradicional del concepto de trabajo no se ajusta a la totalidad del fenómeno del trabajo. Ya al comienzo de su libro *Arbeit und Rhythmus*, K. Bücher denuncia el hecho de que, hasta ahora, nunca se ha considerado el trabajo más que como “categoría económica absoluta”, mientras todas aquellas actividades que llevan en sí mismas su propio fin, se estima que no han de considerarse trabajo. Sería, sin embargo, más que dudoso “que en todos los escalones del desarrollo humano sea posible trazar una línea que separe el trabajo de las actividades de otro tipo”; Bücher, sin embargo, no aprovecha este principio tan prometedor; ni tampoco Th. Brauer<sup>23</sup>, que se vio obligado a revisar el concepto de necesidad por razón precisamente del problema del trabajo. El pone en lugar de la satisfacción de necesidades el “abastecimiento de la demanda”, que ya no está primariamente orientado a la “mera existencia” del individuo, sino a un “cierto modo” de existencia. Esto brindaría, en principio, la posibilidad de hacer del hombre (no simplemente en tanto que sujeto del “mundo-de-los-bienes”, sino en la tota-

---

<sup>23</sup> *Produktionsfaktor Arbeit*, Jena, 1925, pág. 1 y sigs., 10.

lidad de su ser) objeto de la ciencia económica; la “seguridad de la existencia” y la “ampliación de la existencia” que Brauer pone como finalidad de la actividad económica deben significar precisamente la “existencia cualitativa” del hombre, a diferencia de su “simple existir”; es decir, apuntan a la *totalidad* de la praxis humana. Pero Brauer no mantiene esta idea a lo largo de sus investigaciones; muy pronto vuelve a tomar el “impulso” como explicación de la acción económica.

De manera más radical, Friedrich v. Gottl ha intentado recientemente, asentar sobre una base nueva la determinación del hacer económico. Vamos a ocuparnos de su teoría solamente en la medida en que está directamente relacionada con la concepción del trabajo.

Según Gottl, en economía no se trata en primer lugar de la satisfacción de necesidades, sino de la “cobertura de demandas”. Esta nueva orientación debe contribuir a romper la “absolutización unilateral” de la dimensión económica como “mundo-de-bienes”, y a instaurar una visión de la “economía como vida” que abarque todo el ser del hombre. La demanda no está referida en primer término a cada sujeto económico (tomado, en cierto modo, como mero individuo económico), sino a las “estructuras elaboradas”, a las “creaciones de la economía, como formas de vida ya estatuidas, y, en segundo lugar, se refiere siempre a una totalidad de requisitos que, al fin y al cabo, no van sino a cierta “afirmación” y “promoción” de la vida misma.

El juego combinado de demanda y cobertura de necesidades se dirige siempre en última instancia a una afirmación de la vida, y, por tanto, en un grado u otro, a una “promoción” de dicha vida. Esto quiere decir que la Economía no está orientada a un máximo en la línea cuantitativa, sino a un óptimo en lo formal<sup>24</sup>.

Es decisivo este modo de retrotraer la acción económica al acontecer de la existencia humana misma, pues no se trata

---

<sup>24</sup> *Wirtschaft und Wissenschaft*, Jena, 1931, pág. 211 y sig.

de mercancías (bienes) como medio de satisfacción de necesidades, no se trata de “rendimientos” al servicio de la elaboración de mercancías (K. Elster), etc., se trata de que pueda acontecer la realidad humana en la plenitud de sus posibilidades. La significación de esta tesis para nuestro problema resulta más clara cuando vemos cómo determina Gottl el “telos” inmanente, la auténtica “tarea” de aquel acontecer. Es la conjunción de todo el acontecer formando “una unidad de realidad”, de tal modo “que aparezca estructurado en cuanto acontecer como duración y en cuanto unidad como permanencia”<sup>25</sup>. “Donde quiera que se realice vida como cosa viviente, allí hay una unidad activa que se da a sí misma una duración, una unidad que tiene una permanencia en cierto modo *elaborada* desde dentro, siempre adaptada a su entorno”<sup>26</sup>. El hacer económico ha de verse también bajo este último aspecto, y, “por tanto, cada intercambio y cada producción han de considerarse... como contribución para ordenar todo acontecer en forma de unidad de duración y permanencia”<sup>27</sup>.

Para el problema del trabajo, esto significa lo siguiente: el trabajo económico (y sólo de éste se ocupa la ciencia económica) está subsumido desde y por sí mismo en una tarea y en una finalidad que ya *no son económicas* en sí mismas (en el sentido de una satisfacción de necesidades dentro del mundo-de-los-bienes). El trabajo económico está subsumido en la tarea—esencial a la existencia humana en cuanto tal—de su auto-realización, de su conformación en orden a la duración y a la permanencia. Primero y último sentido del trabajo es “elaborar” el ser de la existencia misma, “garantizarle” su existencia en duración y permanencia. Todas las necesidades aisladas se basan, en última instancia, en esta originaria y permanente necesidad que la existencia en sí misma tiene de autorrealizarse en duración y permanencia.

---

<sup>25</sup> *Wirtschaft und Wissenschaft*, Jena, 1931, pág. 441 (subrayado por el autor).

<sup>26</sup> *Op. cit.*, pág. 754 (subrayado por el autor).

<sup>27</sup> *Op. cit.*, pág. 442.

Con esta característica, Gottl va más allá de la dimensión económica, y apunta al ser del hombre, al modo específico de su praxis en el mundo. Y precisamente en ese ser aparece ya el trabajo: como continua y permanente auto-realización. Gottl subraya expresamente el carácter *fundamental* de estas determinaciones, que se evidencia, aparte de en otras cosas, en que no se puede, por principio, lograr nunca (no sólo “de facto”) una “cobertura” total de la necesidad. La necesidad originaria de la realidad humana—en la que en última instancia está basado el hacer económico—no es una necesidad de “bienes”, cualesquiera que éstos sean, sino una necesidad de la existencia en sí misma, una necesidad que nunca puede ser satisfecha, y Gottl la llama *urgencia vital*\*. “Lo fundamental de la urgencia vital... se evidencia en que la cobertura de la necesidad hasta cualquier extensión que se pueda pensar, siempre deja tras de sí una necesidad sin satisfacer”<sup>28</sup>.

Esto nos lleva de nuevo, a través de la teoría económica misma, al fondo que ya hemos tratado de bosquejar. La “urgencia vital” apunta hacia un hecho ontológico: se basa en la estructura del ser humano mismo que no puede “dejarse-acontecer” de manera inmediata en su plenitud, sino que tiene que “hacerse” a sí mismo, tiene que “realizarse” continuamente; ya la praxis misma de la existencia humana—como mediación consciente—exige el “trabajo” como modo de su acontecer.

Hemos intentado mostrar que las teorías económicas que parten del concepto de la “necesidad” y su satisfacción en el mundo de los bienes, no logran dar razón del hecho entero del trabajo. Tales teorías, a lo más, podrían explicar el trabajo como producción y re-producción “material”, pero ni siquiera llegan a esto. Puesto el caso de que se lograra cubrir de manera total las necesidades de bienes económicos de una sociedad, y garantizar esta cobertura de antemano por tiempo indefinido, esto no evitaría que la realidad hu-

\* “*Lebensnot*”.

<sup>28</sup> *Wirtschaft und Wissenschaft*, Jena, 1931, pág. 442.

mana siguiera enfrentándose con su mundo como “trabajo”, incluso si desaparecieran todos los motivos y coacciones de tipo económico que llevan al trabajo. Sólo que este “acontecer” se situaría fuera de la dimensión económica, en otras dimensiones de la existencia humana y su mundo (con lo cual cambiaría también totalmente el lugar, la figura y la función de la economía dentro de la totalidad de la vida humana; en tal sociedad el trabajo económico no podría servir ya de “modelo del trabajo”). El hecho esencial del trabajo no se basa en la falta de bienes, en que los bienes disponibles se queden siempre cortos en comparación a las necesidades del hombre, sino que, por el contrario, en cierto modo se basa en un exceso esencial de la existencia humana sobre cualquier situación de sí misma y del mundo: el ser del hombre siempre es *más* que su momentánea existencia; excede a cualquier situación posible, y precisamente por esto se encuentra en permanente discrepancia con su situación: discrepancia que requiere un continuo trabajar en superarla, aunque la existencia no puede nunca sosegar en la posesión de sí misma y de su mundo.

Este exceso esencial del ser sobre la existencia constituye la originaria e inabrogable “urgencia vital” del hombre (Gottl); en ella se funda el carácter indigente del hombre, y el sentido último del trabajo es colmar esa “indigencia”: esa necesidad suya de plenitud duradera y continua, de existir realizando todas sus posibilidades, una tarea a cuyo servicio está también, en definitiva, la economía. Avanzar por este camino llevaría necesariamente a una ontología del hombre, sólo dentro de la cual podrían desarrollarse los caracteres concretos del trabajo.

Este camino, claro está, resulta imposible dentro del marco así delimitado. Para lograr una mayor concreción del concepto de trabajo, y especialmente de su sentido dentro de la ciencia económica, tenemos que proceder de otro modo. Partimos de los ya mencionados primeros caracteres fundamentales del “hacer-laborante”, (que ahora tenemos, al menos a grandes trazos, remitidos al acontecer de la rea-

lidad humana) y vamos a considerar en primer lugar la relación entre trabajo y objetividad, la objetivización de la vida, en el trabajo. Nos guiaremos, pues, por el carácter objetivo del trabajo, que ya apareció en la primera descripción del fenómeno del trabajo.

## V

Que todo trabajo esté referido a “objetos” resulta problemático en cuanto se piensa en el trabajo del espíritu, en las actividades políticas, “servicios” a la Sociedad (como la actividad del médico, del maestro, etc.). Entendemos aquí por “ser objeto” lo opuesto al concepto de “ser sí-mismo”. Objeto significa, por de pronto, lo-otro-que-sí-mismo; por principio, todo ente es objeto para el sí-mismo, menos el propio sí-mismo (también lo es el otro ser humano, y lo es el propio cuerpo). Objeto es, si bien de maneras distintas, tanto una obra de la ciencia, del arte, etc., como una obra de la técnica, de la naturaleza, un objeto de uso, etc.

El sí-mismo *es* solamente dentro de su “mundo”, en y con un mundo de objetos. Pero respecto al acontecer del sí-mismo, ese mundo considerado como un todo, y cada uno de los entes que lo integran, tienen un acontecer *distinto* del de sí-mismo, tienen su propia “historia, que nunca coincide con la del sí-mismo”. Cuando el sí-mismo empieza a “hacer-acontecer”, su existencia encuentra un mundo enfrente de sí, que es el mundo de *otra* existencia: formado y lleno de un vivir humano que no es el suyo, que había transcurrido ya, y que, sin embargo, es aún actual y real —un mundo de servicios públicos, establecimientos, empresas de carácter político, social o económico; medios de producción y objetos de consumo y uso diario, obras de arte, etc., un mundo que tiene repartido el espacio y el tiempo en

general—, que como totalidad siguen siendo, incluso en cada nueva creación, obra de una existencia pasada. Cual sea esa realidad que ha dado “su” tiempo al mundo encontrado enfrente de sí, y a la que habrá de atribuírsele el haber conformado y “llenado” el espacio vital, es cosa que sólo se puede determinar desde cada una de las situaciones históricas correspondientes. Según el estadio del desarrollo histórico, aparecen como “sujeto” de la “conformación del mundo”: la familia, la tribu, los Estados, castas y clases, etc. Pero siempre se presenta el mundo así conformado, como la realidad de una existencia “pretérita”, como un “pasado-actual”. El mundo de los objetos es la realidad de una existencia ya transcurrida, pero es al mismo tiempo el futuro de esa vida ya pasada; es la realidad de sus medidas y previsiones, de sus descubrimientos, de sus errores, de sus amistades y enemistades. De suerte que el mundo no es, en modo alguno, un “estado”-terminado, una pluralidad presente y acabada de entes disponibles, sino que es algo por siempre inacabado y sin terminar—un perpetuo movimiento, un *acontecer*. El acontecer del mundo objetivo—que la existencia empieza ya por encontrar frente a sí, que alcanza desde el pasado a todo el presente, y aun anticipa el futuro—transcurre, en cierto modo, como un acontecer con propia “dimensionalidad” en el espacio y en el tiempo, junto al acontecer de la existencia; tiene fuerza y normatividad propias e inmanentes, en virtud de las cuales puede incluso “independizarse”, es decir, puede sustraerse al poder de la existencia.

Que la existencia—para poder transcurrir—tiene que empezar por dejar acontecer ese mundo objetivo, mantenerlo, hacerlo avanzar, y trabajar en él, he aquí la primera y decisiva experiencia que realiza el hacer-laborante. Ahora ya podemos decir que: el proceso de “mediación”, de producción y reproducción, empieza por la supresión de ese “pasado-actual”. Para que la existencia pueda darse a sí misma su situación, para que pueda apropiarse el mundo y adaptarlo a sí, tiene que enfrentarse con este pasado que está aún aconteciendo. Este pasado está ahí como un acontecer

objetivo, y presenta determinadas exigencias al acontecer de la existencia.

Las tierras, una vez abiertas al tráfico; el campo, una vez labrado; la mina, una vez puesta en servicio; la fábrica en funcionamiento; la ley, una vez promulgada; la Constitución, una vez en vigor; la obra de arte, o de la ciencia, una vez presentada al público: todo ello tiene una "historia" propia, que nunca coincide con la historia de cada existencia humana correspondiente, y que nunca se puede derivar por completo de ella; todo ello tiene su propia normatividad de acontecer.

Todas esas objetividades requieren—si en principio la existencia ha de seguir aconteciendo—ser atendidas, conservadas, multiplicadas y superadas: exigen un trabajo que no se oriente solamente a las necesidades de la existencia en ese instante preciso, sino que tenga en cuenta la necesidad inmanente a ese mundo objetivo: la necesidad que trae consigo el simple hecho de existir un "mundo", ya conformado y "lleno"<sup>29</sup>.

A esta exigencia de la objetividad responde el hacer humano mediante aquel orientarse conscientemente hacia el objeto, aquel atenerse a la normatividad inmanente, que se hace patente en cada proceso de trabajo, y que da carácter de comportamiento objetivo a la "mediación" entre hom-

---

<sup>29</sup> Esta "independencia" del acontecer del mundo objetivizado en tanto que histórico, ha sido puesta de manifiesto por Gottl: "la conformación... no remite exclusivamente a un actuar humano. Incluso en todo lo que se va configurando, la auto-confirmación ocupa un lugar preponderante. Todo lo que es, y todo lo que acontece en la convivencia se ajusta por sí mismo a una permanencia y duración. Entonces, al hacer humano no le queda sino afirmar lo que así ha devenido; el agente se conforma con ésto y trata de conservarlo". Y: "El actuar consciente ya llega demasiado tarde para la conformación, porque la Economía existe desde antes, tiene que existir, o ha de haber algo equivalente en sus funciones; simplemente como la rama que nos sostiene. Entonces, donde interviene el actuar consciente queda siempre tan sólo una transformación de valores o una conformación." ("Arbeit als Tatbestand des Wirtschaftsleben", *op. cit.*, págs. 291 y 292).

bre y objetos, que convierte el objeto en “una-cosa”. En el trabajo se trata siempre de la cosa misma, expresamente o no, voluntariamente o no. Al trabajar, el trabajador está “en la cosa”: tanto si está frente a una máquina, como desarrollando un plan técnico, tomando medidas de organización, investigando problemas científicos, o impartiendo enseñanzas, etc. En su hacer, se deja guiar por la-cosa, subordinándose y atándose a su normatividad, incluso cuando domina su objeto, accionándolo, dirigiéndolo, haciéndolo funcionar. En todo caso, el trabajador no está “consigo mismo”, no deja acontecer su propia existencia—más bien se pone a disposición de lo-otro-que-él, está en ello, en eso-otro—, incluso cuando ese hacer llena su propia vida, libremente aceptada. Esta enajenación y alienación de la existencia, esta aceptación de la ley de la cosa, en lugar del dejar-acontecer la propia existencia, es por principio imposible de suprimir (aunque, durante y después del trabajo, pueda pasar inadvertida y hasta olvidarse por completo); no coincide de ningún modo con la resistencia del “material”, ni se acaba con la terminación de cada proceso de trabajo aislado; la existencia está en sí misma dirigida hacia esta objetividad.

Esta objetividad esencial del trabajo, podemos tratar de captarla ahora en la “negatividad” que le es propia, con lo cual habremos apuntado al menos el significado principal del carácter de “carga” del trabajo: Ya que la consumación del ser del hombre en el mundo es en primero y último lugar “auto-acción”, hacer-acontecer la propia existencia, ser “sí-mismo” en cada existencia—y que este ser “sí-mismo” es sólo posible como un “dejar-acontecer la objetividad”, como un “estar-con-lo-otro” y “para-lo-otro”—, por eso, el trabajar en la objetividad tiene esencialmente carácter de carga, aun antes de recibirlo de cada uno de los procesos aislados de trabajo. Este carácter de carga en último término no expresa otra cosa que la negatividad enraizada en la entidad de la existencia humana misma, a saber: que el hombre,

sólo pasando por “lo otro-que-sí-mismo”, puede llegar a su propio ser, que solamente pasando por la “enajenación” y la “alienación” se puede lograr a sí mismo.

## VI

Con haber destacado la conexión que existe entre el carácter de carga del trabajo, su esencial carácter objetivo, y la negatividad originaria del hacer-laborante, no hemos hecho, sin embargo, sino descubrir, en una pequeña parte, la relación entre trabajo y objeto; tenemos que proseguir este camino y preguntarnos: ¿Qué pasa en el trabajo con la objetividad, y qué pasa con el trabajador mismo?

Empecemos, en cierto modo, a desarrollar el problema desde su final, y consideremos por lo pronto la forma que presenta el objeto en cuanto algo ya trabajado, es decir, ya elaborado, en cuanto “producto” del trabajo una vez terminado. Veremos entonces que su modo de “ser objeto” se ha transformado completamente. Si ante era—dicho sea sin gran rigor—“materia prima”, material, cosa, etc., ahora es un objeto útil y disponible (un “bien”); está ahora en relación muy determinada y concreta con la existencia humana y su historia, está “vivificado” de un modo muy peculiar. Su ser y su acontecer ya no son acontecer-“natural”; su entidad ya no es simple “materialidad”, “ser cosa”, etc.; su “movilidad” ya no es captable con los conceptos y leyes de ningún tipo de física. Lo que sucede con los objetos trabajados, elaborados, no tiene lugar ya en la dimensión de la “naturaleza”, de la materialidad, etc., sino en la dimensión de la historia humana; y, sin embargo, este acontecer objetivo es distinto, es otro que el de la existencia humana misma. Lo que sucede con la mercancía producida, con la fábrica puesta en funcionamiento, con las tierras urbanizadas,

sucede en el espacio y el tiempo de una vida histórica, en un acontecer histórico.

Esta circunstancia aparentemente trivial alcanza su completa significación sólo cuando nos percatamos de que la “vivificación” y la historicidad de los objetos no es solamente un aspecto bajo el cual la teoría ve las cosas, sino que son precisamente lo que constituye la substancialidad de los objetos. El objeto, tal como ha llegado a ser por el trabajo, es como es real y sigue teniendo efectividad. El mundo objetivo del hombre es la realidad de la vida “objetivizada”. En los objetos de uso, de disfrute, de adorno, etc. —casa, ciudad y campo, establecimientos e instituciones que rodean diariamente al hombre—, en ellos, el trabajo de la vida humana se ha condensado, ha llegado a ser realidad, y la vida objetivizada en ellos domina al hombre y le determina en cada momento (sin necesidad de que esto llegue a ser consciente en el hombre). En todo momento, el hacer del hombre es un enfrentamiento con esa vida histórica, que se ha realizado en sus objetos<sup>30</sup>.

El objeto del trabajo, por el mero hecho de encontrárselo el hombre en un mundo conformado de una cierta manera, obliga al hombre a someterse a su determinada historicidad, a la vez que hace real la historicidad del propio trabajador.

---

<sup>30</sup> Esta historicidad del mundo objetivo ha sido ampliamente explicada por Dilthey bajo el título “Objektivationen des Lebens” (especialmente en el tomo VII de la *Antología*). Véase también F. Krueger, “Die Arbeit des Menschen als philosophisches Problem”, en: *Blätter für Deutsche Philosophie*, III, 2, 1929, pág. 159: “Lo que signifique la realidad para el hombre desarrollado, depende siempre del trabajo humano...” Bücher, para señalar la historicidad del trabajo, hace referencia a la obra de Fr. List *Prinzip der Werkfortsetzung*: es el “principio histórico general del desarrollo social mediante el cual se diferencia la humanidad del mundo animal. Con cada animal comienza una nueva existencia homogénea... Pero cada generación humana asume las consecuencias de la civilización de todas las generaciones anteriores, para dejarlas, aumentadas, a las generaciones posteriores (*Entstehung der Volkswirtschaft*, op. cit., págs. 291 y 292).

Al trabajar, el hombre entra a formar parte "actu" de una concreta situación histórica, se enfrenta con su presente, asume su pasado, trabaja en su futuro. Este "devenir-historia" en la praxis del hombre se hace extensivo a todo el proceso de trabajo: empieza con una determinada presentación del objeto como "material" (la cual es ya, a su vez, por lo que hace a la selección y conformación, transmitida históricamente), incluye el método, espacialidad y temporalidad del trabajar y se expresa en el sentido y en la finalidad del trabajo.

Solamente en el trabajo se hace realidad el hombre como ser histórico, logra su nivel determinado en el acontecer histórico. El hombre que está manejando una máquina, el que arranca carbón en la mina, el dependiente tras el mostrador, el que forma parte como funcionario de un sistema o aparato burocrático, el que enseña como científico, en todos y cada uno de estos casos ha salido de la esfera propia del sí-mismo, colocándose en una posición muy determinada, en un entorno ya "repartido", distribuido y conformado, según diferentes niveles, castas, profesiones, etc., como miembro del cual se encuentra a su vez en una muy determinada posición. Esta situación del trabajo dada previamente (y solamente ella) coloca al individuo de una vez para todas en en una "posición" a partir de la cual le está dada la posibilidad de existencia, de aceptación o de alteración de su situación. Antes y fuera del trabajo—es decir, antes y fuera de la praxis al servicio de la producción y reproducción—, la existencia humana puede tener muchas posibilidades y no realizar ninguna; por el trabajo se sitúa el hombre dentro de un determinado círculo de posibilidades: su existencia ha recibido una "posicionalidad" histórica. El que trabaja es ahora trabajador de fábrica, empleado, funcionario, empresario, intelectual, etc. (estos títulos sólo pretenden describir a modo de ejemplo su posición real histórica) y con ello ha asumido todas las relaciones concretas, condiciones y posibilidades de estas "situaciones"; ha llegado a ser un auténtico poder o una impotencia histórica;

es decir, miembro de una clase, de un nivel, de un estamento, etc., expuesto a los poderes y a las impotencias de estos grupos.

Que el hombre se hace histórico “actu”, por el trabajo, es precisamente lo que se expresa en la objetivización del trabajo. Al entrar a formar parte el que trabaja, en cierto modo, del objeto de su trabajo, llega a ser, en este objeto elaborado, algo “permanente”, algo que está ahí, algo “objetivamente”-real y efectivo, en medio del tiempo vital y del campo históricos. Esta circunstancia ha sido agudamente destacada por Marx en sus “características del Proceso de trabajo”: «El trabajo está unido con su objeto. Está objetivizado y el objeto está elaborado. Lo que por el lado del que trabaja se manifiesta en forma de inquietud, aparece, por el lado del producto, como cualidad quiescente, en forma de Ser.» Durante el proceso de trabajo, éste pasa continuamente de la forma de inquietud a la de Ser, de la forma de movimiento a la de objetividad”<sup>81</sup>.

Ahora ya quizá resulte más claro hasta qué punto el trabajo es una categoría específicamente *histórica*, una categoría de la existencia humana en tanto que existencia histórica.

El trabajo presupone una muy determinada *relación con respecto al tiempo*, que domina la existencia humana y guía su praxis. Algunos modos de esta actitud respecto al tiempo ya han sido antes indicados. La praxis del hombre es trabajo con y en el presente, mediante una “anulación” transformadora del pasado en preocupación del futuro. El que trabaja está en su propia temporalidad y en la del mundo de los objetos, cosa que se expresa en modos múltiples: en la procuración, tratamiento y valoración del material-de-trabajo, en el reparto y en la administración de los medios-de-trabajo, y especialmente en la división del tiempo, que está generalmente reglamentada<sup>82</sup> y a la que se halla más

---

<sup>81</sup> *Das Kapital*, op. cit., I, págs. 136 y 144.

<sup>82</sup> Schäffle ha indicado encarecidamente la importancia de la reglamentación general del tiempo en el orden social: *Bau und*

o menos sometido todo trabajador (tanto dentro de *cada* proceso de trabajo como en la repartición de la existencia entre *trabajo y tiempo libre* u ocio, en la regulación de la jornada laboral, etc.).

Sólo muy limitadamente un individuo es libre de determinar por sí mismo su división del tiempo; el "sujeto" propiamente dicho del tiempo vital es la comunidad histórica del momento (el "Grupo" que en la comunidad histórica se haya constituido en "dominante")<sup>33</sup>.

Esto nos da alguna luz acerca del papel que el trabajo desempeña en la vida de las sociedades llamadas primitivas. Se ha subrayado siempre que el trabajo en los pueblos primitivos parece tener un significado esencialmente distinto que en los llamados Pueblos de Cultura<sup>34</sup>, que en tales pueblos primitivos, hasta que alcanzan cierto nivel de desarrollo, no se puede hablar propiamente de trabajo en sentido estricto. En ellos, el trabajo no es un "hacer-reglamentado", la cobertura de necesidades no va más allá de lo "necesario-en-el-momento" (ni siquiera cuando estos seres humanos tienen consciencia de que en el futuro—por ejemplo en invierno—pueden sufrir escaseces); el tiempo dedicado al trabajo está en "desproporción" evidente respecto al que dedican al juego, a la danza, a fabricación de adornos, etc. Estos hechos nos obligan a enfrentarnos con la conexión que existe entre la relación existencia-tiempo (historicidad) y el trabajo como modo de la praxis de la existencia. Los pueblos primitivos carecen de aquella relación con el tiempo que da a la existencia carácter histórico, y que es también constitutiva del trabajo como praxis de la existencia.

---

*Leben des sozialen Körpers*, 2.<sup>a</sup> edic., Tübingen, 1896, II, págs. 101 y sig.

<sup>33</sup> Véase después, párrafo VIII.

<sup>34</sup> Bücher, *Entstehung der...*, *op. cit.*, págs. 30 y sigs. Eliasberg, "Arbeit und Psychologie", en *Archiv...*, tomo L, 1922, pág. 113. Grosse, *Die Formen der Familie...*, Jena, 1896, págs. 38 y sigs. Grewitsch, *Die Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse...*, 1901, páginas 37 y sig.

Su existencia es esencialmente *prehistórica*, incluso cuando la hallamos “dentro” de nuestra historia, en nuestro presente. (El límite entre la existencia histórica y la prehistórica no es tal que pueda ser indicado por la “numeración de los años”, dentro de nuestra cronología histórica: es un “límite esencial” por el que se separan diferentes modos de existencia).

Que pueda explicarse la aparición de la historicidad—y con ello la transición al trabajo como praxis de la existencia humana—por la creciente “necesidad” de la existencia, por la creciente disminución del mundo de los bienes disponibles, es cuestión que no podemos entrar a dilucidar aquí. La teoría económica misma parece ponerlo en duda (como hemos visto en los autores citados): considera inexplicable el paso desde el estado “pre-económico” al “económico”, por “motivos meramente económicos” (Gurewitsch).

## VII

Ahora podemos atrevernos a tratar de bosquejar, al menos en líneas generales, el “lugar” que el trabajo ocupa en la totalidad de la existencia humana. El trabajo en su sentido originario y más amplio se basa en el modo del ser humano en tanto que histórico: en el hacer-acontecer la propia existencia mediante la consciente mediación de la praxis en la producción y re-producción. Ahora bien, en cuanto que esta praxis (como praxis de una existencia histórica) encuentra frente a sí un mundo de objetos, ya conformado, consumado y distribuido en una forma determinada, con el cual tiene que enfrentarse desde su posición, se despliega el trabajo en una pluralidad temporal y espacial de procesos de trabajo individuales, con diferentes objetos, diferentes modos de trabajo y finalidades distintas.

Según sea la situación histórica del trabajador y la situación de su mundo, así serán los procesos individuales de trabajo en las distintas dimensiones de la existencia: producción y re-producción “material” o bien “espiritual”, praxis de las meras necesidades de existencia o de aquello que trasciende de ellas. Todos estos procesos de trabajo—no en tanto que actividad individual, pero sí en tanto que trabajo en general—tienen como última intención dar, asegurar y continuar facilitando al ser humano la verdadera duración, permanencia y plenitud de la existencia.

De lo dicho se desprende que el trabajo como tal no es “finalidad en sí mismo”, no es algo acabado en-sí-mismo y no es “meta”. Porque es en sí mismo in-perfecto, incompleto, negativo: está orientado a algo que todavía no existe, que el propio trabajo ha de empezar por producir y que tampoco está en él mismo. La corrección de esta in-perfección, el objeto y fin del trabajo es precisamente aquella plenitud real de la existencia en su continuidad y permanencia. Pero cuando se habla de que la finalidad del trabajo se halla fuera de él mismo, este “fuera” tiene un sentido peligrosamente equívoco. Si su finalidad es la completa realidad de la existencia misma, ese “fuera” no puede significar algo *fuera* de la tal existencia; no puede significar una finalidad que trascienda de la existencia, ni una objetividad de ninguna clase. El fin del trabajo es la existencia misma y no algo fuera de ella. Ahora bien, si se habla de un “fuera” *respecto de* la objetividad esencial del trabajo, entonces estará justificada la siguiente frase: todo trabajo trasciende esencialmente de cada uno de los procesos aislados de trabajo, de todo “lo otro” con lo que tiene que habérselas, y va dirigido a la existencia del trabajador mismo.

Pese a la esencial universalidad y duración del trabajo en la existencia, pese a la determinación de la existencia *como* trabajo, no todo hacer humano es trabajo, quizá ni siquiera el hacer que después se llamará trabajo y será glorificado como tal. No todo mero ocuparse, no todo “hacer y actuar” desprendido del hacer-acontecer de la existencia,

desprendido de su "auto-actividad", puede valer como trabajo.

Los dos polos del concepto general del trabajo aquí descrito—que en cierto modo indican su envergadura y están ambos comprendidos dentro de él—son: por un lado, el hacer al servicio de la producción y reproducción "material", el acopio, procuración y mantenimiento, etc., para las simples necesidades de existencia. (Entiéndase bien: no se trata de lo que el trabajador produce—para otro—, sino de lo que "resulta" para él mismo, de ese su trabajo. En la sociedad productora de mercancías, el producto terminado de los procesos de trabajo ya no pertenece a la producción y reproducción de la existencia laborante misma, incluso el trabajador de fábrica, productor de mercancías de lujo, trabaja para las simples necesidades de existencia). Por otro lado está el trabajo—*más allá* de estas necesidades—que va unido al hacer-acontecer de la existencia. Vamos a considerar aquí brevemente la diferencia (decisiva para la significación del trabajo) entre estos dos modos de praxis.

Ya indicamos que el mundo de la existencia histórica está partido en dos esferas: la de aquello que tiene que ser necesariamente existente y estar disponible para que pueda acontecer la existencia como tal, y la de lo no meramente necesario, sino consumado y terminado en sí mismo (no vemos mejor determinación general de estas dos esferas que la del concepto aristotélico de "anagkaia" y "kalá")<sup>35</sup>. Lo necesario no es en sí mismo "kalón" ni lleva, sin más, aparejado el "kalón"; es, como hemos visto, algo in-perfecto en sí, en relación a la totalidad de la existencia, algo "no-

---

<sup>35</sup> Esta partición no significa el reparto social del espacio y tiempo vitales en una adecuación de las dos esferas a niveles, clases, etc. Más bien cada existencia singular y aislada, dentro de su propia totalidad, está dividida en los dos ámbitos de lo Necesario y de lo Ya-no-necesario; cada existencia singular requiere un acontecer y una consumación en ambas esferas y la ruptura de esta totalidad mediante la antes mencionada apropiación económica-social es sólo el resultado de una cierta forma de la "división de trabajo". A esto habremos de remitir en el último párrafo.

completo”, no es “fin-en-sí-mismo”: debe procurar y asegurar aquello en lo que y con lo que la existencia puede acontecer en la verdad y plenitud de sus más propias posibilidades.

El ámbito de la “anagkaia” se puede comparar “grosso modo” con el de la producción y reproducción material. Para el ámbito que está allende la producción y reproducción material, para lo que trasciende de lo meramente “necesario”, falta un *término* adecuado. Marx llamó a esta esfera “Reino de la Libertad”; expresión que vamos a adoptar aquí porque caracteriza muy exactamente lo que nos interesa en este contexto: a saber, el modo específico de la praxis de la existencia allende la producción y reproducción material; al mismo tiempo expresa la relación básica de los dos ámbitos. Por ser aquello que transforma la primera e inmediata necesidad de la existencia, la producción y reproducción material es condición de toda plenitud y consumación de dicha existencia; solamente cuando la existencia se halla libre *de* dicha necesidad, puede hallarse libre *para* sus más propias posibilidades. También allende las necesidades sigue siendo praxis el acontecer de la existencia: también aquí hay que hacer “trabajo”, pero ha cambiado su carácter. Ya no está al servicio del hacer-acontecer de la mera existencia, ya no es una función continua y permanente para lograr y estabilizar el espacio vital. Su dirección, en cierto modo, ha variado: ya no apunta a la conformación y consumación de la existencia como a algo que ha de ser procurado y asegurado, sino que acontece *desde* la forma y plenitud de la existencia como realización suya. Así, esta praxis tiene su meta y su fin en sí misma; carece de aquel estar subordinado a *otra* objetividad, aquel estar continua y constantemente sujeto a un acontecer *impuesto*, al cual ha de someterse simplemente para que la existencia pueda *ser*. Aquello de lo que, en este caso, la existencia tiene que hacerse cargo, y lo que tiene que hacer-acontecer, es *ella misma*: ha de abrir la verdad y plenitud de su ser y mantenerse en la verdad y plenitud así abierta, es decir, ha de

ser aquello que en sentido último *puede* ser. La praxis en el “Reino de la Libertad” es, pues, la verdadera praxis, y a ella se orienta como fin cualquier otro trabajo: es el libre despliegue de la existencia en sus verdaderas posibilidades.

En principio, toda forma de praxis puede llegar a ser “libre”, según la posibilidad y el poder de la existencia que se realiza en ella. Pero como aquello que constituye la verdadera existencia no se halla al arbitrio del individuo ni de una colectividad, resulta ser la existencia misma la que reclama la idea de una “jerarquía” de los modos de la praxis, atendiendo a la verdad y plenitud de la existencia inmanentes en dichos modos. Para los griegos, que por primera vez en el mundo occidental han formulado y establecido tal “jerarquía” (válida todavía en la actualidad), era la “teoría” la forma suprema de praxis. Nos sentimos inclinados (¡bien que ya no con tan buena conciencia!) a mantener esta jerarquía y a colocar el “trabajo espiritual”—el del Arte, el de la Ciencia, etc.—por encima de los otros modos de la praxis. No podemos ocuparnos aquí de la cuestión relativa a la justificación y fundamento de tales “jerarquizaciones”.

Con esto creemos haber delimitado el concepto general del trabajo lo suficiente para que resulte claro que trasciende de la ciencia económica, si bien pese a esta trascendencia continuamente se integra dentro de la ciencia económica. Que la teoría económica, por su parte, no necesite ocuparse de este carácter filosófico del concepto de trabajo, es cosa que sólo tendría sentido si pudiese concebirse la dimensión económica como un campo de estudio acotado y privativo de la investigación económica, del que quedara temáticamente excluida la praxis humana (algo así como un puro “mundo de bienes”, que correspondiese más o menos a lo que viene a ser la “Naturaleza” como campo de investigación—en principio “matematizable”—para la moderna ciencia de la naturaleza). Pero esto no es posible, puesto que en la teoría económica se trata precisamente de una dimensión de la praxis humana, una dimensión cuyo ser y cuyo acontecer se constituyen mediante el ser y acontecer

de la existencia humana histórica, mediante su “lugar ontológico” dentro de la totalidad de los entes. El sentido del trabajo basado en ese lugar ontológico del hombre no puede, pues, separarse (puesto que es constitutivo de toda praxis humana) de ninguna de las dimensiones de la praxis<sup>36</sup>. De ahí que toda humana teoría económica auténtica lleve expresa o implícitamente entreverada una ontología del hombre que trasciende de la teoría misma y que tiene a la vista, cuando menos, un bosquejo de lo que pudiera ser la existencia humana histórica como tal, un bosquejo conforme al cual se orienta y rige la teoría económica propiamente dicha<sup>37</sup>.

## VIII

Para poder comprender cómo se ha desplazado y se ha fijado el concepto de trabajo en la dimensión económica, así como las variaciones en el significado del trabajo que esto lleva consigo, hemos de atender a un hecho al que ya varias veces hemos apuntado: a la *división del trabajo*. La expresión *División del Trabajo* es equívoca porque en el ámbito

---

<sup>36</sup> “Dicha separación de funciones ha resultado insuficiente, por lo cual la economía tiene más autonomía en función del tiempo transcurrido, autonomía cuya ley es posible reconocer aisladamente... El trabajo humano está tan predominantemente en el centro del mundo anímico-moral que ninguna ciencia empírica... puede por sí sola describir ni siquiera sus propios fenómenos dentro de su contexto real” (F. Krueger, *op. cit.*, pág. 164). Véase Giese, *op. cit.*, págs. 161 y sig.

<sup>37</sup> Esto se muestra claramente, por ejemplo, en Marx. Es inútil menospreciar sus fundamentaciones de la teoría económica, tal como están expuestas sobre todo en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y en la *Ideología alemana*, considerándolos pecados de juventud filosóficos, más tarde superados: aún resultan totalmente efectivas en *El Capital* y puestas de manifiesto en puntos decisivos de la obra.

de la vida histórica nunca ha habido una unidad y una totalidad "trabajo" que más tarde, en un determinado momento del tiempo, se hubiera dividido. Más bien el trabajo histórico ha estado siempre dividido, el trabajo es divisible *en sí mismo*, no necesita que se introduzca en él una división. La praxis de cada existencia se despliega en procesos de trabajo aislados, que nunca tienen que habérselas más que con determinados objetos, en determinadas dimensiones de la existencia y su mundo. Aquello de lo que necesita la existencia individual para su acontecer (en el sentido amplio de necesidad referida a la totalidad de la vida) es algo que le viene de los otros y de un pasado que no es el suyo propio, y que va a parar a otros y a un futuro que no es tampoco suyo. La existencia acontece en un espacio conformado por otros y en un tiempo computado también por otros; desde su propia situación, cada existencia individual hace su aportación a esta conformación y a esa sazón del tiempo. Esa división o partición esencial desemboca en la comunidad histórica del momento (familia, tribu, "polis", estado, etc.) como verdadero "sujeto" del mundo de su tiempo. Sólo esta comunidad "tiene" la totalidad de aquello de lo que necesita la existencia para poder acontecer. En los límites de su espacio vital y de su tiempo vital se realiza toda praxis encaminada a hacer disponible, conformar, asegurarse y procurar el mundo de los objetos; desde esa comunidad elabora la existencia individual lo que le es necesario y en ella vuelve a integrarlo por el trabajo. El acontecer de la existencia individual es, en sí mismo, un acontecer con-otros, en-otros y para-otros y su praxis es, dentro de la totalidad de la comunidad histórica, algo en sí mismo divisible.

Dentro de esta "divisibilidad" o partición tienen cabida las divisiones del trabajo tradicionalmente consideradas como "naturales" y "sociales". Se consideran naturales las divisiones del trabajo que atienden a las condiciones de sexo, constitución, aptitud, dotes., etc.; esta división se da dentro de la familia como primera comunidad histórica, pero sigue

siendo válida dentro de ciertos límites, en todos los estadios del desarrollo histórico; su prototipo es la división del trabajo "por sexos", entre hombre y mujer. Se considera división "social" del trabajo la efectuada según clases, castas, niveles, profesiones, etc.: la apropiación socialmente adjudicada de determinados trabajos a determinados grupos, desde el proceso de la producción y reproducción "material" hasta todas las demás dimensiones de la existencia. No vamos a entrar en el tema de estos dos modos de división de trabajo más que en la medida en que sea necesario para permitir entender la consolidación social y económica del trabajo, su adscripción a un cierto modo de existencia.

Las divisiones natural y social del trabajo coinciden (pese a todas las diferencias de causas y principios de tal división) en que el trabajo a que se refieren se realiza en una contraposición entre *dominante* y *dominado* (entre trabajo que dispone y trabajo orientado por disposiciones). La contraposición como tal (considerada *antes* de su realización y fijación en relaciones económico-sociales) se halla en la índole del trabajo mismo como praxis de la existencia histórica. El trabajo como hacer consciente exige un mantenerse y un comportarse frente a las posibilidades de uno mismo y de su mundo objetivo: una cierta circum-spección o atención y una previsión de lo que ha de acontecer en y por el trabajo, un conocer-a-fondo lo que "ha de hacerse" con los objetos y con la existencia. Y como todo trabajo es trabajo dividido, compartido en un espacio vital y un tiempo vital común<sup>38</sup>, esa atención y previsión alcanza también a la existencia y al trabajo de otros: es un contar con otra existencia, con sus posibilidades y sus necesidades. En la profundidad, extensión y fuerza de esa atención y previsión se

---

<sup>38</sup> "Toda actividad es un elemento en el proceso de producción de la división del trabajo. La actividad de cada hombre ya no es suya propia, sino solamente una actividad que le es dada, en tanto en que se ajusta al marco de la sociedad en régimen de división de trabajo" (Lederer, *Grundzüge der ökonomischen Theorie*, 1923, pág. 41).

halla—por debajo de la condición de la situación “natural” y económico-social de la existencia—la primera garantía para el logro, la seguridad y continuidad de la existencia en todas sus esferas vitales. Puesto que toda praxis encuentra frente a sí una invariable e irrepitable situación de la existencia, un irrepitable e invariable círculo de posibilidades y necesidades, esa circunspección y previsión está también—desde el principio—diversificada y “dividida”. Pero en modo alguno representa esta diversificación originaria—debida a la historicidad de la existencia, en cada situación—unas diferencias ya consolidadas y transmitidas social y económicamente de “niveles”, “clases”, etc., ni una adscripción de trabajos—consolidada y transmitida social y económicamente—a dichos niveles o clases. Efectivamente, la fuerza de la existencia basada en la atención y previsión, podría auto-determinar su “nivel” en el mundo, sin necesidad de recurrir a una adscripción meramente económico-social.

Aquí actúan de manera decisiva la división social del trabajo y las correspondientes “relaciones de producción” sociales, en contra de una división del trabajo “esencial” (es decir, orientada a las posibilidades más propias de la existencia)<sup>39</sup>. Hemos de aludir a cuestiones que no podemos desarrollar ampliamente en este lugar, pero que hemos de traer a colación, dejándolas en un grado de generalización que les permita ser aceptadas como base de discusión desde cualquier teoría.

Toda comunidad histórica (es decir, toda comunidad “política” relativamente independiente, levantada sobre una base económica y social, que pueda ser considerada como “sujeto” de un espacio vital y de un tiempo vital históricos y propios), se constituye según la relación básica *dominadores y siervos*. Cada una de esas comunidades se forja en una lucha (política, o económica, o social) como resultado

---

<sup>39</sup> En su controversia con W. Jerusalem, M. Scheler no considera la diferencia entre división de trabajo “esencial” y social-económica. (*Kölner Vierteljahrsheft für Sozialwissenschaft*, I, cuaderno 3, 1931, pág. 36).

de la cual el partido victorioso pone a los vencidos bajo su dominación en calidad de siervos<sup>40</sup>. Los conceptos de “dominadores” y “siervos”, usados por Hegel como categorías de la existencia histórica, van a designar aquí una situación histórica general: servidumbre significa la sujeción continua y permanente de la praxis de la existencia entera a la producción y reproducción material, al servicio y bajo la dirección de otra existencia (precisamente la de los “dominadores”) y de sus necesidades. Se considera que la comunidad histórica está constituida como “sujeto” del acontecer, cuando la dominación es duradera y está consolidada (y, correlativamente, la servidumbre ha adquirido la permanencia y constancia de un modo de existencia). Por lo que hace a su sentido y finalidad, la comunidad histórica no estará constituida mientras no logre un orden que abarque la totalidad de la existencia, que distribuya y atienda a sus necesidades. Este orden es—en cada caso—una determinada división del trabajo, pues precisamente en el trabajo se realiza y se garantiza la duración, permanencia y plenitud de la existencia.

Que la división del trabajo se plasme en esta relación de origen y base económico-social entre dominador y siervo es condición básica de toda subsecuente división del trabajo en niveles, clases, profesiones, etc., con adjudicación económico-social de trabajos. Por lo pronto, la praxis de la existencia sometida estará vinculada y se limitará a la procuración de lo meramente necesario a la comunidad (mediante qué medio y por qué camino, no es cosa que hayamos de investigar aquí): la producción y reproducción material se adscribe a uno de los dos modos de ser que dominan la totalidad de la existencia (al de los siervos).

---

<sup>40</sup> Véase por ejemplo, Schäffle, *op. cit.*, I, págs. 326 y sigs.; Schmoller, “Das Wesen der Arbeitsteilung...”, en: *Jahrbuch für Gesetzgebung...*, XIV, 1890; págs. 49 y 83; Herkner, “Arbeit und Arbeitsteilung”, en: *Grundr. n. Sozialökonomik*, II, 1, pág. 279; Gumprowic, *Grundriss der Soziologie*, Innsbruck, 1926, págs. 103 y sigs.; Oppenheimer, *op. cit.*, I, 1, págs. 307 y sigs., 174 y sigs.

Hemos visto que todo trabajo exige una determinada cantidad de atención consciente y de previsión. La praxis en el Reino de la Libertad allende la producción y reproducción material requiere una atención y previsión que solamente es posible desde un nivel muy determinado de la existencia dentro de su mundo: un nivel en el cual la existencia puede ya disponer de lo necesario, y en el que existe una cierta distancia entre la existencia y las necesidades más urgentes. Sólo en tal situación puede vislumbrarse—allende lo meramente existente y lo más urgente—la totalidad y plenitud de lo que *es*, en cuyo conocimiento ha de mantenerse la existencia para poder acontecer realmente en libertad. Una de las más profundas visiones de Hegel y Marx es el enunciado de que la sujeción de la existencia total a la producción y reproducción material cosifica a la existencia misma y le corta el paso a la dimensión de la praxis libre. El trabajo—por ser un modo del ser humano—no puede ser separado del hombre, ni siquiera en su “producto”. Cuando el objeto del trabajo se hace independiente y se separa del ser del que trabaja, se objetualiza necesariamente también el ser del trabajador mismo: su existencia se “aliena” y se enajena y se le convierte en un poder que se opone a él, un poder objetivo y ajeno, independiente de su propia libertad. Para la existencia que está al servicio de las “cosas”, estas cosas se convierten en una cadena de la cual ya no puede liberarse sin anular la propia existencia. La sujeción continua y permanente de la existencia a la producción y reproducción material corta ya de raíz el brote de toda consciente atención y previsión correspondientes a sus más propias posibilidades; la “situación” y el trabajo a ella adscrito ya no viene determinada por el poder de la existencia—fundado en la atención y la previsión—, sino que se convierte en una atadura económico-social, dentro de la cual el

El trabajo, referido por su índole y su sentido al individuo nace o en la que se le fuerza a entrar. tecer de la *totalidad* de la existencia, a la praxis en sus dos dimensiones (de necesidad y de libertad) se desplaza y se

vincula a la dimensión económica, a la dimensión de la producción y reproducción de lo necesario, a partir del momento en que la bidimensionalidad de necesidad y libertad dentro de la totalidad de la existencia, se transforma en una bidimensionalidad de totalidades distintas de existencia, en una diversidad—de modos de existencia—económico-socialmente fundada y transmitida. Sólo entonces cae toda la carga y fatiga del trabajo (justamente por basarse en el objeto del trabajo) en la dimensión de la producción y reproducción material, en la praxis de lo necesario, mientras al mismo tiempo la dimensión de la libertad, existencialmente, es descargada y separada de esa praxis de lo necesario<sup>41</sup>. La división económico-social del trabajo en la relación fundamental entre Dominadores y Siervos, escinde la unión esencial de las dos dimensiones de la existencia y de los dos modos básicos de su praxis, siendo así que sólo aquella unidad puede dar al trabajo su pleno sentido como hacer-acontecer de la existencia entera, de la existencia como un todo; con ello le quita al trabajo de la producción y reproducción material su positividad<sup>42</sup>. El verdadero, permanente y constante hacer-acontecer de la existencia recae ahora totalmente sobre la praxis de la producción y reproducción material, la cual invariablemente queda adscrita a determinados niveles y clases económico-sociales, mientras la praxis en las dimensiones que trascienden de esa esfera aparece a su vez como social-económicamente adscrita y no ya como auténtica y libre posibilidad, abierta a cualquier existencia, como algo en que se puede y se debe trabajar. Es éste un fenómeno

---

<sup>41</sup> “La unión de la zona económica con el trabajo conduce a la desfiguración ontológica” (Giese, *op. cit.*, pág. 293).

<sup>42</sup> La permanencia en las dimensiones propias de la “consumación”, más allá de la producción y reproducción material, está limitada para el que trabaja a un pequeño “ámbito marginal” de su persona y para tiempos mínimos: al final de la jornada, los domingos, etc. Mediante este anquilosamiento y arrinconamiento del acontecer vital decisivo como mero “tiempo libre”, no se logra sino una cosificación de este “ámbito marginal”. Véase para ello Giese, *op. cit.* págs. 183 y sig.

decisivo: separar la producción y reproducción material de las dimensiones de la "libertad" que la completan y consuman, repercute a su vez sobre estas mismas dimensiones y sobre su praxis. Una vez desprendida de las esferas que la completan y a la vez la limitan, la "vacía" praxis de la "dimensión económica" absorbe la existencia en su *totalidad* y objetualiza también la praxis *libre*, proceso en el cual no nos podemos detener aquí, pero que tiene lugar ante los ojos de todos nosotros. También allende la producción y reproducción material pierde ahora el trabajo su sentido verdadero: ya no está esencialmente vinculado al acontecer real, a la praxis real de la existencia; ya no puede cumplir su más alta posibilidad: intervenir en el acontecer de la totalidad de la existencia, dándole sentido y finalidad. Despojada de su realidad como praxis ha llegado, de hecho, a no ser ya en sentido último *trabajo*, sino algo que solamente acompaña, sigue o precede (sin base firme) al trabajo.

Anular la repartición (económico-socialmente establecida) de la totalidad de la existencia en modos de existencia distintos y opuestos, transformar la producción y reproducción material—independizada, "vacía" y separada de las dimensiones que le dan su plenitud—en una praxis gobernada, delimitada y consumada a partir de dichas dimensiones, es condición para que pueda devolverse a la existencia su verdadero trabajo, y para que el trabajo—liberado de la enajenación y cosificación—vuelva a ser lo que por su propia índole es: la realización completa y libre del hombre entero en su mundo histórico. "El *Reino de la Libertad* empieza de hecho allí donde cesa el trabajar determinado por la necesidad y por una finalidad externa; se halla, por tanto, por su propia naturaleza, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. La libertad en este ámbito solamente puede consistir en que el hombre "socializado", los productores asociados, regulen racionalmente este metabolismo con la naturaleza, poniéndolo bajo su control común, en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, efectuándolo con la mayor economía de fuerzas y bajo las condicio-

nes más dignas y adecuadas a la naturaleza humana. Pero seguimos dentro del Reino de la Necesidad. Más allá de él empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, que es finalidad-en-sí: empieza el verdadero Reino de la Libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre la base de aquel Reino de la Necesidad”<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> *Das Kapital*, III, 2 edic. popular de Kautsky, Berlín, 1929. pág. 316.

# EXISTENCIALISMO

COMENTARIOS A "L'ÊTRE ET LE NÉANT" DE JEAN-PAUL SARTRE

"Las páginas que siguen tratan del sentimiento de lo Absurdo, que domina en nuestro mundo." Esta frase, con la que Albert Camus empieza su *Mito de Sísifo*, expresa el clima en el cual el existencialismo se origina. Camus no pertenece a la escuela existencialista, pero su experiencia básica, que es una constante de su pensamiento, es también la raíz del existencialismo. Es la época del terror totalitario: el régimen nazi está en la cumbre de su poder; Francia se halla ocupada por los ejércitos alemanes. Los valores y normas de la cultura occidental han sido unificados y sustituidos por el sistema fascista. El pensamiento, una vez más, se ha visto rechazado, impelido hacia sí mismo, por una realidad que contradice todas las ideas y promesas, que refuta tanto el Racionalismo como la Religión, el Idealismo tanto como el Materialismo. De nuevo se encuentra el pensamiento en la situación cartesiana, preguntándose acerca de una verdad clara y definitiva que haga posible la vida. La pregunta no apunta a una idea abstracta cualquiera, sino a la situación concreta del individuo: ¿cuál es la más clara y segura experiencia capaz de servir de base a su vida—aquí y ahora—en este mundo?

Al igual que Descartes, esta filosofía encuentra su fundamento en la auto-certeza del "cogito", en la consciencia del "ego". Pero mientras la auto-certeza del "cogito" abría para

Descartes un Universo de razón, regido por leyes y mecanismos cargados de sentido, el “cogito” ha sido ahora arrojado a un mundo “absurdo”, en el cual el hecho bruto de la muerte y el proceso temporal irrectificable anulan todo sentido. El sujeto cartesiano, consciente de su poder, se vio enfrentado a un mundo objetivo que premiaba la dominación, el cálculo y la conquista; ahora, el sujeto mismo se ha convertido en absurdo, y su mundo carece de finalidad y esperanza. A la “res cogitans” cartesiana se había opuesto una “res extensa” que respondía al conocimiento y acciones de la primera; ahora el sujeto existe en un círculo férreo de decepción y fracaso. El mundo cartesiano—pese a obtener su consistencia de la propia razón—dejaba lugar a un Dios que no nos puede engañar; hoy el mundo es en su esencia misma ateo y no deja lugar a refugio trascendental alguno.

La reconstrucción del pensamiento sobre la base del absurdo no conduce al Irracionalismo. Esta filosofía no es una revuelta contra la Razón; no enseña una abjuración ni un “credo quia absurdum”. En la destrucción y decepción general queda esto: la despiadada claridad y lucidez del espíritu que rechaza todo salto y subterfugio, con la continua certeza de que la vida ha de vivirse “sin piedad” y sin protección. El hombre acepta el desafío y busca su libertad y su suerte en un mundo sin esperanza, sentido, progreso ni mañana. Esta vida no es sino “consciencia y rebeldía” y la desconfianza es su única verdad. El *Mito de Sísifo* de Camus reasume el clima de la filosofía de Nietzsche: “El hombre absurdo entrevé un universo ardiente y helado, transparente y limitado, en el que nada es posible, pero en el que todo está dado y más allá del cual está la destrucción y el vacío”. El pensamiento se mueve en la noche, pero es la noche “de la desesperación, siempre clara, noche polar, víspera del espíritu, de la que tal vez se alzaría esa

---

<sup>1</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, París, 1946, págs. 83 y sigs.: “L’homme absurde entrevoit un univers brûlant et glacé, transparent et limité, où rien n’est possible mais tout est donné, passé lequel c’est l’effondrement et le néant.”

claridad blanca y pura que dibuja cada objeto a la luz de la inteligencia”<sup>2</sup>. La experiencia del mundo absurdo hace que nazca un racionalismo nuevo y extremado, que separa este tipo de pensamiento de toda ideología fascista. Pero el nuevo Racionalismo resiste a la sistematización. El pensamiento queda suspenso entre el “sentimiento del Absurdo” y su comprensión, entre Poesía y Filosofía. Aquí se bifurca el camino: Camus abandona la filosofía existencialista, ésta tiene necesariamente que “explicar” lo inexplicable, que racionalizar el Absurdo y, consecuentemente, que falsear su realidad. Para Camus la única línea aceptable es vivir la vida absurda y la creación artística, que rehúsa razonar lo concreto y “llena con imágenes lo que no tiene sentido”. Por otro lado, Sartre intenta desarrollar la nueva experiencia en una filosofía de la existencia humana concreta: elaborar la estructura de la “existencia en un mundo absurdo” y las normas éticas de una “vida despiadada”.

El desarrollo del existencialismo de Sartre comprende el período de la guerra, la liberación y la reconstrucción. Ni el triunfo ni la derrota del fascismo han causado variación sustancial alguna en la concepción existencialista. A través de los cambios de sistemas políticos, en guerra y en paz, antes y después del terror totalitario, la estructura de la “realidad del hombre” se mantiene para esta filosofía esencialmente idéntica. “Plus ça change, plus c’est la même chose”.

El absurdo histórico que se da en el hecho de que el mundo no se hundió tras de la caída del fascismo, sino que volvió a sus antiguas formas, que no dio el salto al reino de la libertad, sino que ha reestablecido sus antiguas instituciones, este absurdo vive en la concepción existencialista. Pero vive en ella como un hecho metafísico, no como un hecho histórico. La experiencia de lo absurdo del mundo, de los fracasos y decepciones del hombre, se presenta como la

---

<sup>2</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, París, 1946, págs. 89 y sigs.: “du désespoir qui reste lucide, nuit polaire, veille de l’esprit, d’où se lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui dessine chaque objet dans la lumière de l’intelligence”.

experiencia de su condición ontológica. Como tal, trasciende de la histórica. Sartre define el existencialismo como una doctrina según la cual “la existencia precede a la esencia y la conforma continuamente”<sup>3</sup>.

En su filosofía, sin embargo, la existencia del hombre, al ir creando su esencia, es determinada por la estructura ontológica, siempre idéntica, del hombre y las diferentes formas concretas de la existencia humana no son sino ejemplos de esa estructura. El análisis existencial de Sartre es estrictamente filosófico, en cuanto que prescinde de los factores históricos que constituyen la concreción empírica: ésta no hace sino ilustrar la concepción metafísica y metahistórica de Sartre. En la medida en que el existencialismo es una doctrina filosófica, es una doctrina idealista: hipostasía condiciones históricas específicas de la existencia humana en marcas o signos ontológicos y metafísicos. Así, el existencialismo se convierte en una parte de la ideología que ataca y su radicalismo es equívoco. *El ser y la nada* de Sartre—la argumentación filosófica del Existencialismo—es un tratado ontológico-fenomenológico acerca de la libertad humana y como tal pudo ser publicado durante la ocupación alemana en 1943. La libertad esencial del hombre—tal como la ve Sartre—queda invariable, antes, durante y después de la esclavización totalitaria del hombre. Porque la libertad, para Sartre, es la estructura del ser humano mismo y no puede ser destruida ni por las más adversas circunstancias: el hombre es libre hasta en las manos del verdugo. ¿No es éste el anuncio reconfortador de Lutero acerca de la libertad del hombre cristiano? El libro de Sartre se refiere, en alto grado, a la filosofía del idealismo alemán, en el cual se consolida trascendentalmente el protestantismo de Lutero. El concepto sartriano del sujeto libre es, por lo pronto, una nueva interpretación del *cogito* cartesiano; pero su desarrollo sigue más la línea tradicional del racionalismo alemán que la del francés. Más aún: el libro de Sartre es, en gran

---

<sup>3</sup> En *Les Lettres françaises* del 24 de Nov. de 1945. Véase también Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946, pág. 17.

medida, una vuelta a la *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel, y a *Ser y Tiempo* de Heidegger. El existencialismo francés “revivifica” nuevamente muchas de las tendencias intelectuales que eran características de la Alemania de los años 20 y que sucumbieron con el advenimiento del sistema nazi.

Pero mientras estos aspectos parecen asignar el existencialismo a las más íntimas tendencias del mundo burgués, otros están indicando una dirección diferente. Sartre mismo ha protestado contra la interpretación de la libertad humana como una libertad esencialmente “interior” (interpretación tan próxima a la que se desprende de su propio análisis) y ha enlazado expresamente su filosofía con la teoría de la revolución proletaria<sup>4</sup>.

Así, el existencialismo se presta a dos interpretaciones distintas y aparentemente contradictorias: la de ser una nueva formulación de la ideología eterna, una estabilización trascendental de la libertad humana ante la actual esclavización; y la de ser una teoría revolucionaria que implica la negación de toda esa ideología. Estas dos interpretaciones contrapuestas reflejan el movimiento interno del propio pensamiento existencialista<sup>5</sup>, el cual sólo alcanza su objeto—la existencia humana concreta—allí donde deja de analizarla como “sujeto libre” y la describe como aquello en lo que se ha transformado de hecho: como “cosa” en un mundo cosificado. Al final del camino se invierte la situación de origen: la realización de la libertad humana no aparece en la “res cogitans”, en el “para-sí”, sino en la “res extensa”, en el cuerpo como cosa. Aquí el existencialismo alcanza el punto en el cual la ideología filosófica podría convertirse en teoría revolucionaria. Pero, llegado a este punto, el existencialismo se detiene en éste su movimiento y retrocede hacia la on-

---

<sup>4</sup> Sartre, “Matérialisme et Révolution” en *Les Temps modernes*, I, núms. 9 y 10, París, junio y julio de 1946.

<sup>5</sup> Si no se indica expresamente de otro modo, las expresiones “existencialista” y “existencialismo” se refieren solamente a la filosofía de Sartre.

tología ideológica. Elucidar este movimiento oculto requiere una exposición crítica de algunos conceptos básicos de *El ser y la nada*.

## I

*L'Etre et le Néant* empieza con la diferenciación de dos modos de ser: ser-para-sí (*Pour-soi*; consciencia; *cogito*) y en-sí (*En-soi*). Este último (casi idéntico al mundo de las cosas, de la objetividad) se caracteriza por no hacer referencia ninguna a sí mismo, sino que es lo que es, no-mediado, fuera de todo devenir, cambio y toda temporalidad (la cual sólo surge con el *para-sí*, ser como máxima contingencia.

Frente a esto, el *para-sí* es idéntico al ser humano, el sujeto libre, que constantemente está creando su propia existencia; todo el libro de Sartre está dedicado al análisis de su estructura esencial.

El análisis parte de la cuestión que inquiere la relación (*rapport*) de estos dos modos de ser. Sujeto y objeto no se consideran—según Heidegger—como dos entidades distintas entre las cuales habría que establecer una relación, sino como un “ser-con” (*Mitsein*) esencial, y la pregunta apunta a la estructura entera y concreta de dicho “ser-con”. “Lo concreto sólo puede ser la totalidad sintética, de la que tanto la consciencia como el fenómeno (el ser-en-sí) sólo son momentos. Lo concreto es el hombre en el mundo...”. La pregunta, por tanto, apunta a la estructura entera y concreta del hombre como “ser-en-el-mundo” (*la réalité humaine*).

Para aclarar esta estructura, el análisis mismo se orienta hacia determinadas conductas humanas tipo (*conduites*

---

<sup>6</sup> Sartre, *L'Etre et le Néant*., pág. 38: “Le concret ne saurait être que la totalité synthétique dont le conscience comme le phénomène (l'être-en-soi) ne constituent que des moments. Le concret c'est l'homme dans le monde...”

exemplaires), o *modos de actitud*. El primero de ellos es la actitud interrogante (l'attitude interrogative): el modo de actitud específico del meditar sobre sí mismo y sobre la situación en un momento dado. El preguntarse encierra una triple negatividad (posible): el no-saber, la constante posibilidad de una respuesta negativa, y la limitación que está expresada en la respuesta afirmativa "es así, y no de otro modo". La actitud interrogante pone de manifiesto el hecho de que el hombre está penetrado y rodeado de negatividad: "es la constante posibilidad del *no ser*, fuera de nosotros y dentro de nosotros, la que condiciona nuestro preguntar por el ser"<sup>7</sup>. La negatividad que va implicada en la actitud interrogante sirve, sin embargo, solamente como ejemplo e indicación del hecho básico de que la negatividad rodea y penetra en la existencia total del hombre y en sus modos de actitud: "La condición necesaria para poder decir *no*, es que el no-ser esté presente constantemente, dentro y fuera de nosotros, que la Nada persiga al Ser"<sup>8</sup>.

La negatividad surge con el ser humano, y le acompaña constantemente, manifestándose mediante un considerable número de nadificaciones (*néantissations*) con las cuales el ser humano se experimenta a sí mismo, se comprende a sí mismo y opera sobre sí y sobre el mundo. La totalidad de esas nadificaciones constituye el ser del sujeto: el hombre existe "en un continuo *soltarse* de lo que es"<sup>9</sup>; trasciende de sí mismo, así como de sus objetos, hacia sus posibilidades (las posibilidades suyas y las de esos objetos): está constantemente más allá de su situación y busca su realidad completa. Precisamente por eso el hombre no existe simplemente como cosa (en-sí), sino que se trae a sí mismo

<sup>7</sup> Sartre, *L'Être et le Néant.*, pág. 40: "C'est la possibilité permanente de non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être".

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 47: "La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire non c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant hante l'être."

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 73: "comme mode perpétuel d'arrachement à ce qui est".

—y a su mundo—a la existencia, se constituye él mismo—y su mundo—en cada momento y en cada situación.

Este distintivo especial de la “realidad del hombre” (réalité humaine)—que viene a ser una repetición del concepto idealista del cogito o de la autoconsciencia, especialmente en la forma en la que la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel lo ha desarrollado—suministra los conceptos básicos del existencialismo de Sartre, los conceptos que rigen el desarrollo subsecuente de su filosofía. Entre ellos está, en primer lugar, la igualación o equiparación del ser humano con la libertad. La serie de las negaciones por las cuales el hombre se constituye a sí mismo y a su mundo, constituyen al mismo tiempo su libertad esencial: “La libertad surge de la negación de la llamada del mundo; aparece tan pronto como me *suelto* del mundo, con el que estaba comprometido, para experimentar a mí mismo como consciencia...”<sup>10</sup>. La libertad del hombre, así entendida, no es una cualidad entre otras, ni algo que—según su condición histórica—el hombre posee o de la que carece, sino que es el ser mismo del hombre en cuanto tal: “lo que llamamos libertad. por tanto, es imposible diferenciarlo del ser de la «realidad del hombre»”. El hombre no es primero, para *después* ser libre. sino que no existe ninguna diferencia entre el ser del hombre y su ser-libre”<sup>11</sup>.

De la equiparación del ser y la libertad humanos, se sigue—en segundo lugar—la completa e ilimitada responsabilidad del hombre respecto a su ser. Para concretar su idea de la libertad y responsabilidad, Sartre recurre a la idea (en la que tanto énfasis pone Heidegger) de la “Geworfenheit”, el “estar arrojado” del hombre, en una “situación” previamente dada.

---

<sup>10</sup> Sartre, *L'Être et le Néant*., pág. 77: “La liberté surgit de la négation des appels du monde, elle apparaît dès que je me dégage du monde où je m'étais engagé, pour m'apprendre moi-même comme conscience...”

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 61: “Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la 'réalité humaine'. L'homme n'est

El hombre se encuentra siempre a sí mismo y a su mundo en una situación que se le aparece como esencialmente externa a él (como situación de su familia, de su clase, nación, raza, etc.). Asimismo, los objetos a su alrededor no son *suyos*, sino que se los encuentra como *bienes*; su forma y su uso están predeterminados y sujetos a normas. Esta "contingencia" esencial de la situación del hombre es, sin embargo, la verdadera condición y la vida de su libertad y responsabilidad. Su situación contingente llegar a ser "suya" en la medida en que él se "compromete" en ella, la acepta o la rechaza. Ningún poder del cielo o de la tierra le puede obligar a abdicar de su libertad: él mismo, y sólo él, tiene que decidir y elegir lo que él es.

El hombre es—en tercer lugar—, según su esencia (es decir, por el hecho de que, en tanto que ser-para-sí, él es la realización permanente de sus posibilidades), nada más que auto-creación. Su ser es idéntico a su actividad, o más bien a sus actos (libres). "El hombre es lo que él hace", y viceversa, *es* todo lo que es "empresa humana". El hombre se compromete ("s'engage") en su vida, "dibuja su figura", y fuera de esta figura no hay nada... Un hombre no es nada sino una serie de empresas; es la suma, la organización, la totalidad de las relaciones que forman estas empresas<sup>12</sup>. La existencia humana es en cada momento un "proyecto" en estado de realización, libremente planeado y ejecutado por el hombre mismo, o, dicho de otro modo: la existencia humana no es sino su propio *proyecto fundamental*. Esa dinámica se basa en el hecho de que la situación real del hombre nunca coincide con sus posibilidades, que su ser es esencialmente una "carencia" ("un manque"). Pero no es una carencia de algo, que desapareciera con su correspondiente satisfacción, es la manifestación de la negativi-

---

point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être-libre."

<sup>12</sup> Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, páginas 57 y sig.: "Un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure, il n'y a rien... Un homme n'est rien

dad fundamental del ser humano mismo: "la realidad del hombre no es algo que existiera antes, para carecer de esto o aquello *después*: existe antes como carencia y en relación directa, sintética, con aquello de lo cual carece. ... La realidad humana, cuando surge a la existencia, se aprehende a sí misma como ser incompleto... La realidad del hombre es una transición continua hacia una coincidencia consigo que nunca está dada"<sup>13</sup>.

La dinámica existencialista, por tanto, no carece de sentido y finalidad: el "proyecto fundamental" que es la existencia-del-hombre, apunta más bien a esa concordancia—siempre carencial—consigo misma, a la propia plenitud y totalidad. En otras palabras, el *ser-para-sí* tiende continuamente al *en-sí*, al fundamento firme y más duradero de su propio ser. Pero este proyecto, que haría del *para-sí* un *en-sí*, y viceversa, está condenado eternamente al fracaso, y este fracaso ontológico conforma y penetra a todo el ser del hombre: "La realidad humana sufre de su ser, porque emerge al ser como continuamente invadida por una totalidad que ella es sin poder serla, puesto que precisamente no puede alcanzar el *en-sí* sin perderse como un *para-sí*. Es, por tanto, por naturaleza, consciencia desgraciada"<sup>14</sup>.

El análisis ontológico de Sartre, con ello, ha alcanzado su punto clave: la determinación del Ser humano como fracaso (*échec*). Todas las relaciones humanas básicas, las

---

d'autre qu'une série d'entreprises, il est la somme, l'organisation, l'ensemble des relations qui constituent ces entreprises."

<sup>13</sup> Sarre, *L'Être et le Néant*, págs. 132 y sigs.: "La réalité humaine n'est pas quelque chose qui existerait d'abord pour manquer par après de ceci ou de cela: elle existe d'abord comme manque et en liaison synthétique immédiate avec ce qu'elle manque... La réalité se saisit dans sa venue à l'existence comme être incomplet... La réalité humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence qui n'est jamais donnée."

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 134.: "La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse..."

“empresas humanas” todas, quedan invadidas de fracaso. Pero precisamente porque el fracaso es permanente e inevitable (por ser el distintivo ontológico del ser humano), es también la base y condición de la libertad del hombre. Esta es lo que es sólo en tanto que “compromete” al hombre en su situación contingente, la cual, por su parte—por ser una situación previamente dada—le impide de una vez para siempre convertirse en el fundador de su propio *ser-para-sí-mismo*. Con esto, el círculo de la identificación ontológica está cerrado: une el ser y la nada, la libertad y el fracaso, la elección auto-responsable y la determinación contingente. La *coincidentia oppositorum* está consumada, no por un proceso dialéctico, sino por la simple fijación de los opuestos como distintivos ontológicos. Como tales son supratemporalmente simultáneos y estructuralmente idénticos.

El análisis ontológico del *ser-para-sí* forma el marco para la interpretación de la *existencia del otro*. Esta transición plantea un problema metodológico decisivo. Sartre sigue tan de cerca la concepción idealista de la auto-consciencia (*ego cogito*) como origen trascendental y “creador” de todo ser, que se expone constantemente al peligro de caer en un solipsismo trascendental. El lo acepta y demuestra en una crítica excelente de Husserl y de Heidegger (y de Hegel) que sus intentos de presentar el ser del otro como un hecho ontológico independiente, han fracasado; que en todos ellos, en mayor o menor grado, la existencia del otro es absorbida por la existencia del ego<sup>15</sup>.

Sartre mismo renuncia a todo esfuerzo para derivar ontológicamente la existencia del otro: “La existencia del otro tiene el carácter de un hecho contingente e irreductible. Se encuentra al otro, no se le constituye”<sup>16</sup>.

“Sin embargo—prosigue Sartre—, el cogito es el único punto de arranque para poder entender la existencia del otro, porque cada «hecho contingente», cada necesidad «de

---

<sup>15</sup> Sartre, *L'Être et le Néant.*, pág. 288 y sigs.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 307: “L'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible. On rencontre autrui, on le ne constitue pas.”

facto», lo es sólo para y en virtud de el *cogito*: el cogito—consultado nuevamente—debe lanzarme desde sí mismo al otro... Del *para-sí* tenemos que exigir que nos suministre el *para-otros*; de la inmanencia absoluta, que nos retrotraiga a la trascendencia absoluta”<sup>17</sup>.

La experiencia del cogito, en la que se constituye la existencia independiente del otro, consiste en ser-visto-por-otro (hombre). De la relación de ser-visto-por-otro (hombre) resulta para el cogito la existencia del otro: “aquello por lo que yo aprehendo al otro en el mundo, como algo que posiblemente es un hombre, es mi continua posibilidad de poder ser-visto-por-él... El otro es, por principio, «el que me mira»”<sup>18</sup>.

La mirada del otro (le regard d'autrui) se hace constitutiva de las relaciones básicas entre los hombres. Sartre lo aclara con el ejemplo del amante celoso, que mira por el ojo de la cerradura. En esta situación se siente de repente como alguien visto por otro hombre. Con esta mirada se convierte en alguien a quien otra persona conoce en su ser más íntimo, alguien que *es* aquello que ve el otro. Sus propias posibilidades le han sido retiradas (no puede ocultarse dónde intentaba hacerlo; no puede conocer lo que quería saber, etc.); todo su mundo, de repente, ha recibido un nuevo enfoque, una significación y una estructura distintos: se constituye en mundo del otro y para el otro. Su ser surge así, en sentido estricto, como ser “en la libertad” del otro: desde ahora “se trata de mi ser, tal como éste se perfila en la y por la libertad del otro. Todo acontece como si yo tuviera una dimensión-de-ser de la cual estaba sepa-

---

<sup>17</sup> Sartre, *L'Être et le Néant*., pág. 308 y sigs.: “Il faut que le Cogito, examiné une fois de plus, me jette hors de lui sur autrui... C'est au Pour-soi qu'il faut demander de nous livrer le Pour-autrui, à l'immanence absolue qu'il faut demander de nous rejeter dans la transcendance absolue.”

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 315: “Ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme étant probablement un homme, c'est à ma possibilité permanente d'être-vu-par-lui... L'autrui est, par principe celui qui me regarde.”

rado por una nada radical: y esa nada es la libertad del otro”<sup>19</sup>. “La mirada del otro me convierte en una cosa entre cosas, convierte mi existencia en naturaleza, aliena mis posibilidades, «roba» mi mundo”. “Por el mero hecho de haber surgido su ser, tengo yo un *fuera*, tengo naturaleza; mi caída original es la existencia del otro”<sup>20</sup>.

La aparición del otro, por tanto, transforma el mundo del cogito en un mundo de conflicto, de competencia, de alienación y de “cosificación”. El otro es “la muerte oculta de mis posibilidades”; el otro es aquel que usurpa mi mundo, que me hace “objeto de la evaluación y estimación” que me atribuye mi “valor”. “El ser visto, me constituye así en un ser que no se puede defender de una libertad que no es la suya. En este sentido nos podemos considerar «esclavos», en cuanto que aparecemos a otro. Pero esta esclavización no es el resultado—histórico y superable—de una vida a la forma abstracta de la consciencia”<sup>21</sup>.

Este concepto del otro como antagonista irreductible del ego, sirve a Sartre de base para interpretar las relaciones interhumanas. En primer lugar, son corporales (como hemos visto en el papel constitutivo que se atribuye a la “mirada”). El cuerpo, sin embargo, no entra en esta relación simplemente como una “cosa” físico-biológica, sino como la manifestación de la individualidad y contingencia del ego en su “relación trascendental” con el mundo<sup>22</sup>.

La experiencia original del otro como fuente de la alie-

---

<sup>19</sup> Sartre, *L'Être et le Néant.*, pág. 320: “il s'agit de mon être tel qu'il s'écrit dans et par la liberté d'autrui. Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical: et ce néant, c'est la liberté d'autrui”.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 321: “Par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai nature; ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre.”

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 326: “Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des 'esclaves', en tant que nous apparaissions à autrui. Mais cet esclavage n'est pas le résultat—historique susceptible d'être surmonté—d'une vie à la forme abstraite de la conscience.”

<sup>22</sup> *Ibid.*, págs. 391 y sigs.

nación y cosificación suscita dos reacciones fundamentales que representan los dos tipos básicos de las relaciones inter-humanas: 1) el intento, por parte del ego, de negar la libertad y dominación del otro, convirtiéndole en una cosa objetiva que depende completamente del ego, o bien, 2) asimilarse su libertad, aceptarla como fundamento de la propia libertad del ego, y recobrar así el ego libre<sup>23</sup>.

La primera actitud conduce al sadismo; la otra, al masoquismo. Pero el fracaso esencial, que marca todos los "proyectos" existenciales del ego, pone también su cuño en estos intentos: la esclavización completa del otro le convierte en cosa, le destruye como otro (independiente) y destruye así el fin mismo que el ego se afanaba por alcanzar. Del mismo modo, la asimilación completa al otro convierte al ego en cosa, lo destruye como sujeto (libre) y destruye así la libertad misma que el ego intentaba volver a lograr. El fracaso sufrido en la actitud sádica conduce a la actitud masoquista, y viceversa: "cada una de ellas es la muerte de la otra; es decir, el fracaso de la una motiva la aceptación de la otra. Así, no existe una dialéctica de mis relaciones con el otro, sino un círculo, aunque cada intento se enriquezca con el fracaso del otro"<sup>24</sup>. Las dos relaciones humanas básicas se producen y destruyen mutuamente "en círculo"<sup>25</sup>.

Como única actitud posible todavía frente al otro, queda lo que apunta directamente a su destrucción: el odio. Pero tampoco esta actitud logra el objetivo deseado: la liberación del ego. Pues incluso tras la muerte del otro (o de los otros), ese otro (o esos otros) continúan siendo algo que "ha sido" y que va a seguir invadiendo la consciencia del ego.

Sartre termina diciendo: "Puesto que «todas las con-

---

<sup>23</sup> Sartre, *L'Être et le Néant.*, pág. 430.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 430: "Chacune d'elles est la mort de l'autre, c'est-à-dire que l'échec de l'une motive l'adoption de l'autre. Ainsi n'y a-t-il pas dialectique de mes relations envers autrui, mais cercle—encore que chaque tentative s'enrichisse de l'échec de l'autre."

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 431.

ductas complejas de los hombres entre sí son tan sólo un enriquecimiento de esas dos actitudes (y del odio)<sup>26</sup>, no hay escape posible del círculo del fracaso. Por otro lado, el hombre *tiene* que «comprometerse» en una de estas actitudes, porque su realidad entera consiste en ese «compromiso», en ese «engagement». Después del fracaso de cada intento, al «para-sí» ya no le queda sino volver al círculo y dejarse arrojar de una de estas dos actitudes básicas a la otra, incesantemente<sup>27</sup>.

En este punto aparece la imagen de Sísifo y su tarea absurda como el símbolo verdadero de la existencia humana. Sartre considera oportuno indicar aquí, en una nota al pie de página, que “estas consideraciones no excluyen la posibilidad de una moral de liberación y salvación”, aunque dicha moral exigiría una “conversión” radical que no podemos discutir en este lugar.

## II

El argumento ontológico principal está, pues, contenido en este análisis de las relaciones básicas inter-humanas, y los restantes capítulos del libro se dedican a una sinopsis de la “realidad del hombre” tal como resulta de la concepción básica. El hilo conductor es el concepto de libertad. El análisis ontológico comenzaba identificando el ego (cogito) con la libertad. El desarrollo subsiguiente de los distintivos existenciales del ego hacía ver cómo su libertad está inexorablemente vinculada a la contingencia de su “situación”,

---

<sup>26</sup> Sartre, *L'Être et le Néant.*, pág. 477: “toutes les conduites complexes des hommes les uns envers les autres ne sont que des enrichissements de ces deux attitudes (et de la haine)”.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 488: “il ne reste plus au Pour-soi qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment balloter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales”.

y cómo todo intento de convertirse en fundamento libre de la propia existencia está siempre condenado al fracaso. La última parte del libro de Sartre hace un resumen de la discusión de este punto, para justificar, en vista de contradicciones evidentes, la identificación o equiparación ontológica de ser humano y libertad.

Esta justificación, para Sartre, no puede hallarse en la distinción tradicional de la filosofía idealista, es decir, en la distinción entre libertad trascendental y libertad empírica. Esta solución no le puede bastar, ya que su análisis del cogito no se queda en la dimensión trascendental-ontológica. Desde el momento en que su cogito—en la tercera parte de su libro—se ve abocado a reconocer la existencia del otro como una mera necesidad “de facto”, su filosofía ha abandonado la esfera de la ontología pura y entra en la del mundo “óntico-empírico”.

Sartre, por consiguiente, no puede pretender que su filosofía de la libertad sea trascendental-ontológica, ni, por tanto, que esté fundamentada ni provista de medios para poder integrarse dentro de la actualidad (empírica) de la libertad humana. Al contrario de Heidegger (cuyo análisis existencial recaba para sí el derecho a quedarse dentro de los límites de la pura ontología), la filosofía de Sartre alega ser un -ismo, existencialismo, es decir, una concepción del mundo, lo cual implica una determinada actitud frente a la vida, una determinada moral, una “doctrina de actuar”<sup>28</sup>. Sartre, por tanto, tiene que demostrar la actualidad de su concepto de libertad humana, y con ello, la actualidad de toda su concepción “existencialista” del hombre. La última parte de *L'Être et le Néant* está dedicada principalmente a esta tarea.

Hemos visto que el hombre, según Sartre, como un ser-para-sí, no simplemente existe sino que sólo en tanto que él mismo se “realiza”, es esencialmente acto, acción, actividad. “El hombre es libre porque no es en sí, sino que existe para

---

<sup>28</sup> Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, loc. cit., pág. 95.

sí. El ser que es lo que es, no podría ser libre. La libertad es precisamente la nada que estaba en el corazón del hombre, y que obliga a la realidad-humana a *hacerse a sí misma en lugar de ser*<sup>29</sup>. Este “hacerse-a-sí-mismo” se refiere a cada instante de la vida del hombre: lo que haga o deje de hacer, lo que él sea o no sea, él mismo lo ha “elegido”, y su elección fue absoluta y completamente libre: “nuestro ser es exactamente nuestra elección original”<sup>30</sup>.

Contra esta proclamación de la libertad absoluta del hombre cabe directamente hacer la objeción de que el hombre, en realidad, está determinado por su situación específica social e histórica, la cual, a su vez, determina el volumen y contenido de su libertad y el margen de su “elección”.

“La realidad del hombre” es, por ejemplo, un trabajador francés durante la ocupación alemana, o un empleado en Nueva York. Su libertad está limitada y su elección está predeterminedada hasta un punto tal, que su interpretación existencialista parece una pura burla. Sartre, sin embargo, intenta probar que incluso en una situación de determinismo extremo, el hombre es y sigue siendo absolutamente libre.

Evidentemente—nos dice—, es posible que el trabajador viva en estado de esclavización real, oprimido y explotado, pero ha “elegido” ese estado libremente y es libre en cada momento de cambiarlo. Lo ha elegido libremente porque “esclavización”, “subyugación” y “explotación” solamente tienen sentido por y para el para-sí, que ha establecido y aceptado estos “valores” y los sufre. Es libre de cambiar estas condiciones en cada momento porque estos valores, para él, dejan de existir tan pronto como él deja de estatuirlos, de aceptarlos y de sufrirlos. Sartre entiende esta libertad como algo

---

<sup>29</sup> Sartre, *L'Être et le Néant*, pág. 516: “L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qu'il est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté c'est précisément le néant qui est été au cœur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à *se faire au lieu d'être.*”

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 539: “Notre être est précisément notre choix originel.”

estrictamente individual; entiende la decisión de cambiar la situación como un plan estrictamente individual, y el acto mismo de cambiarla como una empresa también estrictamente individual.

El hecho de que tal acción individual, para el trabajador individual, significaría la pérdida de su empleo y le conduciría probablemente al hambre, prisión e incluso a la muerte, no quita validez a su absoluta libertad, porque vuelve a ser asunto de elección libre el estimar la vida y la seguridad por encima del hambre, la prisión y la muerte. La empresa existencialista conduce, pues, inevitablemente, a dar nuevo énfasis a la vieja concepción idealista de que el hombre, incluso encadenado, es libre, o, como lo formula Sartre: "ni siquiera las tenazas del verdugo nos dispensan de la libertad"<sup>31</sup>.

Sartre no desea que se interprete esta frase en el sentido de una libertad meramente "interior". El esclavo es literal y realmente libre de romper sus cadenas, pues el sentido de sus cadenas se evidencia únicamente a la luz del fin que elige: seguir siendo esclavo o arriesgar lo peor para liberarse de la esclavitud. "Si elige, por ejemplo, la sublevación, entonces la esclavitud, lejos de ser por lo pronto un obstáculo para esa sublevación, cobra su sentido y su coeficiente de adversidad *precisamente* por ella"<sup>32</sup>.

Todo lo que va en contra de nuestra libertad, la dificulta o la limita, está establecido por nosotros y sale de nosotros mismos; tiene parte en el "proyecto" libre que es nuestra existencia<sup>33</sup>: "El coeficiente de adversidad de las cosas... no puede ser un argumento contra nuestra libertad, porque dicho coeficiente lo hemos hecho surgir *nosotros*; es decir, ha surgido al establecer nosotros un fin previo. La misma

---

<sup>31</sup> Sartre, *L'Être et le Néant*, pág. 587: "mais les tenailles du boudreau ne nous dispensent pas d'être libres".

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 635: "S'il choisit, par exemple, la révolte, l'esclavage, loin d'être d'abord un obstacle à cette révolte, ne prend son sens et son coefficient d'adversité que par elle."

<sup>33</sup> *Ibid.*, págs. 562, 569.

roca que ofrece dura resistencia si la quiero mover se convierte, en cambio, en una ayuda valiosa cuando lo que deseo es subir sobre ella para observar el paisaje”<sup>34</sup>. Sartre no duda en desarrollar esta concepción hasta sus últimas consecuencias. Ser un francés, un meridional, un trabajador, un judío, es el resultado del propio “hacer” del para-sí. Asimismo, “existen” todas las limitaciones, obstáculos y prohibiciones que la sociedad impone al judío, solamente porque y en tanto que el judío las “elige” y acepta: “¡Prohibida la entrada a judíos! ¡Restaurante judío: Entrada prohibida a arios!”, etcétera..., solamente pueden tener sentido basadas en y por mi propia elección libre<sup>35</sup>. “Solamente si reconozco la libertad... de los anti-semitas y si asumo ese *ser-judío* que yo soy para ellos, solamente así el ser judío puede aparecer como límite objetivo externo de la situación; si, por el contrario, me place considerarlos como puros objetos, desaparece en el acto mi ser-judío y aparece en su lugar la simple consciencia de ser trascendencia libre in-cualificable”<sup>36</sup>.

El tratado sobre la libertad humana ha alcanzado aquí el punto de su auto-abdicación. La persecución de los judíos y las “tenazas del verdugo” son el terror que hoy día es el mundo; son la realidad brutal de la no-libertad. En *L'Être et le Néant* aparecen, sin embargo—persecución, terror y tenazas—, como posibilidades reales de libertad humana. El

---

<sup>34</sup> Sartre. *L'Être et le Néant*, pág. 562: “Le coefficient d'adversité des choses... ne saurait être un argument contre notre liberté, car c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin que surgit ce coefficient d'adversité. Tel rocher, qui manifeste une résistance profonde si je veux le déplacer, sera au contraire, une aide précieuse si je veux l'escalader pour contempler le paysage.”

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 607: “Défense aux Juifs de pénétrer ici'. - 'Restaurant juif, défense aux Aryens d'entrer', etc.... ne peut avoir de sens que sur et par le fondement de mon libre choix.”

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 610: “C'est seulement en reconnaissant la liberté... des antisémites et en assumant cet *être-juif* que je suis pour eux, c'est seulement ainsi que l'être-juif apparaîtra comme limite objective externe de la situation; s'il me plaît, au contraire, de les considérer comme purs objets, mon être-juif disparaît aussitôt pour faire place à la simple conscience (d')être libre transcendance inqualifiable.”

hecho de que la exposición de Sartre sea ontológicamente correcta, y represente una forma respetable de idealismo, no hace sino acentuar lo lejos que está esta filosofía de la "realidad del hombre". Cuando la filosofía es capaz, mediante su concepto existencial-ontológico del hombre o de la libertad, de exponer al judío perseguido y a la víctima del verdugo como absolutamente libres y como alguien que es y sigue siendo dueño de una elección auto-responsable, entonces este concepto filosófico ha bajado al nivel de mera ideología. Ciertamente que el "para-sí" *qua* "para-sí", en manos de los innumerables verdugos que le ofrecen innumerables posibilidades de ejercer su libertad existencial, es y sigue siendo libre; pero esa libertad ha mermado de tal modo que es completamente irrelevante y, así, se anula a sí misma. La elección libre entre la muerte y la esclavitud no es ni libertad, ni elección, porque las dos alternativas destruyen la "realidad del hombre", de la cual se nos dice precisamente que consiste en ser libertad. En medio de un mundo de opresión totalitaria, erigido en ámbito de la libertad, el para-sí (el cogito cartesiano) ya no es el trampolín de la conquista del mundo espiritual y material, sino que es el último refugio del individuo en un mundo absurdo de humillaciones y de fracasos. En la filosofía de Sartre este tema todavía está tratado con toda la pompa que le fue conferida por una sociedad individualista en pleno desarrollo.

El para-sí aparece con atributos de autonomía absoluta, de posesión y apropiación eternas (al igual que el otro se presenta como aquel que usurpa mi mundo, se lo apropia y lo valora, como un "ladrón" de mis posibilidades). Tras el lenguaje nihilista del existencialismo se esconde la ideología de la competencia libre, de la libre iniciativa y de la igualdad de oportunidades. Cualquiera puede "trascender" de su situación, ejecutar su propio proyecto: cualquiera dispone de una elección absolutamente libre. Por desfavorables que sean las condiciones, el hombre tiene que aceptarlas y hacer de la coacción su auto-realización. Cada uno es dueño de su

suerte. Pero ante un “mundo absurdo” sin sentido ni piedad, los atributos mismos del período heroico de la sociedad burguesa cobran un carácter absurdo e ilusorio. El para-sí de Sartre está más cerca de *El Único y su propiedad* de Stirner que del “cogito” de Descartes. Pese a la insistencia de Sartre en el “estar-arrojado” del ego a una situación contingente ya dada, dicha situación parece estar completamente absorbida por la fuerza siempre trascendente del ego, que hace de todos los obstáculos que se encuentra en su camino su propio proyecto libre. El hombre está “arrojado” a una “situación” que él no ha creado, y esta situación puede ser de tal especie que “aliena” su libertad, le degrada, le reduce a “cosa”. El proceso de “cosificación” aparece en formas múltiples en la filosofía de Sartre: como la alienación de mi mundo y mi libertad por el otro, como la subordinación del “para-sí” a las técnicas elementales de lo cotidiano<sup>37</sup>, como la “sustituibilidad” del individuo<sup>38</sup>. Pero tanto la cosificación como su negación son solamente obstáculos con los que la libertad del hombre se vivifica y se desarrolla: llegan a formar parte del proyecto existencial del “cogito”, y el proceso entero vuelve a servir para ilustrar la eterna libertad del “para-sí”, que—aun en situación tan alienada—únicamente se encuentra a sí mismo. La auto-consciencia, que se encuentra a sí misma en el ser-para-otros: el existencialismo de Sartre renueva así la fórmula de Hegel para la determinación libre y racional del hombre. Para Hegel, sin embargo, la realización de esta determinación era solamente fin y término de todo el proceso histórico. Sartre efectúa el salto ontológico y transforma este proceso en una determinación metafísica del “para-sí”. Sartre realiza esta transformación mediante un truco. La expresión “para-sí” comprende tanto el Nosotros como el Yo; la auto-consciencia, tanto colectiva como individual. Según Sartre, el para-sí hace “que las conductas del otro se revelen como técnicas”<sup>39</sup>, “*se hace francés,*

---

<sup>37</sup> Sartre, *L'Être et le Néant.*, págs. 495 y sigs., 594.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 496.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 604.

mediterráneo, trabajador”<sup>40</sup>, etc. Así el para-sí ha creado naciones, clases, diferencias de clases. etc., las ha hecho parte de su propio “proyecto” libre y, por consiguiente, es “responsable” de ellas. Aquí es donde se da la engañosa equiparación o indentificación del sujeto ontológico y el histórico. Mientras es una evidencia elemental y trivial que las *ideas* de “nación”, de “clase”, etc., nacen con el para-sí y sólo “existen” para el para-sí, en cambio la propia nación, la clase, etc., no están creadas por el para-sí, sino mediante acciones y reacciones de ciertos grupos sociales y bajo ciertas condiciones históricas. Verdad es que estos grupos están compuestos de individuos, que pueden ser definidos ontológicamente como un para-sí, pero tal característica es para la comprensión de su concreción, algo completamente irrelevante. El concepto ontológico del para-sí—que se aplica por igual al asalariado y al empresario, al empleado y al intelectual, al siervo y al dueño, perjudica al análisis de su existencia concreta: mientras se interpreten las diferentes situaciones de existencia como la realización del para-sí, todas ellas estarán reducidas al denominador abstracto de una esencia general. Al subsumir los diferentes sujetos históricos bajo la idea ontológica del para-sí y hacer de este para-sí el principio rector de la filosofía existencialista, Sartre reduce las diferencias específicas que forman la concreción verdadera de la existencia humana a meras manifestaciones de la esencia humana común—y actúa así contra su propia tesis de que “la existencia crea la esencia”. Reducidas al papel de ocasiones, las situaciones concretas no son capaces de tender un puente sobre este abismo entre ontología y existencia. La fundamentación ontológica del existencialismo condena al fracaso sus esfuerzos por desarrollar una filosofía de la existencia humana concreta.

El abismo que media entre los conceptos de la ontología y los de la existencia está oculto por el uso equívoco del “es”. El *es* de Sartre funciona indistinta y directamente como

---

<sup>40</sup> Sartre. *L'Être et le Néant.*, pág. 606.

cópula, tanto en la definición de la esencia del hombre como en la formulación de su situación real. En esta doble significación aparece el “*es*” en frases tales como: “el hombre es libre”, “es su propio proyecto”, etc. El hecho de que, en la realidad empírica, el hombre no es libre, no es su propio proyecto, se desvanece por haber incluido la negación en la definición de “libre”, “proyecto”, etc. Pero los conceptos de Sartre son—pese a su estilo dialéctico y al papel dominante de la negación—decididamente no-dialécticos. En su filosofía, la negación no es una fuerza por sí misma, sino que, *a priori*, ha quedado absorbida por la afirmación. En el análisis de Sartre aparece, es cierto, el desarrollo del sujeto (por la negación) hacia la realización auto-consciente de su proyecto; como un proceso; pero el carácter de ser proceso es ilusorio: el sujeto se mueve en un círculo.

La libertad existencialista existe, pese a todos los sojuzgamientos a que pueda estar sometido el hombre en su realidad empírica. Pero el análisis de Sartre rompe en un punto decisivo la pureza del mundo de los conceptos ontológicos: aunque la libertad—que es el auténtico ser del para-sí—acompaña al hombre en todas las situaciones, el volumen y grado de su libertad varían en sus diferentes situaciones: es mínima y más desdibujada allí donde el hombre está más profundamente “cosificado”, donde es menos “para-sí”. En situaciones, por ejemplo, en las que está rebajado al nivel de cosa, de instrumento—en las que existe casi exclusivamente como cuerpo—, su para-sí casi ha desaparecido. Pero precisamente en este punto en que la idea ontológica de libertad parece evaporarse junto con el para-sí, en que este para-sí cae casi por completo en la esfera de las cosas, en ese punto nace una nueva imagen de libertad humana y cumplimiento. Discutiremos en las páginas que siguen la breve y fulgurante aparición de esa imagen en la filosofía de Sartre.

### III

Para ilustrar la continua trascendencia del “para-sí”, más allá de cada una de sus situaciones contingentes (una trascendencia que, aunque libre, queda, sin embargo, afectada por esa contingencia a la que trasciende), Sartre usa la expresión “jouer à l'être”. Introduce esta expresión describiendo la actitud del camarero de un café. Esta actitud del camarero nos da un ejemplo del modo como el hombre “tiene que hacerse lo que es”<sup>41</sup>. Cada movimiento, cada actitud, cada gesto del camarero, demuestran que es consciente en cada momento de la obligación de ser camarero, y comportarse o actuar como tal; y que intenta cumplir esta obligación. No “es” un camarero, sino que “*se hace* el camarero”. “Ser camarero” consiste ahora en una serie de movimientos, modos de actuar y gestos reglamentarios y mecánicos que casi son propios de un autómata. Del camarero se espera toda esa serie de patrones de actitud, y él intenta vivir de acuerdo con estos esperados comportamientos: él juega a camarero y “representa” al camarero, “representa el papel” de su propio ser; la obligación de ser lo que es se convierte así en un juego, en una representación; y la libertad que tiene el para-sí de trascender su destino contingente (ser camarero) se presenta como la libertad de jugar a representar un papel.

¿Puede generalizarse este ejemplo de tal modo que permita definir la trascendencia del cogito, la realización de su libertad, como un continuo y omnipresente estar representando, como un “representar el papel del ser”? Sartre apunta expresamente a tal generalización, aunque no hace del concepto de “representar el ser” la idea directiva de su análisis. Pero por lo menos en un punto decisivo, lo pone en rela-

---

<sup>41</sup> Sartre, *L'Être et le Néant.*, pág., 98.

ción con el destino general del hombre. La contingencia esencial de la existencia humana se consolida en el hecho de que el hombre es y sigue siendo su pasado y que dicho pasado le impide, de una vez para siempre, crear libremente su ser. El pasado "es el ser fáctico, que no puede determinar el contenido de mis motivaciones, pero que les transfunde su contingencia, porque las motivaciones no pueden ni suprimirlo, ni cambiarlo, al contrario, es lo que aquéllas llevan necesariamente consigo para modificarlo... Es lo que hace que en cada momento *no soy* diplomático o marinero, sino que soy profesor, aunque sólo puedo representar el papel de este ser, sin poder alcanzarlo jamás"<sup>43</sup>. Pero si el hombre únicamente puede "representar el papel" de su ser, entonces la libertad del para-sí en realidad no es otra cosa que su capacidad de representar un papel que está ya escrito en una obra en la cual ni su parte ni la interpretación que él quiera dar al papel están bajo la propia y libre elección. La trascendencia del cogito, en lugar de presentarse como el fundamento verdadero del poder del hombre sobre sí mismo y su mundo, aparecería simplemente como el signo auténtico de su "ser-para-otros". Es, además, sumamente significativo que su libertad no estaría en la trascendencia "libre" del *cogito*, sino más bien en su negación: en la anulación de aquella función en la cual tiene que representar continuamente el papel de para-sí, mientras es en realidad "ser-para-otros". Pero la negación del para-sí es el en-sí, la negación del *cogito* es el estado de ser-cosa, naturaleza. El análisis, por tanto, está impulsado hacia la esfera de la cosificación: esta esfera parece contener la posibilidad de una libertad y satisfacción completamente diferentes de la del *cogito* y su actividad.

---

<sup>43</sup> Sartre, *L'Être et le Néant*, págs., 162 y sigs.: "C'est l'être de fait qui ne peut déterminer le contenu de mes motivations, mais qui les transite de sa contingence parce qu'elle ne peut le supprimer ni le changer mais qu'il est au contraire ce qu'elles emportent nécessairement avec elles pour le modifier... C'est ce qu'il fait qu'à chaque instant je ne suis pas diplomate et marin, que je suis professeur,

El estado de cosificación como palanca de la liberación del hombre aparece en la filosofía de Sartre en dos distintos niveles: primero, en el nivel de la existencia individual, como “modo de actitud del deseo, de la concupiscencia (sexual)”<sup>43</sup>; segundo, en el nivel social-histórico, como actitud revolucionaria del proletariado. Sartre no vincula entre sí estas dimensiones: mientras la primera está unida íntimamente con el argumento principal de su filosofía, la segunda resulta aquí todavía extraña y se desarrolla solamente fuera de *L'Être et le Néant*, en el ensayo “Matérialisme et Révolution”.

Según Sartre, la “concupiscencia” es esencialmente “désir sexuel”. La sexualidad no es para él “un accidente contingente ligado a nuestra naturaleza fisiológica”, sino una estructura fundamental del “para-sí” en su ser-para-otros<sup>44</sup>. Si antes ha descrito los dos modos principales de relaciones humanas en conceptos de relaciones sexuales (sadismo y masoquismo), ahora la sexualidad se convierte en la fuerza que anula el aparato entero de libertad existencialista, actividad y moral.

La concupiscencia se convierte en esta fuerza, por lo pronto, gracias al hecho de que es la negación de toda actividad, de todo “representar un papel”: “el deseo (la concupiscencia) no es deseo de *hacer*”<sup>44</sup>. Cualquier actividad de la concupiscencia—toda “técnica amorosa”—le viene de *fuera*. La concupiscencia es “pura y simplemente deseo de un objeto trascendente”, concretamente de un “cuerpo”. Y este objeto es deseado clara y simplemente, como lo que es y tal como aparece, en su cruda “facticidad”.

En la descripción de la “concupiscencia sexual” y su objeto, pone Sartre énfasis en los rasgos distintivos que hacen de estas relaciones el opuesto exacto del para-sí y su actividad: “... en la concupiscencia sexual, la consciencia pa-

---

quoique je ne puisse que jouer cet être sans pouvoir jamais le rejoindre.”

<sup>43</sup> Sartre, *L'Être et le Néant*, págs. 452 y sig.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 454: “Le désir n'est pas désir de faire.”

rece «espesarse», parece que uno se dejara «inundar» por la facticidad y que dejase de huir de ella, deslizándose hacia un pasivo consentir en la concupiscencia”<sup>45</sup>. Es el inerte abandonarse del cogito trascendente, es la parálisis de su libertad y de sus “proyectos”. Y la misma fuerza que anula el juego o el continuo “representar” del para-sí anula también su alienación. La “concupiscencia sexual” descubre su objeto como desnudo de toda conducta, toda afiliación y todo modo de actitud “ajenos”, descubre el “cuerpo como carne” y, por tanto, “como revelación fascinante de la facticidad”<sup>46</sup>. Esclavitud y sojuzgamiento están anulados, no en la esfera de la actividad funcional y “proyectante”, sino en la del “cuerpo vivido como carne”, en el “abandono inerte”. Precisamente ahí nace la imagen de la consumación y satisfacción: no en el siempre trascendente para-sí, sino en su propia negación, en su puro estar-ahí (*être-là*), en la fascinación de ser-objeto (para sí y para los otros). La “objetivación” o cosificación se convierte así en liberación.

La “concupiscencia sexual” consume esta negación de la negación no como mera regresión a la naturaleza animal, sino como relación humana libre. En otras palabras, la “concupiscencia sexual” es lo que es únicamente como una actividad del para-sí; sin embargo, es una actividad que más bien representa la negación de toda actividad y que apunta a la liberación del puro presente de su objeto. Esta actividad es caricia (*caresse*): “La concupiscencia se expresa mediante la caricia como el pensamiento mediante el lenguaje”<sup>47</sup>.

Romper el mundo cosificado, revelar la “carne como pura contingencia del presente”, es algo que sólo se lleva a cabo mediante la caricia: “la caricia hace que nazca el otro como carne, para mí y para sí mismo...”, “revela la carne,

<sup>45</sup> Sartre, *L'Être et le Néant.*, pág. 457: “...dans le désir sexuel la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement passif au désir”.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 458: “comme révélation fascinante de la facticité”.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 459: “Le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage.”

al desnudar al cuerpo de su actividad, al escindirle de las posibilidades que le rodean...”<sup>48</sup>. En el completo aislamiento de sus posibilidades, olvidando su libertad y responsabilidad, privado de todo “representar” y de todo *hacer*, como puro “objeto” (“cuerpo vivido como carne”), se encuentra el ego en el otro. Las relaciones entre los seres humanos se convierten en relaciones entre cosas; pero este hecho ya no está enmascarado ni trastocado por ideologías y fetiches sociales. La cosificación no sirve ya para mantener la vejación y la explotación, sino que está determinada completamente por el “principio de placer”.

Más todavía: la alteración básica en la estructura existencial causada por la “concupiscencia sexual” comprende no solamente a los individuos a quienes concierne, sino también a su mundo (objetivo). La “concupiscencia sexual” tiene—según Sartre—una función de conocimiento original: revela el mundo (objetivo) en una forma nueva: “Si mi cuerpo... ya no está sentido como el instrumento que no puede ser utilizado por ningún otro instrumento, es decir, como la organización sintética de mis actos en el mundo; si el cuerpo «es vivido como carne», entonces los objetos del mundo, al ser aprehendidos, me remiten a mi carne. Eso significa que adopto una actitud pasiva frente a ellos... Contacto es *caricia*; es decir, mi percepción no es utilización del objeto, no es trascender del presente con vistas a un fin, sino que percibir un objeto—en la actitud de la concupiscencia—significa más bien «entrar en caricia con él» (me caresser à lui)”<sup>49</sup>. La actitud concupiscente redime

---

<sup>48</sup> Sartre, *L'Être et le Néant*, loc. cit.: “La caresse fait naître Autrui comme chair pour moi et pour lui-même”... Elle “révèle la chair en déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent”.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 461: “Si mon corps... n'est plus senti comme l'instrument qui ne peut être utilisé par aucun instrument, c'est-à-dire comme l'organisation synthétique de mes actes dans le monde; s'il est vécu comme chair, c'est comme renvoi à ma chair que je saisis les objets du monde. Cela signifie que je me fais passif par rapport à eux... Un contact est *caresse*, c'est-à-dire que ma perception n'est

por lo tanto al mundo objetivo—y al ego—de la dominación y manipulación, anula su “instrumentalidad” y descubre —al hacerlo—el presente propio y puro de ambos, su “carne”.

Hemos visto que la fijación en términos de propiedad es una constante a lo largo del libro de Sartre: no solamente la relación entre el para-sí y el en-sí, sino también la relación básica entre el para-sí y el “otro”, las relaciones inter-humanas, se interpretan finalmente en expresiones de “apropiación”. También la “concupiscencia sexual” es un intento de apropiarse al máximo la libertad del otro. Que todas estas apropiaciones resulten vanas y auto-destructivas solamente renueva y eterniza el intento de apropiación. Y el punto preciso, el momento que aparece como consumación, como posesión, es precisamente aquel en el que el hombre deviene cosa: cuerpo, carne; y su libre actividad se convierte en pura inercia: caricia del cuerpo como cosa. El ego que hasta ahora estaba separado de las “cosas”, y que por ello las dominaba y explotaba, ahora se ha convertido él mismo en “cosa”; pero, inversamente, la cosa ha sido liberada hacia su propia existencia pura. El abismo cartesiano entre ambas sustancias está salvado, al haber ambas cambiado su substancialidad; el ego ha perdido su carácter de para-sí y el de estar opuesto a todo lo que es “otro-que-el-ego”, y sus objetos han logrado una subjetividad propia. La “actitud concupiscente” revela así (como posibilidad) un mundo en el que el individuo está en armonía completa con la Totalidad, un mundo que al mismo tiempo es la negación estricta de aquello que dio al ego su libertad, sólo para obtener por la fuerza su libre subordinación bajo la necesidad. Al remitirnos a esta forma de la “realidad del hombre” el existencialismo anula su propia concepción básica.

En la esfera de la existencia individual tal anulación es sólo transitoria: la libre satisfacción que está concedida en la “actividad concupiscente” tiene que finalizar en un nue-

---

pas utilisation de l'objet et dépassement du présent en vue d'une fin; mais percevoir un objet, dans l'attitude désirante, c'est me caresser à lui.”

vo fracaso. Encerrado en el círculo de relaciones sádicas y masoquistas, el hombre vuelve a ser impelido hacia la actividad trascendente del para-sí. Pero la imagen que indujo a Sartre a buscar la realidad de la libertad en la esfera de la cosificación y la alienación le lleva también hacia la esfera social-histórica. Sartre contrasta su concepción en una discusión crítica del materialismo histórico.

#### IV

En la interpretación de Sartre de la esfera social-histórica se manifiesta la cosificación del sujeto (que apareció en la esfera privada como el “cuerpo vivido como carne”) en la existencia del trabajador industrial. La empresa moderna tiende a “rebajar al trabajador al nivel de cosa, asimilando sus modos de actitud a la propiedad”<sup>50</sup>. Ante la cruda mecanización del trabajador y de su tarea, ante su completa subyugación bajo la maquinaria capitalista, sería ridículo predicarle la libertad “interior” que han sostenido los filósofos durante siglos: “el revolucionario mismo... desconfía de la libertad. Y tiene razón. Nunca han faltado profetas que le anunciaron que era libre; y siempre era para engañarle”<sup>51</sup>. Sartre menciona, en relación con esto, el concepto de libertad de los estoicos, la libertad cristiana, y la idea de libertad de Bergson: “todas se reducen a una cierta libertad interior que el hombre podría mantener en cual-

---

<sup>50</sup> Sartre, “Matérialisme et Revolution”, en *Les Temps modernes*, julio de 1946, pág. 15: “réduire le travailleur à l'état de chose en assimilant ses conduites à des propriétés”.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 14: “Le révolutionnaire lui-même... se défie de la liberté. Et il a raison. Les prophètes n'ont jamais manqué, qui lui ont annoncé qu'il était libéré: et c'était chaque fois pour le duper”.

quier situación. Esta libertad interior es una pura mixtificación idealista..."<sup>58</sup>.

Casi parece que el concepto ontológico de libertad del propio Sartre va a caer bajo este veredicto de "mixtificación idealista", y *L'Être et le Néant* ofrece pocos baluartes para librarse de él. Pero Sartre reconoce el hecho de que la existencia del hombre en la realidad empírica está organizada de tal modo que su libertad está completamente "alienada" y nada que no sea un cambio revolucionario en la estructura de la sociedad puede restablecer el despliegue de su libertad"<sup>58</sup>. Si esto es cierto, si la libertad del hombre se puede alienar mediante la organización de la sociedad hasta tal extremo que casi deja de existir, entonces la libertad humana no está determinada esencialmente por la estructura del para-sí, sino por las específicas fuerzas históricas que conforman la sociedad humana.

Sartre, sin embargo, intenta mantener libre del materialismo histórico su idea de libertad. Acepta la revolución como el único camino hacia la liberación de la humanidad, pero insiste en que la solución revolucionaria presupone la libertad que el hombre tiene de *échár mano* de esa solución; en otras palabras, que el hombre tiene que ser libre *antes* de su liberación. Sartre sostiene que este supuesto destruye la base del materialismo, a saber: que el hombre está completamente determinado por el mundo material. Pero según el materialismo histórico, la revolución sigue siendo un acto de libertad, pese a todas las determinaciones materiales. El materialismo histórico ha reconocido esta libertad en el papel decisivo de la madurez de la consciencia revolucionaria. La referencia continua de Marx a la determinación material de la consciencia en todas sus manifestaciones subraya las relaciones entre el sujeto y su

---

<sup>58</sup> Sartre, "Matérialisme et Revolution", elles revenaient toutes à una certaine liberté intérieure que l'homme pourrait conserver en n'importe quelle situation. Cette liberté intérieure est une pure mystification idéaliste..."

<sup>58</sup> *Ibid.*, junio de 1946. pág. 1561.

mundo, tal como predominan realmente en la sociedad capitalista, en la cual la libertad ha quedado reducida a la posibilidad de reconocer y hacer suya la necesidad de la liberación.

En la realidad histórica concreta, es, por tanto, la libertad del para-sí—a cuya exaltación Sartre dedica su libro todo—nada más que una de las condiciones previas para la posibilidad de la libertad, no la libertad misma. Todavía más: aislada de la situación histórica específica (solamente en la cual la “trascendencia” del sujeto puede llegar a ser una condición previa de la libertad), e hipostasiada en forma ontológica del sujeto en cuanto tal, esta libertad ontológica se convierte en el signo verdadero de la esclavización. El antifascista torturado hasta la muerte puede que conserve su libertad moral y espiritual para trascender de la situación: a pesar de ella será torturado hasta la muerte. La libertad humana es la negación estricta de aquella libertad ontológica que, según Sartre, es el ser del hombre. En *L'Être et le Néant* apareció esta negación sólo en la “actitud concupiscente”: recordemos la pérdida del para-sí, su cosificación en el “cuerpo vivido como carne”, que inspiró una nueva idea de libertad y de dicha.

De la misma manera, en la interpretación de Sartre de la esfera social-histórica no es la existencia del sujeto libre, sino la del cosificado, la que indica el camino hacia la verdadera liberación. El trabajador asalariado, cuya existencia es como la de una cosa y cuya actividad se agota esencialmente en un “actuar-con-cosas”, considera que su liberación ha de ser naturalmente una variación de las relaciones entre el hombre y las cosas. Sartre interpreta el proceso entre capital y trabajo-asalariado con los conceptos de Hegel acerca del siervo y el amo. El trabajador que está al servicio de la empresa y trabaja en los medios de producción de ella, convierte, con su trabajo, estos medios en instrumentos de su liberación. Es verdad que su trabajo le es impuesto y que se le priva de su producto, pero, “dentro de estos límites”, su trabajo le brinda la “dominación sobre las cosas”:

“El trabajador se aprehende a sí mismo como la posibilidad de alterar hasta el infinito la forma de un objeto material, actuando sobre él según ciertas reglas universales. En otras palabras: el determinismo de la materia le ofrece la primera visión de su libertad... El supera su estado de esclavitud mediante su actuación sobre las cosas, y las cosas, a su vez, le devuelven, en virtud de su riguroso encadenamiento [Kaptivität], la imagen de una libertad concreta, que consiste en modificarlas. Y puesto que los primeros bosquejos de su libertad concreta se le aparecen en los eslabones de la cadena del determinismo, no es de extrañar que tienda a sustituir la relación entre hombre y hombre—que ha cobrado a sus ojos la figura de una libertad tiránica y una obediencia humillante—por la relación entre hombre y cosa, y, finalmente, ya que el hombre que domina las cosas es cosa a su vez, desde otro punto de vista, por la relación entre cosa y cosa.”

Sartre sostiene que la concepción materialista de la libertad es la víctima misma de la cosificación, al entender el mundo liberado como una nueva relación entre cosas, una nueva organización de cosas. Puesto que la liberación surge del proceso de trabajo, queda determinada a su vez por dicho proceso, y la sociedad liberada aparece únicamente como “una empresa armónica, destinada a la explotación del mun-

---

<sup>24</sup> Sartre, *“Materialisme et Revolution”*, págs. 15-16: “Le travailleur se saisit comme possibilité de faire varier à l’infini la forme d’un objet matériel en agissant sur lui selon certaines règles universelles. En d’autres termes, c’est le déterminisme de la matière qui lui offre la première image de sa liberté... Il dépasse son état d’esclave par son action sur les choses et les choses lui renvoient par la rigueur même de leur enchaînement l’image d’une liberté concrète qui est celle de les modifier. Et puisque l’ébauche de sa liberté concrète lui apparaît dans les maillons du déterminisme, il n’est pas étonnant qu’il vise à remplacer la relation d’homme à homme, qui se présente à ses yeux comme celle d’une liberté tyrannique à une obéissance humiliée, par celle d’homme à chose et, finalement, puisque l’homme qui gouverne les choses est chose à son tour, d’un autre point de vue, par celle de chose à chose.”

do”<sup>55</sup>. El resultado sería una mera “organización más razonable de la sociedad”<sup>56</sup>, no la realización de la libertad y de la dicha humanas.

Pero esta crítica sucumbe bajo la influencia de la “mixtificación idealista”. La “organización más razonable de la sociedad” que Sartre reduce a “mera”, es la verdadera condición previa de la libertad; es decir, la supresión de la explotación y subyugación en todas sus formas. Y como explotación y subyugación se enraízan en la estructura material de la sociedad, el suprimirlas requiere una organización más razonable de las condiciones de producción. En el materialismo histórico, esa organización de la sociedad liberada está tan poco “definida por el trabajo” (définie par le travail), que Marx formuló la finalidad del comunismo como la “supresión del trabajo” y la disminución de la jornada laboral como la condición previa para el establecimiento del “Reino de la Libertad”. Esta formulación nos da la imagen de la satisfacción autónoma de las capacidades y deseos humanos y recuerda así la identidad esencial de libertad y dicha que constituye el núcleo del materialismo.

Sartre hace notar que, a lo largo de la historia, el materialismo estuvo siempre en relación con una actitud revolucionaria: “Por mucho que me remonte en la historia, encuentro (la fe materialista) siempre unida a la actitud revolucionaria”<sup>57</sup>. La fe materialista era, efectivamente, revolucionaria en cuanto materialista, es decir, en cuanto que permitía trasponer la definición de libertad humana, de la esfera de la consciencia a la de la satisfacción material, de la opresión explotadora a la dicha, de la moral al Principio de Goce. La filosofía idealista ha hecho de la libertad algo terrible y tiránico, que va unido a la subyugación, resignación, carencia y fracaso. Tras el concepto idealista de libertad estaba la exigencia continua de resultados prácticos

---

<sup>55</sup> Sartre, “Matérialisme et Revolution”, pág. 17: “une entreprise harmonieuse d’exploitation du monde”.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 21.

<sup>57</sup> *Ibid.*, junio de 1946, pág. 1561.

y morales, una empresa cuyos beneficios tenían que ser invertidos siempre en la misma actividad (una actividad que en realidad era satisfactoria sólo para una parte muy pequeña de la población). La concepción materialista de la libertad implica el cese de esta actividad y productividad: convierte la realidad de la libertad en un goce. Antes de alcanzar esta meta “utópica”, el materialismo muestra al hombre las necesidades que condicionan su vida, para que las rompa mediante su liberación. Y esta liberación es nada menos que la supresión de la subyugación del hombre.

Sartre encuentra la función revolucionaria del principio materialista en su interpretación de la “actitud concupiscente”. Ahí y sólo ahí es idéntico su concepto de libertad a la supresión de la subyugación. Pero las tendencias que conducen a la destrucción de su concepción idealista quedan atascadas en el “armazón de lo ontológico” y no conducen a la anulación de la ideología misma. De ahí que, en la obra de Sartre, sólo se manifiesten como liquidación del “estilo” filosófico tradicional. Esto se pone de manifiesto en la repulsa (por parte de Sartre) del “espíritu de seriedad” (*l'esprit de sérieux*).

## V

Sartre quiere que el “espíritu de seriedad” sea desterrado de la filosofía, porque dicho espíritu—al considerar la “realidad del hombre” como una totalidad de relaciones objetivas que deben ser entendidas y valoradas en conceptos de normas objetivas—contraviene el libre juego de las fuerzas subjetivas, que es la verdadera esencia de la realidad humana. Es su “estilo” precisamente el que hace que la filosofía no acierte con el camino adecuado para llegar a su objeto. El estilo existencialista, en cambio, por su modo mismo de exponer, trata de destacar el movimiento absolutamente li-

bre del *ego cogito*, del para-sí, del sujeto-creador. El estilo filosófico debe reproducir su “representar”, su “jugar a ser”. El existencialismo juega con cada afirmación hasta que se presenta como negación, modifica cada frase hasta que se transforma en su contrario, estira cada afirmación hasta lo absurdo, convierte libertad en opresión y opresión en libertad, elección en necesidad y necesidad en elección; va de la filosofía a las “bellas letras”, y viceversa, mezcla ontología con ciencia sexual, etc.... La pesada seriedad de Hegel y Heidegger se traduce en un juego artístico. El análisis ontológico incluye una serie de “escenas amorosas” y la novela existencialista expone, de corrido, tesis filosóficas.

Esta liquidación del estilo filosófico refleja la interna contradicción de toda filosofía existencialista: la existencia concreta humana no puede ser entendida con los conceptos de la filosofía. La contradicción proviene de las condiciones históricas bajo las cuales se ha desarrollado la filosofía occidental, y a las cuales quedó unida durante todo su desarrollo. La separación de la producción espiritual respecto de la material, del ocio y las clases ociosas respecto a la población sojuzgada, de teoría y praxis, abrió un abismo fundamental entre los conceptos de la filosofía y los de la existencia. Cuando Aristóteles insiste en que la filosofía supone el previo establecimiento de las artes orientadas a las necesidades vitales, no está definiendo sólo la situación del filósofo, sino la de la filosofía misma. El tener conceptos filosóficos básicos implica un grado de libertad respecto de las necesidades de la vida, del cual disfruta sólo una minoría de individuos. Los conceptos generales que apuntan a las estructuras y formas del ser, trascienden del reino de las necesidades y de la vida de aquellos que se ven forzados a limitarse a dicho reino. Su existencia no se halla en el nivel de la filosofía. Y viceversa, la filosofía no posee instrumentos conceptuales adecuados para comprender esa concreción de la “realidad del hombre” que es su existencia. Los conceptos que describen adecuadamente esta concreción no son aclaraciones ni matizaciones de conceptos filosóficos. La

existencia de un esclavo, de un obrero o del empleado de unos grandes almacenes no es un "ejemplo" del concepto de ser o de libertad, o de vida o de hombre. Estos conceptos puede que sean "aplicables" a aquellas formas de la existencia, puede que su envergadura las "recubra", pero recubrirá tan sólo un aspecto o una parte irrelevante de la realidad. Los conceptos filosóficos abstraen necesariamente de la existencia concreta, de su verdadero contenido y ser; su generalidad trasciende la existencia cualitativamente, hacia otro "genus". El hombre como tal, como "especie" (Art) es el tema primario de la filosofía, pero su "hic et nunc" es la ὄλη (la materia) que queda fuera del ámbito de la filosofía. La frase de Aristóteles de que el hombre es un ἐσχατον ἄτομον (ἄτομον εἶδος; ἄτομον τῷ γένει), un último e indivisible "eidos" que desafía toda ulterior concreción, expresa la interna imposibilidad de toda filosofía de la existencia.

En contra de todas sus intenciones y propósitos, el existencialismo demuestra la verdad de esta frase aristotélica. Hemos visto cómo, en la filosofía de Sartre, oscila el concepto del para-sí entre el de sujeto individual y el de ego general o consciencia. La mayoría de las cualidades esenciales que Sartre atribuye al para-sí son cualidades del hombre como especie. Como tales *no son* las cualidades esenciales de la existencia concreta del hombre. Sartre se refiere a las más tempranas obras de Marx, pero no a su idea de que el hombre, en su existencia histórica concreta, no es (todavía) la realización de la especie-hombre. Esta frase destaca el hecho de que las formas históricas de la sociedad han paralizado el despliegue de las capacidades generales humanas, de la "humanistas". El concepto de especie-hombre es, pues, a un tiempo el concepto del hombre abstracto-general y del hombre *ideal*; pero no es el concepto de la "realidad del hombre".

Pero si la "realidad del hombre" no es la concretización de la especie-hombre, tampoco nos servirá para describirla el concepto de individuo. Pues las mismas condiciones históricas que paralizan la realización del hombre-especie para-

lizarían también la de su individualidad. Las actividades, los modos de actitud y los esfuerzos que circunscriben su existencia concreta no son, en último análisis, los suyos, sino los de su clase, los de su profesión, su posición, su sociedad. En este sentido, la vida de la individualidad es, de hecho, la vida de la generalidad, pero esta generalidad es una configuración de fuerzas históricas específicas que están constituidas por los diversos grupos, intereses, instituciones, etc., que forman la realidad social. Los conceptos que realmente logran aprehender la existencia concreta tienen que salir, por tanto, de una teoría de la sociedad. La filosofía de Hegel se acerca tanto a la estructura de la existencia concreta porque la interpreta en conceptos de lo general-histórico, pero como en lo general Hegel solamente ve la manifestación de la Idea, se queda en el ámbito de la abstracción filosófica. Un paso más hacia la concreción hubiera significado salirse de la filosofía misma.

Y, en efecto, ese paso lo han dado algunos de los que se han opuesto a la filosofía de Hegel: Kierkegaard y Marx son considerados muchas veces como el origen de la filosofía existencialista. Pero ni Kierkegaard ni Marx han escrito jamás filosofía existencialista. Al analizar la existencia concreta estaban abandonando y condenando la filosofía. Kierkegaard llega a la conclusión de que la situación del hombre puede ser comprendida y "resuelta" únicamente mediante la teología y la religión. Para Marx, la concepción de la "realidad del hombre" es la crítica de la economía política y la teoría de la revolución socialista. La oposición contra Hegel expresa la inadecuación esencial de la filosofía frente a la existencia concreta del hombre.

Desde entonces se ha ahondado el abismo entre los conceptos de la filosofía y los de la existencia. La experiencia de la organización totalitaria de la existencia humana prohíbe entender la libertad de otra forma que en la de una sociedad libre.

## VI

El existencialismo “enseña a los hombres a comprender que sólo cuenta la realidad; que sueños, expectativas y esperanzas permiten tan sólo definir a un hombre como un sueño decepcionado, como una esperanza frustrada, una expectativa inútil”<sup>58</sup>. Estas frases son terriblemente equívocas: “...que sólo cuenta la realidad”. Cuenta... ¿cómo qué? Tal manifestación podría ser el lema del conformismo total; peor aún: de la sana justicia de la realidad. Pero también puede ser índice del camino que ha recorrido desde entonces el propio pensamiento de Sartre: el camino de la oposición radical. Camino en el cual la realidad “cuenta” como aquello que ha de ser derribado para que la existencia humana pueda empezar.

En una nota a *L'Être et le Néant* decía Sartre que es posible una moral de liberación y salvación, pero que requeriría una “conversión radical”. Las obras de Sartre y las posiciones que ha adoptado en las dos últimas décadas son un exponente de esa conversión. Ontología pura y Fenomenología se repliegan ante la irrupción de la historia verdadera en los conceptos de Sartre, ante el enfrentamiento con el marxismo y la aceptación de la dialéctica. La filosofía se convierte en política porque ningún concepto filosófico puede ya ser pensado ni desarrollado sin dar cabida a esa dimensión de inhumanidad que hoy día está organizada por los gobernantes y aceptada por los gobernados. En la filosofía que se ha convertido en política, la concepción básica existencialista se salva por la consciencia, que declara la lucha

---

<sup>58</sup> Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, loc. cit., pág. 58: “dispose les gens à comprendre que seul compte la réalité, que les rêves, les attentes, les espoirs permettent seulement de définir un homme comme rêve déçu, comme espoirs avortées, comme attentes inutiles...”.

a esa realidad, —a sabiendas de que la realidad ha de quedar vencedora. ¿Por cuánto tiempo? La pregunta (que no tiene contestación) en nada cambia la validez de la posición, que para el pensador es, hoy por hoy, la única posible. En su importante prólogo a *Les damnés de la Terre*, de Fanon, y en sus declaraciones contra las guerras colonialistas en Vietnam y Santo Domingo, Sartre ha cumplido la promesa de una “moral de liberación”. Si Sartre—como él teme—se ha convertido en una “institución”, entonces será una institución en la que la conciencia y la verdad habrán encontrado refugio.

## EL «ANTICUAMIENTO» DEL PSICOANÁLISIS

El título se refiere al de destino de unos cuantos supuestos básicos de la teoría de Freud y a los retoques—tanto ortodoxos como revisionistas—de que han sido objeto. Yo afirmo que están anticuados en la medida en que lo está su objeto, es decir, el “individuo” como personificación del *ello*, *yo* y *super-yo*, en la realidad social. El desarrollo de la sociedad actual ha sustituido el modelo propuesto por Freud, por un átomo social cuya estructura anímica no muestra ya las cualidades que Freud prestaba al objeto psicoanalítico. El psicoanálisis ha sobrevivido en sus diversas escuelas y se ha extendido en muchos ámbitos de la sociedad; pero al cambiar su objeto, el abismo entre teoría y terapia se ha ahondado, y esta última se encuentra frente a una situación en la cual parece ayudar más a lo establecido, a lo existente (*das Bestehende*) que al individuo. La verdad del psicoanálisis no se debilita por ello; al contrario, el “anticuamiento” de su objeto revela la dimensión en la cual el progreso en la realidad ha venido a ser represión. El psicoanálisis proyecta así una nueva luz sobre la política de la sociedad industrial desarrollada.

Este ensayo discutirá la contribución del psicoanálisis al pensamiento político, intentando hacer ver el contenido político-social de los conceptos psicoanalíticos básicos mismos.

Las categorías psicoanalíticas no necesitan “ser referidas a” las condiciones sociales y políticas: ellas mismas son categorías sociales y políticas. El psicoanálisis podría convertirse en un eficaz instrumento político y social—tanto de carácter positivo como negativo—, en una función tanto administrativa como crítica, porque Freud descubrió los mecanismos de control social y político en la dimensión profunda de las emociones y satisfacciones del impulso.

Se ha dicho muchas veces que la validez de la teoría de Freud dependía en alto grado de la existencia de la sociedad burguesa de Viena en las décadas anteriores a la era fascista, desde el cambio de siglo hasta el período entre las dos guerras. Esta fácil conjetura tiene un núcleo de verdad, pero es falsa su delimitación geográfica e histórica. Ya en el momento de su florecimiento, la teoría de Freud se refería más al pasado que a su propia época; daba del hombre una imagen evanescente, que no tenía vigencia general, una forma de existencia humana en trance de desaparición. Freud describe una estructura “dinámica” del alma: la lucha a vida o muerte entre fuerzas antagonistas—“ello y yo”, “yo y super-yo”—, principio de placer y principio de realidad, “Eros y Thanatos”. Esta lucha, finalmente, será resuelta en el individuo y por el individuo, en su cuerpo y alma, y por estos mismos cuerpo y alma: el psicoanalista actúa como muda voz de la *razón*—en última instancia, de la *propia razón* del individuo. El psicoanalista se limita a activar, a articular lo que hay en el paciente—sus actitudes anímicas y sus capacidades. “Donde estaba el *ello* debe aparecer el *yo*”: ahí reside el racionalismo, el programa racional del psicoanálisis; victoria sobre lo inconsciente, sobre sus “imposibles” impulsos y finalidades. Fundado en su propia razón y en virtud de ella, el individuo abandona las pretensiones sin compromiso del Principio de Placer y se subordina al dictado del Principio de Realidad, aprende a mantener un precario equilibrio entre “Eros y Thanatos”, aprende a abrirse camino en una sociedad (Freud utiliza el término *Cultura*) que es cada vez más incapaz de hacerle feliz, es decir, de satisfacer sus impulsos.

Quisiera destacar dos elementos de esta concepción, que imponen su cuño al factor histórico, es decir, a los cambios en las condiciones sociales y políticas.

1. Freud da siempre por supuesto un conflicto esencial entre el individuo y su sociedad,

2. Da por supuesto que el individuo se constituye en este conflicto y que, —en el caso del paciente—, tiene la necesidad vital de llegar a “un arreglo”, necesidad que se expresa en la incapacidad de actuar normalmente en esa sociedad que le está dada. El conflicto no tiene sus raíces sólo en la historia clínica personal del paciente, sino también (y en primera línea) en el destino general que envuelve al individuo, y que está sujeto al principio de realidad: la historia ontogenética del caso clínico repite, en formas especiales, la historia filogenética de la humanidad. La dinámica de la situación de Edipo es el modelo oculto, no sólo de toda relación padre-hijo, sino también el secreto de la subyugación continua del hombre por el hombre, y de las victorias, tanto como de los fracasos de la civilización. En la situación de Edipo se hallan las raíces individuales e impulso-instintivas del Principio de Realidad que gobierna la sociedad. La terapia depende en gran medida de si se reconoce la interna conexión entre la desgracia individual y la general. El individuo psicoanalizado con éxito seguirá sintiéndose desgraciado, conservará una consciencia desdichada; pero estará curado, “liberado”, en la medida en que reconozca la culpa y el amor del padre, el desafuero y el derecho de aquellas autoridades que prolongan y amplían la labor del padre. Los vínculos libidinales garantizan así, en adelante, la sumisión del individuo a su sociedad; el individuo logra una autonomía (relativa) en un mundo de heterotomía.

¿En qué consiste el factor histórico que hace anticuada esta concepción? Según Freud, el funesto conflicto entre individuo y sociedad, por lo pronto, se experimenta y se dirime en la confrontación con el padre: ahí estalla el gran conflicto entre “Eros y Thanatos”, que decide el desarrollo del individuo. Y es el padre quien impone la subordinación

del Principio de Placer al Principio de Realidad; rebeldía y alcanzar la madurez son escalones en la lucha contra el padre. Así, la "socialización" primaria del individuo es obra de la familia y, cualquiera que sea la autonomía que pueda alcanzar el hijo, su yo se desarrolla, por lo pronto, en el círculo y en el refugio de lo privado: deviene un "sí-mismo" con el otro, pero también *contra* él. El "individuo" mismo es el proceso vivo de la *mediación* en el cual toda subyugación y toda libertad "interiorizadas" se convierten en el propio hacer y dejar hacer del individuo.

Ahora bien, esta situación en la que se configuran el *Yo* y el *super-yo*, en la lucha con el padre como representante paradigmático del Principio de Realidad, es una situación histórica: dejó de existir con los cambios sobrevenidos en la sociedad industrial durante el período comprendido entre las dos guerras<sup>1</sup>. Enumeraré algunos de los datos conocidos: transición de competencia libre a competencia organizada; concentración del poder en las manos de una ubícuca administración técnica, cultural y política; producción y consumo en masa, que se expanden automáticamente; sumisión de las dimensiones hasta entonces privadas y antisociales de la existencia, a formación, a manipulación y a control metódicos<sup>2</sup>. Para hacer ver en qué dimensión estos cambios han socavado las bases de la teoría de Freud, quisiera sólo destacar dos tendencias, vinculadas entre sí, y que afectan tanto a la estructura social como a la anímica.

1. El modelo psicoanalítico clásico—según el cual el padre y la familia dominada por el padre eran la agencia de socialización psíquica—pierde su valor por el hecho de que la sociedad dirige hoy directamente al *yo*-que-está-haciéndose,

---

<sup>1</sup> Estos cambios han sido expuestos en el tomo, editado por Max Horkheimer para el Instituto de Investigación Social: *Autorität und Familie* (París, 1936). Véase especialmente la contribución de Max Horkheimer y Erich Fromm.

<sup>2</sup> Las tendencias aquí esbozadas han sido tratadas en mi obra: *One Dimensional Man: Studies in Advanced Industrial Society* (Boston, 1964).

mediante sistemas de influencia sobre las masas, grupos escolares y deportivos, organizaciones juveniles, etc.

2. Esta decadencia del papel del padre sigue a la paulatina desaparición de la empresa privada y familiar: el hijo se hace cada vez más independiente del padre y de la tradición familiar en la elección y búsqueda de un trabajo, y en el modo de ganarse la vida. Las inevitables presiones y actitudes sociales ya no son aprendidas—e interiorizadas—en larga lucha con el padre<sup>3</sup>; el ideal del *yo* se consigue que actúe sobre el *yo* directamente y “desde fuera”, incluso *antes* de que se haya formado el *yo* como sujeto personal y (relativamente) autónomo de mediación entre la propia mismidad (Selbst) y los otros.

Estos cambios reducen el “espacio vital” y la autonomía del *yo*, y preparan el terreno para que surjan las *masas*. La mediación entre el *yo*-mismo (Selbst) y el otro es desplazada por la identificación directa. En la estructura de la sociedad, el individuo se convierte en objeto—consciente e inconsciente—de administración, y logra libertad y satisfacción en el papel que desempeña *como tal* objeto; en la estructura psíquica, el *yo* mengua de tal modo que no parece ya capaz de conservarse como tal *yo*-mismo, a diferencia del “ello” y “super-*yo*”. La dinámica multi-dimensional, a base de la cual el individuo buscaba y alcanzaba su equilibrio entre autonomía y heteronomía, libertad y sojuzgamiento, goce y dolor, ha quedado reducida a una identificación uni-dimensional y estática del individuo con sus semejantes, y con el administrado Principio de Realidad. En esta estructura uni-dimensional ya no existe ese ámbito en el cual se podían desarrollar los procesos psíquicos descritos por Freud; consecuentemente, el objeto de la terapia psicoanalítica ya no es el mismo, y la función social del psicoanálisis cambia al ir

---

<sup>3</sup> Efectivamente, el padre sigue consiguiendo la separación primaria de sexualidad respecto a la madre, pero su autoridad ya no será perpetuada y consolidada por su posterior poder educacional y económico.

cambiando la estructura psíquica, la cual, a su vez, es producida y reproducida por la sociedad.

Según Freud, los procesos y conflictos anímicos básicos no son “históricos”, no están limitados a un período y a una estructura social determinados: son universales, “eternos”, fatales como el destino. Por consiguiente, estos procesos no pueden desaparecer, estos conflictos no pueden ser resueltos, tienen que seguir imperando en otras formas, que respondan a otros contenidos y los expresen. Así sucede en las condiciones que caracterizan a la nueva sociedad: en la actitud de las masas y en sus relaciones con los nuevos Amos que imponen el nuevo Principio de Realidad—es decir, sus caudillos. Con la expresión “caudillo” (Führer) no nos referimos aquí solamente a los detentadores del poder en estados autoritarios, sino también a los que lo detentan en las democracias totalitarias, y llamamos “totalitaria” (dando un sentido nuevo a este término) no sólo a la anulación por el terror, sino también a la anulación pluralista/de toda oposición por parte de la sociedad existente.

El propio Freud ha aplicado el psicoanálisis a condiciones en las cuales su modelo clásico de la conformación del yo sin restricciones esenciales parecía no tener vigencia. En su ensayo “Psicología de las masas y análisis del yo”, el psicoanálisis da un paso imprescindible: el de ir de la psicología individual a la colectiva, al análisis del individuo como miembro de la masa y al análisis del alma individual como alma colectiva; un paso que era necesario, porque la teoría de Freud, desde un principio, había encontrado lo particular partiendo de lo universal, y la desgracia individual partiendo de la colectiva. El análisis del Yo pasa a ser análisis *político*, allí donde los individuos se unen formando masas y donde el ideal-del-yo, la conciencia y la responsabilidad son “extraídas”, retiradas del ámbito de la psique individual, para ser incorporadas en una agencia exterior. Esta agencia que con ello toma a su cargo algunas de las funciones más importantes del Yo (y Super-Yo) es el *caudillo* (Führer). Como ideal-del-Yo colectivo, el caudillo une a los individuos mediante

el doble vínculo de la identificación del individuo con él, y de los individuos entre sí. Los complejos procesos anímicos puestos en juego por la aparición de las masas han de quedar fuera del marco de este ensayo; sólo destacaremos aquellos puntos que pueden servirnos para mostrar si el “anticuamiento” del análisis del Yo se hace extensivo también al análisis de grupos, de Freud. Según éste, los vínculos que aúnan a los individuos en una masa son:

1.º Vínculos sentimentales.

2.º Son impulsos “reprimidos” en su camino hacia la finalidad.

3.º Pertenecen a un yo debilitado y empobrecido, y representan una regresión a estadios primitivos del desarrollo—en última instancia, a la horda originaria.

Freud extrae estos rasgos del análisis de dos grandes masas “artificiales” que él aduce como ejemplo: la Iglesia y el Ejército. Cabe preguntarse si algunos por lo menos de los resultados de este análisis no se podrían aplicar a la aparición de otras masas mayores aún, dentro de la sociedad industrial progresiva.

El elemento más general y, al mismo tiempo, el elemento básico en la formación de masas en la civilización desarrollada es, según Freud, la “peculiar regresión a una actividad anímica primitiva”, que remite una civilización avanzada a los comienzos en la prehistoria, a la horda originaria. En ella, todos los miembros estaban reducidos por igual al status pasivo de hijos de un padre todopoderoso y despótico, por el que se sentían perseguidos y ante el cual todos sentían el mismo miedo; los miembros del grupo no podían desarrollar su propio Yo ni su ideal del Yo. (Hago notar, para su subsiguiente discusión, que esta igualdad y dependencia se produjo como consecuencia de la continencia sexual impuesta por el padre. La identificación de cada miembro del grupo con otro y su identificación común con el padre—en otras palabras: los vínculos libidinales que hacían del grupo una masa obediente y coherente, dominada desde arriba—, estos

vínculos se exteriorizaban en forma de *subyugación*. Por tener su origen en la energía erótica “reprimida”, la formación de masas produce una energía destructiva que busca y encuentra un fin *fuera* del grupo.)

Freud enumera los siguientes rasgos como característicos de la “regresión”, al surgir las masas: “La merma de la personalidad individual consciente, la orientación de pensamientos y sentimientos en unas mismas direcciones, el predominio de la afectividad y de lo inconsciente, la tendencia a la ejecución inmediata de los objetivos que se presenten”. Estos rasgos regresivos denotan que el individuo ha abandonado su ideal del Yo, cambiándolo por el ideal del grupo, que está personificado en el caudillo<sup>4</sup>. Vemos, pues, que los caracteres regresivos establecidos por Freud aparecen, de hecho, en los ámbitos más avanzados de la sociedad industrial. La mengua del Yo, su resistencia aminorada frente a los otros, se manifiesta en los distintos modos de mantenerse abierto continuamente a las consignas que al Yo le son impuestas desde fuera. Las antenas en todos los tejados, el radio-transistor en las playas, el aparato automático de música en cada bar y cada restaurante son otros tantos gritos de desesperación—para no ser dejado solo—, para no tener que separarse de los mavores, de los adultos, para no ser condenado al vacío, o al odio, o a los sueños del propio sí-mismo. Y estos gritos arrastran consigo a los vecinos, e incluso los que todavía tienen o desean tener un Yo propio están condenados; son un monstruoso auditorio cogido en la trampa y que, en su inmensa mayoría, está encantado de dejarse arrastrar por este “flautista de Hamelin”.

Pero la regresión del Yo se presenta en formas todavía más funestas, especialmente en la de debilitación de las facultades “críticas”: la consciencia y la conciencia. (Estas penden la una de la otra: no hay conciencia sin un saber desarrollado, sin un conocer el Bien y el Mal.) Conciencia y res-

---

<sup>4</sup> S. Freud, “Massenpsychologie und Ich-Analyse”, en *Gesammelte Werke*, tomo XIII, Londres, 1955, pág. 137, 142. Todas las citas posteriores se refieren a la misma obra y edición.

ponsabilidad personal decaen “objetivamente” bajo condiciones de una burocratización total, en las cuales es difícilísimo conservar cierta autonomía, y en las que el funcionamiento del “aparato” burocrático condiciona la autonomía personal y se desentiende de ella.

Esta descripción tan sencilla contiene, sin embargo, un fuerte elemento ideológico: el concepto de “burocracia” cubre (como el de “administración”) realidades muy diferentes y hasta contradictorias: la burocracia de la dominación y explotación es algo completamente diferente de la “administración de cosas” orientada metódicamente al desarrollo y satisfacción de las necesidades individuales vitales. En las sociedades industriales adelantadas, la administración de cosas está bajo la burocracia de la dominación: junto a esto, la transferencia racional y progresiva de funciones individuales al “aparato” va acompañada de una transferencia irracional de la conciencia y de una subyugación de la consciencia.

Las ideas del psicoanálisis contribuyen esencialmente a explicar la aterradora despreocupación con la que los hombres se someten a las exigencias de una administración total, la cual incluye el estar totalmente preparado para un final funesto. Liberado de la autoridad del padre débil, emancipado de la familia centrada alrededor del niño, bien informado de las realidades vitales y de las ideas—tal como le llegan a través de los medios de información que dominan la masa—, el hijo (y en una dimensión hasta ahora inferior, la hija) entra en un mundo “confeccionado”, en el que ha de buscar su propia orientación. Paradójicamente, la libertad de que ha gozado en el seno de esa familia poco autoritaria, resulta ser, más que una bendición, una indefensa entrega al mundo: el Yo, que se ha desarrollado sin grandes luchas, aparece ahora como una entidad bastante débil, poco capaz de llegar a constituir una “mismidad” con y contra los otros de enfrentarse y ofrecer resistencia efectiva a las fuerzas que ahora imponen el Principio de realidad, y que son muy diferentes del padre ( y de la madre), pero también muy distintas de los “ídolos” que le presentan los medios informativos

de masas. (Con la teoría de Freud desaparece la paradoja: en una cultura represiva, la debilitación del papel del padre y la sustitución de éste por autoridades externas tiene forzosamente que debilitar las energías del impulso en el Yo juntamente con sus instintos vitales.)

Cuanto más superfluo y entorpecedor se hace el Yo autónomo para el funcionamiento del mundo administrado y tecnificado, tanto más pende el desarrollo del Yo de su "fuerza de Negación", es decir, de su capacidad de construirse y acotarse un ámbito personal y privado con sus propias e individuales necesidades y condiciones. Esta capacidad se verá disminuida por dos motivos fundamentales:

- 1. Por la socialización externa y directa del Yo.
- 2. Por el control y el manejo del ocio (esa absorción de la esfera privada en el interior de la masa).

Privado de su poder de negación, el Yo agota sus fuerzas en el anhelo de "hallar su identidad—muchas veces al precio de enfermedades anímicas y depresiones que requieren un tratamiento psicológico—, o bien se somete voluntariamente a los modos de actitud y de pensamiento requeridos, asemejando su Yo-mismo al de los-otros. Los-otros, cuando desempeñan el papel de competencia o de superior jerárquico, provocan una enemistad guiada por el impulso: la identificación con el ideal del Yo libera energía agresiva. El ideal del Yo, exteriorizado, encauza esta energía: no guía a la conciencia como juez moral del Yo, sino que dirige la agresión contra los enemigos exteriores del ideal del Yo. Así se predispone a los individuos anímica e impulsivamente a que acepten las necesidades políticas y sociales y las hagan suyas; necesidades que requieren una movilización permanente con una fuerza atómica destructiva y defensiva, y la organizada familiarización con la muerte, la crueldad y la injusticia.

Cada miembro de esta sociedad entiende y valora todo esto no por sí mismo, es decir, no en el sentido de su Yo y de su propio ideal del Yo (su padre y los ideales propuestos por éste), sino a través de todos los demás, y en el sentido

del ideal del Yo común y exteriorizado: los intereses nacionales o supra-nacionales y sus portavoces autorizados. El principio de Realidad habla "en masse": no sólo habla a través de los medios informativos diurnos y nocturnos que coordinan la esfera privada con la de todos los demás, sino también por boca de los hijos, los colegas, las asociaciones profesionales. La consciencia del Yo es cosa suya; el resto es desviación, crisis de la identidad o desgracia personal. De este modo, el ideal exterior del Yo no es impuesto con violencia brutal: existe amplia armonía entre el exterior y el interior, pues la coordinación comienza mucho antes de que se haga consciente: los individuos reciben de fuera lo que ellos por sí mismos desearían; la identificación con el ideal del Yo-colectivo se da en el niño, aunque la familia ya no sea la agencia primaria de la socialización. La determinación en el seno de la familia es, sobre todo, *negativa*: el niño aprende que *no* es el padre la medida de las actividades espirituales y físicas, sino que la autoridad en esta materia son los compañeros de juego, los vecinos, el que acaudilla la pandilla, el deporte, el cine. Se ha hecho notar cómo este cambio decisivo está relacionado con las alteraciones en la estructura económica: la decadencia de la "empresariedad" individual y familiar, de capacidades y profesiones tradicionales, "heredadas", la necesidad de cultura general, la función cada vez más amplia y vital de las organizaciones profesionales, de las organizaciones de empresarios y de las de obreros, todo esto socavó el papel del padre y la teoría psicoanalítica del *super-yo* como herencia del padre. En los sectores más avanzados de la sociedad moderna el ciudadano ya no se siente seriamente invadido por la *imago* del padre.

Estas transformaciones parecen anular las interpretaciones freudianas de la moderna sociedad de masas. La concepción de Freud requiere un caudillo como fuerza aglutinante, así como la transferencia del ideal del Yo al caudillo, como imagen del padre. De ahí que los vínculos libidinales que encadenan los miembros de las masas a los caudillos, y entre sí, sean "reelaboraciones idealistas de las condiciones de la

horda originaria, en la que todos los hijos se sabían en el mismo modo perseguidos por el «Gran-Padre», y a quien todos en igual manera temían” (página 140). Pero los caudillos fascistas no eran “padres”, y los jefes supremos post-fascistas y post-stalinistas, ni siquiera para la más osada e idealizadora fantasía llevan la impronta de herederos del “Gran-Padre” (Urvater). Tampoco todos los acaudillados son queridos o perseguidos por igual: esta clase de igualdad no reina ni en los estados democráticos, ni en los autoritarios. Ciertamente, Freud consideró la posibilidad de que el caudillo “pudiera ser sustituido por una idea, por algo abstracto”, o de que pueda servir como elemento sustitutivo “una tendencia común”, personificada en la figura de “un caudillo secundario” (páginas 109-110). La preocupación nacional, o el capitalismo, o el comunismo, o simplemente la libertad, pueden constituir tales “abstracciones”, pero no parece que se presten a una identificación libidinal. Y seguramente vacilaremos en comparar la sociedad actual (pese al estado permanente de movilización) con un ejército respecto al cual el comandante supremo funciona como fuerza aglutinante. Es cierto que hay bastantes caudillos, e incluso caudillos supremos en los distintos estados, pero ninguno parece coincidir con la imagen que la hipótesis de Freud requiere. Por lo menos en este respecto, el intento de una teoría psicoanalítica de las masas parece insostenible: también aquí la concepción está anticuada. Nos encontramos, al parecer, ante una realidad que en el psicoanálisis ha sido considerada solamente de manera marginal: la *sociedad sin padre*. En esta sociedad acabaría por liberarse una enorme energía destructiva: libre de los vínculos sentimentales con el padre como autoridad y conciencia, se extendería una agresividad que conduciría a la derrota y hundimiento del grupo. Está claro que no nos encontramos (todavía al menos) en esa situación histórica; más bien tenemos una sociedad en la que los individuos no son conducidos por la imagen tradicional del padre, sino que esta imagen del padre ha sido reemplazada por otras agen-

cias del Principio de Realidad, a todas luces no menos eficaces. ¿De cuáles se trata?

Ya no nos sirven los conceptos de Freud: la sociedad ha sobrepasado el estadio en el cual la teoría psicoanalítica podía aclarar la intromisión de la sociedad en la estructura anímica del individuo, descubriendo con ello los mecanismos del control social en los individuos. La "piedra angular" del psicoanálisis es la idea de que los controles sociales surgen de la lucha entre las necesidades condicionadas por el impulso y las de tipo social; una lucha dentro del Yo, que va contra la autoridad personal. Consecuentemente, hasta el control social y político más complejo, objetivo e impersonal tiene que estar encarnado en una *persona*; "encarnado" no en el sentido de una mera analogía o de un símbolo, sino en sentido literal: vínculos sentimentales tiene que atar el dueño al esclavo, el jefe al subordinado, el caudillo al acaudillado, el soberano al pueblo.

Hoy nadie negaría que todavía existen tales vínculos: las campañas electorales lo demuestran en grado suficiente y los agentes del poder saben sobradamente cómo movilizar estos sentimientos. Pero aquí no es la figura del padre la que se evoca; las grandes estrellas y astros menores de la política, televisión y deporte son altamente fungibles (en realidad cabe preguntarse si su costosa promoción no es un despilfarro, habida cuenta de que su selección se reduce a elección dentro de una misma clase de bienes que son equivalentes). Su fungibilidad demuestra que no podemos, en tanto que *personas* o *personalidades*, atribuirles en modo alguno el papel significativo e importante que deben encarnar llegado el momento de restablecer la cohesión social. Estos caudillos—"ctar" así como los innumerables caudillos menores son a su vez funcionarios de una autoridad suprema que ya no está encarnada en una persona: la autoridad del Aparato de producción dominante, el cual, una vez puesto en marcha y moviéndose eficientemente en la dirección prevista, devora a caudillos y acaudillados, sin suprimir, pese a todo, las diferencias radicales entre ellos, es decir, entre

dominadores y siervos. Este Aparato abarca la totalidad de las condiciones materiales de producción y distribución, así como la técnica, la tecnología y la ciencia aplicadas en este proceso y la división social del trabajo que mantiene el proceso en marcha y lo acelera. Naturalmente este proceso está dirigido y organizado por hombres, pero sus fines y los medios para alcanzarlos están determinados por la necesidad de mantener el Aparato, de agrandarlo y protegerlo; lo cual significa una pérdida de autonomía, cualitativamente diferente de la dependencia respecto de las "fuerzas de producción" disponibles, que había sido característica de los escalones históricos pasados. En el sistema de agrupaciones industriales con sus gigantescas burocracias, la responsabilidad individual está diluida y mezclada con las otras, del mismo modo que la empresa individual lo está con la economía nacional e internacional. En esta mezcla se impone el ideal del Yo común, que aúna a los individuos convirtiéndolos en los ciudadanos de la sociedad de masas: afirmándose frente a las distintas minorías que se disputan el poder, frente a los caudillos y a los jefes, ese Yo común se "encarna" en las vigorosas leyes que mueven el Aparato y determinan el comportamiento del objeto material tanto como del humano: el código técnico, el código moral y el de la productividad lucrativa se fusionan para formar ese todo efectivo único.

Mientras la teoría freudiana del caudillo como heredero del Súper-Yo del Padre va perdiendo vigencia frente a una sociedad totalmente objetivizada, sigue en cambio siendo válida su tesis de que toda unión civilizada que pretenda ser duradera (a menos que esté sostenida por un brutal terror) tiene que estar mantenida y aglutinada por algún vínculo libidinal—por una identificación recíproca. Mientras una "abstracción" no puede ser objeto de posesión libidinal, un Aparato concreto sí puede llegar a serlo: esto resulta claro en el ejemplo del automóvil. Pero si el automóvil (u otra máquina cualquiera), además de su valor útil como vehículo, o como ocasión de satisfacción sexual no-sublimada, es po-

seído libidinalmente, entonces proporciona inequívocamente una satisfacción substitucional; una substitución, por lo demás, bien pobre. Según los conceptos de Freud hemos de admitir, pues, que la implantación objetiva y directa del Principio de realidad y su imposición al Yo debilitado trae consigo una debilitación de los instintos vitales (Eros) y un aumento de la agresividad instintiva y de la energía destructiva. Bajo las condiciones sociales y políticas—tal como imperan en las sociedades tecnológicas coexistentes—la energía agresiva así activada encuentra su objeto (un objeto muy concreto y *personificado*) en el *enemigo* común situado fuera del grupo.

Comunismo e Imperialismo constituyen una poderosa amenaza para el ideal del Yo, para el Principio de Realidad establecido y, por lo mismo, son un poderoso impulso para la identificación y la formación de las masas en defensa del Principio de Realidad establecido. La preponderancia de la energía agresiva sobre la libidinal aparece como un factor esencial en esta forma de aglutinación social y política. Y en esta forma/es posible la posesión *personal*/que es negada a los individuos por la jerarquía “objetivizada” de la sociedad tecnológica; el enemigo como diana, como blanco personificado, se convierte en objeto de posesión impulsiva: una posesión “negativa”, agresiva. Pues en la información y en la propaganda diariamente suministrada, las imágenes del enemigo se hacen concretas, directas, humanas (o más bien “inhumanas”): no es tanto el comunismo —sistema social enormemente complejo y “abstracto”—el que amenaza, cuanto los Rojos, los Comunistas, los Camaradas, Castro, los Stalinistas, los Chinos, es decir, un poder muy personalizado contra el que forman y se unen las masas. Con ello el enemigo no es sólo más concreto que la abstracción en la que se representa su realidad, sino que también es más móvil y más fungible y puede encarnarse en distintas figuras conocidas y odiadas, tales como los miembros de una asociación determinada, los intelectuales, los extranjeros, los judíos, según el nivel e interés de cada grupo social. Esta

vuelta a los conceptos psicoanalíticos para interpretar condiciones o circunstancias políticas no invalida en modo alguno la explicación *racional*. Es evidente que la mera existencia y el crecimiento del comunismo representan un peligro actual y claro para los sistemas occidentales; es evidente que dichos sistemas han de movilizar todos los resortes espirituales y materiales disponibles para su defensa; es asimismo evidente que tal movilización—en una era de técnica automatizada y atómica—destruye las formas más primitivas y personales de “socialización”, que han sido características de etapas anteriores. E igualmente racional es la movilización comunista contra el capitalismo. No es necesario recurrir a la psicología profunda para comprender este desarrollo. Sin embargo sí parece ser necesaria ante la difusión masiva y la aceptación de la imagen del enemigo, y a la vista de su efecto sobre la estructura anímica del hombre. En otras palabras: el psicoanálisis no puede aclarar los hechos políticos, sino el efecto que tienen sobre quienes han de sufrir tales hechos.

El peligro al surgir las masas (quizá el peligro menos sujeto a control) es la cantidad de energía destructiva que se activa. No veo posibilidad alguna de negar o subestimar el carácter soberano de este peligro en la sociedad industrial moderna.

La carrera de armamentos, con armas de destrucción total y el conformismo de una muy gran parte del pueblo son sólo los signos más evidentes de esta movilización de energía destructiva. Ciertamente esta energía es movilizada para la protección y conservación de la vida pero precisamente aquí revelan las tesis más desafiantes y provocativas de Freud su violenta pujanza: toda liberación adicional de energía destructiva daña al precario equilibrio entre Eros y Thanatos y rebaja las energías de los instintos vitales en favor de la energía del impulso de la muerte. Esta misma tesis vale para la aplicación de energía destructiva en la lucha contra la naturaleza. El progreso técnico conserva y dilata la vida en la medida en que la energía destructiva aquí efectiva pue-

de ser “encauzada” y dirigida mediante energía libidinal. Esta preponderancia del eros en el progreso técnico, se manifestaría en el alivio y la satisfacción progresiva de la lucha por la existencia, en el aumento de necesidades y satisfacciones eróticas autónomas. El progreso técnico iría, en otras palabras, acompañado de una “des-sublimización” continua, que—muy lejos de retrotraer la humanidad a un escalon anárquico y primitivo—crearía una forma menos represiva y por supuesto más elevada de civilización.

Existe en la sociedad tecnológica progresiva de los occidentales “efectivamente una amplia des-sublimización” (comparada con anteriores momentos en el tiempo) en los usos y actitudes sexuales, en las relaciones sociales, en los accesos a la cultura (la cultura de masa es cultura superior des-sublimizada). La moral sexual se ha liberalizado en alto grado; aparte de esto se difunde la sexualidad como estímulo comercial, como puesto activo en el negocio, como símbolo de un nivel de vida. Pero, ¿significa este incremento de la des-sublimización la preponderancia de Eros—que conserva y eleva la vida—frente a su maléfico oponente? El concepto de la sexualidad en Freud puede dar una indicación acerca de la respuesta.

En el centro de este concepto está el conflicto entre sexualidad (como fuerza del Principio de Placer) y sociedad (como institución del Principio de Realidad): ésta es necesariamente represiva frente a las pretensiones sin compromiso de los instintos vitales primarios. Por su fuerza más íntima se “manifiesta” el eros contra el impulso condicionado por la masa, niega “la influencia de la masa”. (Véase página 159 y siguiente). En la des-sublimización comercial parece predominar hoy precisamente la tendencia contraria. El conflicto entre el Principio de Placer y el de Realidad es conducido mediante una liberalización controlada, que in-

---

<sup>5</sup> Efectivamente, según Freud, el eros trata de unir células vivas en unidades cada vez mayores, pero esta unión para el hombre aislado, solo, significaría más bien un reforzamiento o la trascendencia del Yo, que su reducción.

crementa la satisfacción por aquello que ofrece la sociedad. Pero en esta forma de liberación, la energía libidinal cambia su función social: en la medida en que la sexualidad está favorablemente sancionada y hasta alentada por la sociedad (naturalmente no "de modo oficial", pero sí por los usos y modos de actitud considerados como "normales"), pierde la cualidad que según Freud es su cualidad erótica esencial, o sea, el momento de liberación de lo social. En esta esfera había tomado carta de naturaleza la libertad subrepticia, la peligrosa autonomía del individuo bajo el Principio de Placer: las restricciones impuestas por la sociedad atestiguan la profundidad del conflicto entre el individuo y la sociedad, o sea, hasta qué punto estaba sojuzgada la libertad. (Hoy) con la integración de esta esfera en los ámbitos de negocio y diversión, la misma represión es desplazada: la sociedad no ha ampliado la libertad individual, sino sus maneras de controlar al individuo. Y este incremento de control social no se logra mediante el terror, sino mediante la productividad más o menos útil y la eficiencia del Aparato social.

Estamos ante un estadio de civilización altamente desarrollado, en el cual la sociedad atiende más que al individuo a sus necesidades, a la vez que amplía la libertad e igualdad, o dicho en otras palabras: en el cual, el Principio de Realidad se impone mediante una des-sublimización extensa, pero controlada. Bajo esta nueva forma histórica del Principio de Realidad, el progreso puede servir de vehículo de represión. La mejor y más amplia satisfacción es muy real y es—según Freud—*represiva* en la medida en que reduce, en la psique individual, las fuentes del Principio de Placer "Y" de la libertad: la resistencia del impulso y la resistencia espiritual contra el Principio de Realidad. También la resistencia espiritual será debilitada en sus raíces: la satisfacción "administrada" también rige en el ámbito de la cultura superior, de las necesidades y finalidades sublimizadas. Uno de los mecanismos esenciales de la Sociedad industrial avanzada es la difusión masiva del Arte, la Literatura, Música y Filosofía: pasan a ser parte del equipo

técnico, del trabajo doméstico y del mundo del trabajo cotidiano. En este proceso sufren una transformación decisiva: pierden su diferencia cualitativa con lo existente, con el Principio de Realidad establecido, aquella diferencia en la que se basó en un momento su función liberalizadora. Ahora, las imágenes e ideas mediante las cuales el arte, la literatura y la filosofía una vez trascendieron y acusaron a la realidad dada, son integradas en la sociedad, y la fuerza del Principio de Realidad es grandemente ampliada. Estas tendencias por sí solas confirmarían la hipótesis de Freud de que la represión aumenta con el progreso de la civilización, al ser compartidas sus ventajas materiales y culturales por una parte más grande de los hombres subordinados. Los usufructuarios están unidos de manera inextricable a las cada vez más abundantes agencias, que producen y distribuyen los bienes útiles, con lo cual amplían continuamente el gigantesco Aparato, el cual es necesario para defender a dichas agencias dentro y fuera de las fronteras nacionales; el pueblo se convierte en el objeto de la Administración. En tanto que la paz se mantiene, parece que se trata de una administración benevolente. Pero la satisfacción ampliada abarca también la satisfacción de la agresión y la aumenta; y la movilización concentrada de energías agresivas determina la política tanto en el interior como en el exterior. Los signos de peligro existen, están ahí. La relación entre el gobierno y los gobernados, la administración y sus subordinados se altera de modo importante, sin un cambio visible en las instituciones democráticas que están funcionando bien. La intervención del gobierno en los deseos y necesidades manifestados por el pueblo—esencial para toda democracia en funcionamiento—se convierte frecuentemente en una aceptación del extremismo reaccionario, de resentimientos e ignorancia o en un tolerar la crueldad. Así, la conservación de la democracia y de la civilización parece depender cada vez más de la disposición y capacidad del gobierno para oponer "resistencia" y detener los impulsos agresivos "desde abajo".

Resumiré las implicaciones políticas de la teoría de Freud:

1. Las alteraciones fundamentales en la sociedad industrial avanzada van acompañadas de alteraciones igualmente básicas en la estructura anímica primaria. En la sociedad considerada como un todo, el progreso técnico y la coexistencia global de sistemas sociales opuestos conducen a un anticuamiento del papel y de la autonomía del sujeto político y económico. El resultado es la conformación del Yo en las masas y mediante ellas, masas que dependen del caudillaje objetivo y objetivizado de la administración técnica y política. En la estructura anímica, este proceso es favorecido por la decadencia de la imagen del padre, por la escisión entre el "Ideal-del-Yo" y el Yo y por su transferencia a un ideal colectivo, así como por un modo de des-sublimación que intensifica el control social de la energía libidinal.

2. La reducción del Yo y la colectivización del "Ideal-del-Yo" significan una regresión a estadios primitivos de desarrollo, en los cuales la agresión acumulada tenía que "compensarse" por *transgresiones* periódicas. En el estadio actual esa transgresión socialmente sancionada parece estar sustituida por la normalizada aplicación social y política de energía agresiva en estado de disponibilidad permanente.

3. Pese a su plena justificación racional en el sentido de la técnica y de la política internacional, la activación de energía agresiva excedente libera fuerzas impulsivas que amenazan con socavar las instituciones políticas establecidas. La sanción de energías agresivas—necesaria a la capa dominadora—provoca un aumento de extremismo general en las masas, un brote de fuerzas irracionales, las cuales enfrentan a los dirigentes con la pretensión de querer ser satisfechas que esas fuerzas llevan consigo.

4. Las masas determinan incesantemente la política del caudillaje (del cual dependen), mientras tal caudillaje incrementa su poder al reaccionar y complacer a las masas que de él dependen. La formación y la movilización de las masas da lugar a una dominación autoritaria, en forma democrática. Es la conocida tendencia plebiscitaria; Freud ha

descubierto sus raíces condicionadas por el impulso en el "progresar" de la civilización.

5. Estas son tendencias regresivas. Las masas no son idénticas al "pueblo", sobre cuya racionalidad soberana debería erigirse la sociedad libre. Hoy día la posibilidad de la libertad depende en alto grado de la fuerza y disposición para oponerse a la opinión de la masa, para defender prácticas políticas impopulares, y para cambiar la dirección del progreso. El psicoanálisis no puede ofrecer alternativas políticas, pero sí puede contribuir a reinstaurar la autonomía y la racionalidad privada. La política de la sociedad de masas comienza en la propia casa con la reducción del Yo y su sumisión al ideal colectivo. La resistencia contra esta tendencia puede iniciarse igualmente en la propia casa: el psicoanálisis puede ayudar al paciente a vivir con una conciencia propia y un Ideal-del-Yo propio, lo cual puede significar: desafiando y oponiéndose a lo existente.

Así, el psicoanálisis saca su fuerza de su anticuamiento: de su insistencia en las necesidades individuales y las posibilidades que han sido rebasadas por el desarrollo político y social. Lo que está anticuado no tiene por qué ser falso. Si la sociedad industrial en progreso y su política han hecho posible que caduque el modelo freudiano del individuo y de sus relaciones con la sociedad, si han minado la fuerza del individuo para desvincularse de los-otros, para devenir y mantenerse como una mismidad, entonces los conceptos de Freud no evocan sólo un pasado que está tras de nosotros, sino también un futuro que nuevamente hemos de ganar. En su denuncia sin compromiso de lo que una sociedad represiva hace del hombre, en su predicción de que con el progreso de la civilización crecerá la culpa, y la muerte y la destrucción amenazarán de forma cada vez más efectiva los instintos vitales, Freud lanzó una acusación que no ha hecho sino cobrar mayor fuerza desde entonces: por las cámaras de gas y los campos de trabajo, por los métodos de tortura practicados en guerras colonialistas y en acciones policíacas, por la habilidad y precipitación del hombre en prepararse

para una "vida" bajo tierra. No es culpa del psicoanálisis si resulta incapaz de luchar contra este proceso. Tampoco puede incrementar su fuerza por el procedimiento de absorber las sucesivas modas como el zenbudismo, el existencialismo, etc. La verdad del psicoanálisis yace precisamente en que se mantenga fiel a sus hipótesis más desafiantes.

## INDUSTRIALIZACION Y CAPITALISMO EN LA OBRA DE MAX WEBER

La Industrialización y el Capitalismo en la obra de Max Weber se presentan como cuestionables en dos aspectos: como destino histórico del Occidente y como destino de la Alemania actual que fue creada por Bismarck. Como destino del Occidente, la industrialización y el capitalismo son las realizaciones decisivas de aquella racionalidad occidental, de la Idea de Razón que Max Weber persigue en sus manifestaciones abiertas y encubiertas, progresivas y represivas. Como destino de la Alemania moderna, para Max Weber, industrialización y capitalismo determinan la política del Reich: en primer lugar, la tarea histórica de la burguesía alemana en la transformación del Estado conservador-feudal, más tarde en la democratización, y por último en la lucha contra la revolución y el socialismo. Es esencialmente la idea de una concatenación fatal de industrialización, capitalismo y auto-conservación nacional, lo que motiva la lucha apasionada y—digámoslo francamente—hostil de Max Weber frente a los intentos socialistas de 1918. Según él, el socialismo contradice la idea de la razón occidental y la idea del Estado nacional, así pues el socialismo es un error histórico-universal si no un crimen asimismo histórico-universal. (Nos permitimos la pregunta: ¿Qué habría dicho Max Weber si hubiese visto que no es el Occidente, sino el Este quien desarrolla del modo más extremo la racionalidad occidental en nombre del Socialismo?) Sea lo que quiera

lo que el capitalismo pueda hacer del hombre, según Max Weber, ha de ser entendido por lo pronto y ante toda otra valoración como razón necesaria.

En el análisis del capitalismo industrial de Max Weber los motivos filosóficos, sociológico-históricos y políticos están, por principio, unidos entre sí. Su teoría de libertad intrínseca de los valores de la ciencia pronto se muestra como lo que es en la práctica: un intento de dejar libre a la ciencia de aceptar valoraciones que le son a ella impuestas desde fuera. Desde el *Discurso Inaugural de Freiburg* —que con una franqueza absoluta subordinó la economía nacional, libre de valores a las exigencias de la política nacional de Poder— esta función de la teoría de la ciencia, de Weber, está clara. El mismo la ha expresado más tarde con toda diafanidad (en el Congreso de la *Asociación para la política social*, 1909)<sup>1</sup>: “El motivo por el que insisto en toda ocasión, tan especial y señaladamente—con una cierta pedantería por mi parte—contra la interferencia de Lo-que-debe-ser (Sein-sollen) con lo-existente, no es porque subestime la cuestión del «debe» (Sollen), sino exactamente al contrario: porque no puedo tolerar que se convierta aquí en una «cuestión de productividad» técnico-económica y en objeto de discusión de una *especialidad* como es la economía nacional lo que en realidad son problemas de trascendencia mundial, de gran envergadura de ideas, en cierto sentido, problemas supremos que pueden conmover el alma de un hombre”.

Pero el “lo-que-debe-ser”—que así ha sido sacado de la ciencia (que es una mera especialidad)—está al mismo tiempo protegido de la ciencia y herméticamente defendido contra la crítica científica: el “valor de aquel ideal mismo nunca podrá ser educado” del material del trabajo científico<sup>2</sup>.

El análisis del capitalismo industrial de Max Weber demuestra precisamente que el concepto de la neutralidad—o

<sup>1</sup> *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, pág. 419.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pág. 402.

mejor, la debilidad—de la ciencia frente al *debe*, al Ideal, no puede mantenerse: la pura formación de conceptos filosófico-sociológicos libre de valores se convierte, en su propio progreso, en crítica de valores; y viceversa: los conceptos científicos puros, libres de valores, revelan la valoración subyacente en ellos, se convierten en una crítica de lo dado, a la luz de lo que lo dado hace de los hombres (y cosas). “Lo-que-debe-ser” se muestra en “lo-que-es”: el tenaz esfuerzo del concepto lo hace aparecer.

En *Economía y Sociedad*, la obra de Max Weber más libre de valores y en la que el método de las definiciones formales, clasificaciones y tipologías llega a lo orgiástico, el formalismo se convierte en penetración del contenido. Esta auténtica concretización es resultado de su gran dominio sobre un abundantísimo material, de su erudición hoy día inconcebible, de un saber que se puede permitir la abstracción porque es capaz de diferenciar lo esencial de lo accesorio, la realidad de la apariencia. La teoría formal alcanza con sus conceptos abstractos aquello por lo que se esfuerza en vano una sociología positivista, enemiga de teorías, pseudoempírica: la verdadera definición de la realidad. Así, el concepto del capitalismo industrial se hace concreto en la teoría formal de la *racionalidad* y de la *dominación*, los dos temas básicos de *Economía y Sociedad*.

Intentemos por lo pronto desentrañar la relación entre capitalismo, racionalismo y dominación en la obra de Max Weber. En su forma más general: la idea específicamente occidental de la razón se realiza en un sistema de cultura material e intelectual (economía, técnica, “modo de vida”, ciencia, arte) que halla su pleno desarrollo en el capitalismo industrial; y este sistema tiende a un tipo específico de dominación que se convierte en el destino del periodo actual: la burocracia total. La idea de la razón, como racionalidad occidental, es el concepto básico y trascendental; empezaremos por él.

Hay, según Max Weber, una racionalidad que solo en el occidente se ha hecho efectiva, que ha conformado el capi-

talismo (o por lo menos ha tomado parte en su conformación) y que ha decidido nuestro futuro inmediato: el intento de determinar las múltiples apariciones de esa racionalidad, constituye gran parte de la obra de Weber. El "Espíritu del capitalismo" descrito en el primer tomo de la *Sociología de la Religión* es uno de esos modos de aparición; ya en la introducción a esta obra se apunta programáticamente que la racionalidad que se manifiesta en palabras y hechos en el capitalismo, distingue radicalmente la forma occidental de industrialización de todas las otras formas de economía y técnica.

Enumeramos por lo pronto los elementos que caracterizan el concepto de razón en Weber: 1. Matematización progresiva de las experiencias y conocimientos que—partiendo de las ciencias de la naturaleza y sus éxitos arrolladores—trasciende a las demás ciencias y al "modo de vida" mismo (cuantificación universal); 2. Insistencia en la necesidad de experimentos y comprobaciones racionales en la organización de la ciencia, así como en el "modo de vida", y 3. el resultado decisivo de esta organización para Max Weber, a saber: la creación de una organización universal de funcionarios entrenada por expertos, que se convierte en "un círculo mágico del que nada ni nadie puede escapar jamás en toda nuestra existencia". Con esta última determinación se pasa de la razón teórica a la razón práctica, a la figura histórica de la razón. El concepto de razón en Max Weber implicaba desde un principio la consciencia de su historicidad específica, precisamente con—o por—su abstracción; veremos que dicha consciencia no se mantiene a lo largo del análisis de Weber y que abdica en un punto decisivo. En la sociología de Max Weber la racionalidad formal se transforma—sin censuras—en racionalidad *capitalista*; así aparece como la doma metódica del "impulso de adquisición" irracional y esta doma halla su expresión típica en la ascética intramundana".

---

<sup>3</sup> Nota preliminar al Tomo I de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1920), págs. 1 y sigs.

En tal "doma" la razón occidental se convierte en razón *económica* del capitalismo, en aspiración a lograr un beneficio constantemente renovado en la empresa capitalista, racional, permanente. La Racionalidad se convierte así en condición para la *rentabilidad*, la cual, por su parte, está orientada a un cálculo sistemático y metódico, al "cálculo del capital".

En el fondo de esta racionalidad reina la *abstracción* que —a la vez teórica y prácticamente, es decir, como obra de la organización científica y social— determina el período del capitalismo: mediante la reducción de calidad a cantidad. Como funcionalización universal (tal como se manifiesta económicamente en valor de trueque) se convierte en la precondition de la *capacidad de producción* calculable, en capacidad de producción *universal*, en cuanto que la funcionalización posibilita la dominación sobre todas las singularidades (reducidas a cantidades y a valores de trueque). La razón abstracta se hace concreta en la *dominación calculable y calculada* sobre la naturaleza y sobre el hombre. Así, la razón a que apunta Max Weber aparece como *razón técnica* producción y transformación de material (objetivo y humano) mediante el *aparato* metódico-científico, construido en orden a la capacidad de producción calculable, cuya racionalidad organiza y controla cosas y hombres, fábricas y burocracias funcionariales, trabajo y tiempo libre. Lo controla, ¿con qué fin? El concepto de razón de Weber hasta ahora ha sido definido "formalmente": como la abstracción cuantitativa de todas las singularidades, la abstracción que hace posible la capacidad de producción universalmente calculable del Aparato capitalista. Pero ahora aparecen los *límites de la razón formal*: ni el para-qué de la construcción tecno-científica ni la *materia* de la construcción (sujetos y objetos suyos) pueden ser deducidos del concepto de razón; de antemano "hacen estallar" el concepto formal de la razón "libre de valores". En la racionalidad capitalista, tal como la ana-

---

<sup>1</sup> Nota preliminar al Tomo I de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1920), págs., 4 y sig.

liza Max Weber, aparecen estos elementos—que están *dados* a la razón y que *materialmente* la constriñen—en dos hechos históricos:

1. El abastecimiento de los hombres—fin del hacer-económico—tiene lugar dentro del marco de las posibilidades de beneficio calculadas en la economía privada, es decir, en el marco de la *ganancia* del empresario o de la empresa individual;

2. La existencia de los hombres que han de ser abastecidos es consecuentemente dependiente de las posibilidades de *beneficio* de la empresa capitalista, dependencia que se encarna en forma extrema en el trabajo “libre” a disposición del empresario.

Estos hechos—en el sentido weberiano del concepto de razón formal—le han sido dados desde fuera, pero en tanto que hechos históricos limitan la validez general del concepto mismo. Según Max Weber, la racionalidad capitalista tiene el punto-clave de su realidad en la empresa privada; el empresario es una persona libre, auto-responsable de sus cálculos y su riesgo. Como tal, el empresario es *ciudadano*, y el modo de vida de su sociedad cívica o “burguesa” se manifiesta representativamente en la “ascética intramundana”.

¿Es esta concepción válida aún hoy día? ¿Sigue siendo la sociedad burguesa—en la cual vio Max Weber el exponente del desarrollo industrial—, sigue siendo aún el exponente de dicho desarrollo en el capitalismo-tardío? ¿Sigue siendo la racionalidad capitalista-tardía la razón originada en la “ascética intramundana”? Mi opinión es que la contestación a esta pregunta ha de resultar negativa. En la consumación de la racionalidad capitalista misma, las formas atribuidas a ella por Max Weber han sido desmontadas, superadas, y su destitución hace aparecer la razón de la industrialización a una luz muy diferente, a la luz de su irracionalidad. Para no citar más que un punto: la “ascética intrahumana” en el capitalismo-tardío ya no es una fuerza impelente, más bien se ha convertido en una serie de ataduras que sirven para la conservación y el mantenimiento del sis-

tema. Keynes la ha denunciado como tal, y en la "affluent society" se convierte en algo peligroso donde quiera que interfiere en el camino de la producción/y el consumo de mercancías superfluas. Claro está que también el capitalismo tardío está constituido sobre "un sacrificio": la lucha por la existencia y la explotación de la clase trabajadora tienen que continuar de modo cada vez más intenso, si por otro lado todavía debe ser posible la acumulación creciente: aquí la "planned obsolescence", la contra-razón metódica, se convierten en necesidad social. Esto ya no es el modo de vida de la sociedad burguesa como clase promotora de fuerzas productivas, esto más bien es el estigma de una destrucción productiva, bajo una administración total. Y el cálculo de capital de una rentabilidad y capacidad de producción matematizadas alcanza sus mayores triunfos en el cálculo del "derumbamiento", del riesgo de la propia destrucción frente a la destrucción del enemigo.

En el desarrollo de la racionalidad capitalista, la *irracionalidad* se convierte así en *razón*: razón como desarrollo frenético de la productividad, como conquista de la naturaleza, incremento de la riqueza de bienes (y su accesibilidad para una parte mayor de la población); pero irracional, porque la alta producción, el dominio de la naturaleza y la riqueza social se convierten en fuerzas destructivas, destructivas no sólo en sentido figurado—de liquidación de los llamados valores superiores—, sino en un sentido literal: la lucha por la existencia se agudiza, tanto dentro de los estados nacionales como internacionales, y la agresión acumulada se descarga en la legitimación de crueldades propias de la Edad Media (la tortura) y en la aniquilación de hombres, científicamente ejecutada. ¿Predijo Max Weber este desarrollo? La contestación es: no, si se subraya el verbo "decir". Pero está implícito en su conceptualización, y lo está tan profundamente, que aparece como algo inevitable, como definitivo y, por tanto, nuevamente como razonable (en un sentido negativo, peyorativo).

El concepto libre de valores de la racionalidad capitalista,

en la continuación del análisis de Weber, se convierte en un concepto crítico—crítico no sólo en el sentido de una crítica “puramente-científica” de la objetivización, sino en crítica “valorativa”, establecedora de fines.

Pero entonces la crítica se detiene, acepta lo supuestamente inevitable y se convierte en apologética; peor aún, se convierte en denuncia de otra alternativa posible: la de una racionalidad histórica cualitativamente diferente. Clarivamente, Max Weber mismo ha determinado los límites de su concepción; se ha definido a sí mismo como “burgués” y ha identificado su trabajo con la misión histórica de la sociedad burguesa; ha aceptado—en nombre de esta supuesta misión—la alianza de los estamentos más representativos de la sociedad alemana con los organizadores de la reacción y represión; ha recomendado para los oponentes políticos de la izquierda radical el manicomio, el jardín zoológico y el tiro de revólver; ha vociferado contra los intelectuales que han sacrificado su vida a la revolución<sup>5</sup>. Lo personal aquí nos sirve solamente para ilustrar lo conceptual: sirve para demostrar cómo el concepto mismo de razón—en su dimensión crítica—sigue en definitiva unido a su origen: la “razón” sigue siendo “razón-burguesa”; más aún, es sólo una parte de ella, a saber, razón capitalista-técnica. Intentemos ahora reconstruir el desarrollo interno del concepto weberiano de razón capitalista. El *Discurso inaugural de Freiburg* ve la industrialización totalmente como una relación de poder político: como Imperialismo. Sólo la gran industria en desarrollo puede garantizar la independencia de la nación en la batalla cada vez más dura de las competencias internacionales. La política imperial de fuerza requiere una industrialización intensiva y extensiva, y viceversa. La economía tiene que servir a la Razón de Estado, del Estado de Poder nacional, y trabajar con sus medios. Entre esos medios están la coloni-

---

<sup>5</sup> La documentación está excelentemente reunida y analizada en la obra de Wolfgang J. Mommsen *Max Weber und die deutsche Politik* (Tübingen, 1950).

zación y la fuerza militar, medios para la realización de los finés y valores extracientíficos, a los cuales ha de subordinarse la economía libre de valores. Como razón histórica, la Razón de Estado reclama el dominio de las clases que rigen la industrialización, y que pueden así levantar a la nación: el dominio de la burguesía. Es peligroso que (como en Alemania los "Junker") una "clase económicamente en descenso logre tener en sus manos el dominio"<sup>6</sup>. Así, bajo la presión de la valoración extra-científica y política, se convierte, en Max Weber, la ciencia económica en una crítica político-sociológica del Estado establecido por Bismarck. Y esta crítica predice el futuro de modo asombroso: la clase históricamente destinada—la burguesía—en Alemania no está "madura"; en su debilidad siente añoranza de un nuevo César que la libere de su tarea<sup>7</sup>.

La toma del poder por la clase burguesa: esto significaba por entonces la democratización del Estado, todavía preburgués. Pero la falta de madurez política de la burguesía alemana, ni puede realizar esta democratización, ni puede evitarla, y clama por un cesarismo; la democracia correspondiente a la industrialización capitalista amenaza con convertirse en una dictadura plebiscitaria; la razón burguesa evoca como en un conjuro el *carisma* irracional. Esta dialéctica de la democracia burguesa, de la razón burguesa, ha inquietado una y otra vez a Max Weber; en *Economía y sociedad* fue tratada con la mayor agudeza. Volveremos sobre el tema más adelante. Aquí aún queremos apuntar que Max Weber también ha previsto, más acertadamente que la mayoría de los socialistas de su tiempo, el desarrollo posterior de aquella otra clase que es exponente del capitalismo: el proletariado, y con ello repetía casi exactamente lo que ya había dicho Bismarck en el año 1865: "No... está en las masas el peligro", se dice en el *Discurso Inaugural*<sup>8</sup> (¡1895!);

---

<sup>6</sup> *Gesammelte politische Schriften* (Munich, 1921), págs. 20 y siguientes.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pág. 27.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pág. 29.

no serán los dominados quienes dificulten o hagan fracasar la política imperialista; son más bien “las clases dominantes y las que a ellas se incorporan”, las que representan tal amenaza, amenaza para las posibilidades de supervivencia de la nación en la lucha de la competencia internacional.

Busquemos ahora el concepto del capitalismo de Max Weber, allí donde ha sido (aparentemente) aislado de su relación concreta con la política de poder imperialista, y donde ha sido desarrollado en su pureza “científica, libre de valores”: en *Economía y Sociedad*. Aquí el capitalismo, como forma de “un adquirir racional-económico”, queda, por lo pronto, definido como “una forma especial del cálculo dinerario”: “El cálculo del capital es la estimación y control de posibilidades de adquisición y... se realiza mediante la comparación del total de la estimación en dinero (Geldschätzungsbetrag), por un lado, de la totalidad de las “mercancías a adquirir” (en dinero o en especie) inicialmente y, por otro lado, las mercancías que quedan al terminar cada operación unitaria de adquisición, o, en el caso de una empresa de adquisición permanente, de un período de cálculo, mediante el balance inicial o final del período”.

Hasta en su aterradora sintaxis se muestra el esfuerzo (se siente uno tentado de decir: esfuerzo provocativo) por definir de manera científicamente pura, por prescindir de todo lo humano e histórico: aquí se trata de negocios y *nada más*. Frente a esta actitud parece casi escandaloso subrayar en la página siguiente que: “el cálculo del capital en su figura *formal* y eminentemente racional supone, por tanto, *la lucha del hombre contra el hombre*”<sup>9</sup>. Lo que hace con el hombre el cálculo del capital resulta más claro en la definición abstracta que en su concretización; la inhumanidad está implicada ya en la racionalidad del balance inicial (o final).

La figura “formal y eminentemente racional” del cálculo del capital es aquella en la que el hombre y “sus fines” entran

---

<sup>9</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1922), pág. 48.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 49.

sólo como magnitudes variables en el cálculo de posibilidades de adquisición y beneficio. La matematización llega en esta racionalidad formal hasta el cálculo en que interviene como un factor más la *negación real de la vida*; como riesgo extremo de muerte por hambre, se convierte, en los que nada tienen, en un estímulo para la acción económica: “Estímulo decisivo para toda acción económica, bajo condiciones de tráfico comercial, es *normalmente...*, para los que nada tienen: a) la coacción del riesgo de una inanición total para sí mismo y deudos (hijos, esposa, eventualmente padres) de cuyo abastecimiento y provisión se encarga, típicamente, el individuo...”<sup>11</sup>. Una y otra vez Max Weber define la racionalidad *formal* frente a la *material*, en la cual el aprovisionamiento económico del hombre está considerado “desde el punto de vista de ciertos postulados valorativos (cualquiera que sea su clase)”<sup>12</sup>.

Así, pues, la racionalidad formal no sólo está en conflicto con valoraciones y finalidades “condicionadas por la tradición”, sino también con las de tipo revolucionario. Como ejemplo Max Weber menciona la antinomia entre la racionalidad formal por un lado, y, por otro, los esfuerzos por la división de poderes “(república electiva, soviético, gobierno de comités, de Convención, etc.)”<sup>13</sup>, es decir, los esfuerzos por cambiar radicalmente la figura del dominio existente.

Pero la racionalidad formal, tal como se manifiesta en la economía capitalista, ¿es en verdad tan “formal”? Veamos otra vez su definición: “como racionalidad formal de un hacer económico debe señalarse aquí la medida del *cálculo* que le resulta técnicamente posible y que realmente aplica. Formal-“racional” debe llamarse un hacer económico en la medida en la cual la «*previsión*» esencial a cada economía racional puede expresarse en consideraciones «*calculativas*»<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen, 1922), pág. 60 (destacado por el autor).

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 44.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 167.

<sup>14</sup> *Ibid.*, págs. 44, 45.

Según esta definición, evidentemente, una economía totalmente planificada, es decir, una economía no-capitalista en el sentido de la racionalidad formal, sería más racional que la economía capitalista, la cual, con el interés particular de la empresa privada y con la "libertad" (aun cuando esté reglamentada) del mercado, lleva implícito el límite de su "calculatividad". Si Max Weber considera tal economía planificada como un retroceso o hasta un imposible en la realidad, lo hace ante todo por una razón tecnológica: en la sociedad industrial moderna, la separación de los trabajadores respecto de los elementos de producción se ha convertido en una necesidad *técnica* que requiere el control y dirección individual-privada de dichos elementos de producción, es decir, el dominio de un empresario "personalmente responsable". El hecho histórico indiscutiblemente *material* de la empresa privado-capitalista se convierte así (en el sentido de Max Weber) en un elemento estructural *formal* del capitalismo y del hacer-económico *racional* mismo.

Pero la función racional social del dominio individual sobre la empresa, constituido por la separación de los trabajadores de los elementos de producción, va aún más lejos: para Max Weber, es lo que garantiza la *disciplina* de la empresa, técnica y económicamente necesaria, que entonces se convierte en modelo de *toda* disciplina requerida en la sociedad industrial moderna. Hasta el socialismo tiene su origen, según Max Weber, en la disciplina de la fábrica: "de esta situación vital, de esta disciplina de fábrica ha nacido el socialismo moderno"<sup>15</sup>. La "sumisión—en la economía privada— a la disciplina del trabajo" es así, por un lado, la Razón de una *jerarquía personal*, pero por el otro, el dominio racional de las cosas sobre el hombre; "esto significa: el medio por encima del fin (la cobertura de necesidades)". Max Weber cita con esas palabras una tesis del socialismo<sup>16</sup>; no la discute, pero cree que tampoco la sociedad socialista

---

<sup>15</sup> *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozial politik, op. cit.*, pág. 501 ("Der Sozialismus").

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 502.

cambiará nada en el hecho básico de la separación de los trabajadores de los elementos de producción, porque esa separación es simplemente la forma del progreso técnico, de la industrialización. También el socialismo acabará por someterse a su racionalidad, aun cuando, por otra parte, quiera mantenerse fiel a su propia promesa de la cobertura de necesidades y de la satisfacción de la lucha por la existencia. El dominio de las cosas sobre el hombre puede ser separado de su irracionalidad—según Max Weber—sólo mediante el dominio racional del hombre sobre el hombre. La pregunta, por tanto—también para el socialismo—, es: “¿Quién se hace cargo y toma el mando de esta economía?”<sup>17</sup>.

La industrialización queda así entendida como destino del mundo moderno, y la pregunta, tanto para la industrialización capitalista como la socialista, es: ¿Cuál es la forma más racional de dominio sobre la industrialización, y, por tanto, sobre la sociedad? (entendiendo siempre por “más racional” aquella racionalidad *formal* que sólo está determinada por el funcionar—“calculativo-y-calculable”, reglamentado, de su estructura, de sus propias relaciones). Pero esta racionalidad formal parece haberse ido alterando insensiblemente durante el desarrollo del concepto: al convertirse en una cuestión de dominio, ella misma—en virtud de su propia racionalidad interna—, se subordina a otra racionalidad, a saber, a la razón de dominio. Precisamente, en cuanto que esta racionalidad formal no trasciende más allá de sus propias relaciones, en cuanto que sólo tiene su propio sistema como norma del cálculo y del actuar—“calculativo”, está determinada “desde fuera” por algo *distinto* de ella misma; así la razón, según la propia definición de Max Weber, se hace “material”. No hay una relación que no sea *establecida* y, como establecida, dependiente; en la continuidad histórica (en la cual se da todo hacer-económico), es siempre la razón económica, la razón de dominio, la que determina el hacer-económico en tanto que histórico-social. El capitalismo, por muy inatema-

<sup>17</sup> *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozial politik, op. cit.*, pág. 511 (“Der Sozialismus”).

tizado y “científico” que sea, sigue siendo *dominio* tecnológico, matematizado, sobre hombres; y el socialismo, por muy científico y tecnológico que sea, es organización y construcción, o derrocamiento y supresión de un dominio.

El hecho de que en la obra de Max Weber el análisis formal del capitalismo se convierta en un análisis de las formas de dominio, no significa una quiebra en el concepto y en el método; la pureza misma parece impura, no porque Max Weber sea un sociólogo malo o inconsecuente, sino porque conoce su objeto: la verdad se convierte en crítica, en denuncia, y la denuncia, en función de la ciencia verdadera. Ya el *Discurso Inaugural* había subordinado provocativamente la ciencia de la Economía a la política, y este “tour de force” aparece a la luz de toda la obra de Weber como la lógica interna de su método: “Vuestra ciencia tiene que mantenerse «pura»; sólo así podréis permanecer fieles a la verdad. Pero esta verdad os obliga a reconocer aquello que determina «desde fuera» el objeto de vuestra ciencia; sobre esto no tenéis poder. Vuestro «estar libre de valores» es tan necesario como aparente: la neutralidad sólo es *real* cuando tiene poder para detener las usurpaciones; si no, se convierte en víctima y en auxiliar de todo poder que la quiera utilizar. La racionalidad formal del capitalismo tropezó con sus internos límites en dos ocasiones: al encontrarse ante el hecho de la *empresa privada*, de la existencia del «trabajador-libre», y ante el hecho de la separación del trabajador respecto de los elementos de producción del *trabajo-libre*.”

Estos dos hechos, para Max Weber, pertenecen a la racionalidad específica del capitalismo<sup>18</sup>; para él son necesidades tecnológicas. Como tales, fundamentan—en su opinión—el dominio como elemento integrante de una racionalidad capitalista e incluso económica, en la sociedad industrial moderna. Habrá, pues, que demostrar que el dominio es la forma moderna de racionalidad económica; Max Weber lo intenta en el análisis de la *burocracia*.

---

<sup>18</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., págs. 19-23.

El dominio burocrático es inseparable de la industrialización en desarrollo: transfiere la capacidad de producción, incrementada al máximo, de la empresa industrial, a la sociedad como totalidad. Es la forma de dominio formal-racional en virtud de su "precisión, constancia, disciplina, rigidez y seguridad, por tanto, «calculabilidad» para el dueño, así como para los interesados..."<sup>19</sup>; y es todo eso porque es "dominio mediante el Saber", es un saber especializado, verificable, "calculativo" y calculable. Realmente es el aparato quien aquí está rigiendo, pues el dominio sobre el aparato basado en el saber especializado, sólo es tal si está totalmente adaptado a sus requerimientos y posibilidades técnicas. Por ello el dominio del aparato "para el no-experto sólo es posible limitadamente: el consejero-experto con respecto al no-experto, como ministro, es a la larga siempre superior"<sup>20</sup>.

Max Weber insiste nuevamente en que todo "socialismo racional" tendrá que "admitir y que incrementar" la administración burocrática, porque es precisamente un dominio puramente *objetivo*, requerido por el objeto mismo, válido por igual en los más distintos fines e instituciones tanto políticas como culturales y morales. Y ese objeto mismo es el aparato dado, que se desarrolla en forma cada vez más productiva y más capaz de producir, cada vez más calculable de modo preciso.

La administración científico-especializada del aparato en tanto que dominio formal-racional: he ahí la objetivización de la razón—la objetivización *en tanto* que razón—, la apoteosis de la objetivización. Pero la apoteosis se convierte en su negación, *tiene* que convertirse en su negación. Pues el aparato, que dicta su propia administración objetiva, es el mismo instrumento, medio, y no puede haber un medio "en sí". Incluso el aparato más productivo, más objetivizado, es medio para unos fines externos. Por lo que se refiere al aparato económico del capitalismo: no basta asignar como

---

<sup>19</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.*, pág. 128.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 129.

fin la cobertura de necesidades. El concepto es demasiado general, demasiado abstracto en el mal sentido de la palabra. Pues, como Max Weber mismo lo vio, la cobertura de necesidades es más bien un co-producto y no un fin del hacer económico capitalista, un co-producto subordinado al beneficio.

Es necesario y “formal-racional”, mientras tengamos que habérmolas con hombres vivos como compradores (como productores son ya en parte innecesarios), pero ya ahora se vende mucho en almacenes (deshumanizada existencia bajo tierra). Ahora bien, si la administración burocrática del aparato capitalista sigue siendo, en toda su racionalidad, un medio—y, por tanto, algo «dependiente»—, entonces, en tanto que racionalidad tiene sus propios límites: la burocracia se somete a un poder extra y superburocrático, a un poder “ajeno a la empresa”. Y si la racionalidad está representada o personificada en la Administración y sólo en ella, entonces este poder normativo tiene que ser *irracional*. El concepto weberiano de razón desemboca en un *carisma* irracional.

De todos los conceptos de Weber, el del carisma es quizá el más cuestionable: ya el vocablo mismo parece indicar que todo dominio eficaz—supuestamente personal—confiere un carácter poco menos que religioso. El concepto mismo aquí no va a ser discutido; trataremos de él tan sólo en la medida en que pueda aclarar la dialéctica de la racionalidad e irracionalidad en la sociedad moderna. El dominio carismático aparece como estadio de un proceso de desarrollo de doble faz: por un lado, el carisma tiende a convertirse en un dominio de intereses, consolidado y con su organización burocrática; por otro, la organización burocrática misma se somete a un vértice de tipo carismático.

En el capítulo “Transformación del Carisma” describe Max Weber cómo el dominio puramente carismático tiende a convertirse en una “propiedad o posesión *permanente*”; en este proceso está sometido “a las condiciones de lo cotidiano y a las fuerzas que lo dominan, especialmente a los intereses

económicos”<sup>21</sup>. Lo que se inicia como carisma de un individuo y de su séquito personal se ultima o consume en los derechos y funciones adquiridos en el dominio de un aparato burocrático, convirtiéndose los carismáticamente dominados en “súbditos”, que pagan impuestos y cumplen obligaciones.

Pero esta Administración racional de masas y de cosas no puede pasarse sin ese vértice irracional carismático. La administración, precisamente en la medida en que es realmente racional, tendería a la anulación del dominio (administración de cosas); pero el aparato administrativo desde siempre ha sido constituido sobre el dominio, y dispuesto para su mantenimiento y refuerzo. A la democratización requerida por la administración racional corresponde así, paralelamente, una restricción y una manipulación de la democratización. El dominio como privilegio de intereses particulares, por un lado, y, por otro, la auto-determinación, como expresión del interés general, han de ser forzosamente aunados. El ejemplo clásico de solución violenta y, al mismo tiempo, formal-racional de la contradicción (es decir, técnica y capaz), es la democracia plebiscitaria<sup>22</sup>, en la cual las masas, periódicamente, destituyen a sus caudillos y determinan su política, bajo condiciones previamente dadas y muy bien controladas por esos caudillos. Así, para Max Weber, el mismo derecho de elección no es sólo resultado del dominio, sino también instrumento de ese dominio en el período de su realización técnica. La democracia plebiscitaria es la manifestación política de la irracionalidad convertida en razón.

¿De qué modo se manifiesta esta dialéctica de la razón (entiéndase de la razón *formal*) en el desarrollo del capitalismo? Su fuerza prosaica se opone a la idea del carisma, y Max Weber es muy remiso en aplicar este término a la sociedad industrial actual, aunque su actitud y hasta su lenguaje durante la guerra y contra la revolución muchas veces está muy cerca de la decadencia carismática. Pero la cosa está expuesta en Max Weber con toda claridad: la razón formal

<sup>21</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., pág. 762.

<sup>22</sup> *Ibid.*, págs. 156 y sig., 174, 763 y sigs.

del aparato administrativo técnicamente perfecto está subordinada a lo irracional. El análisis de Max Weber de la burocracia rompe el oscurecimiento ideológico; con mucho adelanto respecto a su tiempo demuestra el carácter ficticio, aparente, de la moderna democracia de masas con su supuesta igualación y asimilación de los contrastes de clase. La administración burocrática del capitalismo industrial es, efectivamente, una "nivelación", pero "lo decisivo aquí es más bien la exclusiva nivelación del grupo dominado frente al grupo dominante burocráticamente estructurado, y que puede muy bien tener una posición—fáctica, desde luego, pero muchas veces también formal—totalmente autocrática"<sup>23</sup>. Una y otra vez insiste Max Weber en que el aparato de administración técnicamente perfecto, *precisamente por su racionalidad formal*, es un "instrumento de poder de primerísimo orden" para "el que dispone del aparato burocrático". "La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento constante y correcto de la organización privado-capitalista—cada vez más burocratizada—se acrecienta continuamente, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por ello, cada vez más utópica"<sup>24</sup>. El depender totalmente del funcionamiento de un aparato omnipresente se convierte en la "base de todo orden", de suerte que el aparato mismo ya no es puesto en tela de juicio. La "actitud de adaptación inculcada para someterse obedientemente a aquel orden" se convierte en el "cemento" de la sumisión, la cual ya no es consciente, porque el orden al que hay que someterse es terriblemente racional, es ese mundo de las mercancías y servicios, tan hábilmente administrado y calculado, que ya no es comprensible ni abarcable para el individuo aislado. Max Weber no ha vivido para presenciar cómo el capitalismo desarrollado, hasta en la capacidad de su razón, hace de la destrucción sistemática de su trabajo el manantial de una mayor y mejor prosperidad, cómo incluso la demencia declarada se convierte en

---

<sup>23</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., pág. 667.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pág. 669.

base no sólo de la continuidad y la subsistencia, sino de una vida más agradable. No ha presenciado en vida la "affluent society" que, ante una miseria inhumana y unas crueldades metódicas, derrocha fuera de sus fronteras sus increíbles fuerzas técnicas, materiales e intelectuales, malgastándolas en una movilización permanente. Ya antes del despliegue del poder de esta razón, Max Weber apuntó el peligro que había en que el racional aparato burocrático administrativo, en virtud precisamente de su racionalidad, se someta al dominio de un "vértice" ajeno a él.

Por lo pronto, en el marco de conceptos de Weber resulta casi natural que la administración de la sociedad industrial necesite un caudillaie que se halle en plano superior y fuera de ella: "Toda administración necesita un dominio, pues para acaudillarla, para dirigirla, siempre habrá habido que entregar algún poder de mando en manos de alguien"<sup>25</sup>. El empresario capitalista es, "en sentido material", tan poco funcionario-especializado como el monarca en el vértice del reino. De él no se exigen cualidades especializadas: "El dominio burocrático, inevitablemente, tiene en su vértice un elemento por lo menos que no es puramente burocrático"<sup>26</sup>. "Inevitablemente", porque la racionalidad libre-de-valores de la administración es dependiente de algo que determina los valores y finalidades desde fuera. En el *Discurso Inaugural*, Max Weber había definido la política de poder del Estado nacional como aquello que establece los valores y los fines de la economía; con lo cual el capitalismo era definido como *imperialismo*.

En *Economía y Sociedad* menciona algunos rasgos característicos de la economía imperialista reuniéndolos bajo el concepto de "capitalismo políticamente orientado". Y dice: "Está claro que aquellos acontecimientos políticamente orientados, que ofrecen estas posibilidades (políticas) de adquisición, son económicamente irracionales—económicamente, es

---

<sup>25</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., pág. 607.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 127.

decir, desde el punto de vista de la orientación a las posibilidades del mercado (...)”<sup>27</sup>. Como irracionales, pueden ser sustituidas por otros. El dominio sobre la economía capitalista no sólo no requiere ninguna cualificación especializada, sino que es en alto grado fungible.

El capitalismo, con toda su racionalidad (o precisamente por esa su racionalidad específica) termina así en un vértice irracional, “accidental”, no sólo en la economía, sino también en el dominio sobre la administración burocrática misma, en la Administración estatal. (Es difícil no recordar ahora la *Filosofía del Derecho*, de Hegel, donde el Estado de la sociedad burguesa, el Estado de Razón, culmina en la persona “accidental” del monarca designado por la contingencia del nacimiento: en Hegel, como en Weber, el análisis de la razón burguesa pone de manifiesto sus límites: se niega a sí misma en su consumación.)

Dirijamos ahora una mirada retrospectiva a los estadios de la formación del concepto (y a la cosa misma). El capitalismo occidental se origina bajo las concretas condiciones sociales, políticas y económicas del final de la Edad Media y de la Reforma; su “espíritu” se va elaborando en aquella racionalidad formal que transparece en los procedimientos y en la actitud, tanto psicológica como económica, de quienes iban acuñando el proceso del capital (¡pero no sus objetos!). Bajo esa razón formal se consuma la industrialización: progreso técnico y cobertura progresiva de necesidades; “da igual de qué necesidad”. Hemos visto que esta racionalidad formal se desarrolla sobre el fondo de dos hechos históricos muy *materiales* que se mantienen y conservan en su progreso y, según Max Weber, son *condiciones* para el capitalismo, a saber: 1) la empresa privada, y 2) el “trabajo libre”, la existencia de una clase que “económicamente”, “bajo la opresión del látigo del hambre”, se ve obligada a vender sus servicios<sup>28</sup>. Estas condiciones materiales entran en la razón

---

<sup>27</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft. op. cit.*, pág. 96.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 240.

formal en calidad de fuerzas de producción; el capitalismo se expande en la lucha de competencia entre fuerzas desiguales (pero formalmente libres): lucha por la existencia, de personas, de Estados nacionales, de alianzas internacionales. En el estado actual (actual para Max Weber), el capitalismo señala los fines en la política de poder nacional: el capitalismo es imperialismo. Pero en su administración interna sigue siendo dominio formal-racional-burocrático. Administra el dominio de las cosas sobre el hombre: técnica racional “libre de valores” significa separación del hombre de los elementos de producción, subordinación a la capacidad de producción y necesidad técnicas, en el marco de la economía privada de adquisición. La máquina manda, pero “la máquina sin vida es un espíritu seco. Y precisamente el ser así le da el poder de oprimir a los hombres en su propio servicio...”<sup>29</sup>. Pero por ser “espíritu seco” también es dominio del hombre sobre el hombre; y así, *esta* razón técnica vuelve a producir la esclavización. La sumisión a la técnica se convierte en sumisión a la dominación, sin más; la racionalidad formal-técnica se convierte en racionalidad material-política (¿o es lo contrario, ya que la razón técnica era desde el principio dominio de la empresa privada sobre el trabajo “libre”?). Bajo la opresión de la razón se consume el destino, como lo había predicho genialmente Max Weber: “A una con la máquina sin vida (la organización burocrática) está realizando la labor de construir la morada de la esclavitud del futuro en la cual quizá un día han de verse los hombres—como los fellaghas en el Estado egipcio antiguo—obligados a someterse, impotentes, a la opresión, cuando una administración puramente técnica y buena, es decir, racional, una administración y provisión de funcionarios llegue a ser para ellos el último y único valor, el valor que debe decidir sobre el tipo de dirección que ha de darse a sus asuntos”<sup>30</sup>.

Pero precisamente aquí en este punto extremo, donde el

---

<sup>29</sup> *Gesammelte politische Schriften, op. cit.*, pág. 151.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pág. 151.

análisis de Max Weber se convierte en auto-crítica, se muestra hasta qué punto es, a su vez, tributario de aquella otra identificación: la de razón técnica y razón burgués-capitalista. Esa perspectiva no le permite ver a Max Weber que no es la razón "pura", formal, técnica, sino la razón de dominio, la que vuelve a instaurar la morada de la esclavitud y que la *consumación* de la razón técnica puede convertirse en instrumento de la *liberación* del hombre. Dicho de otro modo: el análisis del capitalismo de Max Weber no era lo bastante "libre de valores", puesto que incluía en las definiciones "puras" de la racionalidad formal las valoraciones específicas del capitalismo. Así fue desarrollándose la contradicción entre racionalidad formal y material, cuyo envés es la neutralidad de la razón técnica frente a todas las valoraciones materiales ajenas a ella. Esta neutralidad, a su vez, permitió a Max Weber admitir el interés (*objetivizado*) de la nación y su poder político como los valores que determinan la razón técnica.

El concepto de la razón técnica es quizá en sí mismo ideología. No ya su empleo, sino la técnica misma, es dominio (sobre la naturaleza y sobre el hombre), dominio metódico, científico, calculado y calculativo. Ciertos intereses y finalidades del dominio no le han sido "añadidos" a la técnica desde fuera, sino que son ya ingredientes de la construcción del aparato técnico mismo: la técnica es siempre un proyecto histórico-social: en ella se proyecta lo que piensan hacer del hombre y de las cosas, una sociedad y los intereses que en ella imperan. Esa "finalidad" del dominio es "material", y como tal pertenece a la forma misma de la razón técnica.

Max Weber ha hecho abstracción de esta materia social irrecusable. Hemos subrayado el derecho de esta abstracción en el análisis de la razón capitalista: la abstracción se convierte en la *crítica* de esta razón al demostrar hasta qué punto la racionalidad capitalista misma hace abstracción del hombre, es "indiferente" a sus necesidades y en esa su indiferencia se hace cada vez más productiva y de mayor rendimiento, cada vez más calculadora y más metódica, construyendo

así "la morada de la esclavitud", instalándola (por cierto, con todo lujo) y generalizándola. Hasta ese punto está saturada la abstracción de Max Weber de su material: dicta la sentencia racional sobre la sociedad racional de trueque. Pero ésta tiende en su desarrollo a anular sus propios supuestos materiales; el empresario privado ya no es el sujeto auto-responsable de la racionalidad económica, y el "trabajo libre" ya no es la esclavitud conseguida por la amenaza del "látigo del hambre". La sociedad de trueque—en la que todo transcurre tan racional y libremente—cae bajo el dominio de monopolios económicos y políticos. El mercado y sus libertades—cuyo carácter ideológico ha sido destacado muchas veces por Max Weber—están sometidos a una tremenda regulación en la cual el interés general queda determinado, acunado, por los intereses particulares dominantes. En un sentido negativo, se anula así la objetivización. La separación de los elementos de producción en la que Max Weber ha visto con razón una necesidad técnica, se convierte en sumisión de la totalidad bajo sus "managers" calculantes. La racionalidad formal del capitalismo celebra su triunfo en los *electronic computers* que lo calculan todo, indiferentes a la finalidad, que se emplean como instrumentos poderosos de una política omnimanipuladora, y que calculan con probabilidad máxima las posibilidades de ganancia y pérdida, incluida la posibilidad de aniquilación de la totalidad, con el consentimiento de una población sumisa e igualmente calculada. La democracia de la masa se hace plebiscitaria, también en economía y en ciencia: las masas eligen ellas mismas sus caudillos en sus "moradas de esclavitud".

Pero si la razón técnica se revela de esta forma como razón política, es porque desde el principio era *esta* razón técnica y *esta* razón política: la limitada por el interés preciso del dominio. Como razón política la razón técnica es histórica. Si la separación de los elementos de producción es una necesidad técnica, la esclavitud por ella determinada *no* lo es. Por sus propios logros y progresos (por su mecanización productiva y calculable), esa separación encierra la posibili-

dad de una racionalidad cualitativamente diferente, en la cual la separación de los elementos de producción se convierte en separación del hombre de un trabajo socialmente necesario, pero que al hombre le rompe y quebranta.

En el estadio de la producción automática, administrada por los hombres así liberados, el fin formal y el fin material ya no tendrían por qué constituir una "antinomía", ni la razón formal se impondría "indiferentemente" bajo y sobre los hombres. Pues como "espíritu seco", la maquinaria *no es neutral*; razón técnica es la razón social que en cada momento domina; puede ser alterada en su estructura misma. Como razón técnica, sólo se puede hacer de ella una técnica de la liberación.

Max Weber no ha visto esta posibilidad intrínseca de la técnica misma. Orgulloso del burgués que llevaba dentro, estaba fascinado por la misión histórica de la burguesía: ser el exponente y el soporte de la civilización y de la cultura. Ha vinculado su propia razón a la razón de la burguesía, cuya decadencia, en la sociedad de masas del alto capitalismo, no alcanzó a presenciar. Pero en su análisis de la tendencia hacia la democracia plebiscitaria de masas y hacia la sumisión de la burocracia racional bajo caudillajes irracionales, se halla implícita toda una visión del futuro: hasta en su limitación es patente la superioridad de su sociología sobre toda pseudo-concreción sin una teoría propia.

## ETICA Y REVOLUCION

Quisiera debatir aquí la relación entre Etica y Revolución, utilizando como guía la siguiente pregunta: ¿Se puede justificar una revolución como buena, conveniente y oportuna, quizá incluso necesaria, no sólo en sentido político (como útil a ciertos intereses), sino también en sentido ético; es decir, justificarla pensando en el hombre en cuanto tal, en el potencial del hombre dentro de una situación histórica dada? Esto significa que cuando conceptos éticos tales como "legítimo" o "bueno" son aplicados a movimientos políticos y sociales, se está infiriendo hipotéticamente que la valoración de tales movimientos (en un sentido que habrá que definir) es más que subjetiva, más que un asunto de albedrío o voluntad. Según esta hipótesis, "legítimo" y "bueno" significarían que algo sirve para establecer, promover y aumentar la libertad y la dicha del hombre en una comunidad, cualquiera que sea la forma de gobierno. Esta definición provisional une el bien individual y el general, el bien privado y el público. Intenta re-instaurar una idea básica de la filosofía política clásica, que demasiadas veces ha sido subordinada y oprimida: la idea de que la finalidad del gobierno no es sólo la libertad más amplia posible, sino también la dicha mayor del hombre; es decir, una vida sin miedo ni miseria, una vida de paz.

Aquí tropezamos con la primera pregunta atormentadora:

¿Quién ha de determinar el interés general de una comunidad y, con ello, la envergadura y los límites de la libertad y dicha individual, y los sacrificios impuestos a esas libertad y dicha individuales, en nombre e interés de la comunidad? ¿Quién lo puede decidir y con qué derecho? Pues cuando el bien general y el individual no coinciden sin más, se *hace* que éste concida con aquél. Al formular esta pregunta, nos colocamos frente a un problema tan serio como complicado: admitamos que la libertad no es sólo un asunto individual y privado, sino que más bien está determinada por la sociedad, por el Estado en que vivimos; pero ¿y la dicha? ¿Es la dicha de un individuo un asunto privado, o está al mismo tiempo sometida—de manera categórica—a limitaciones e incluso a determinaciones, impuestas por la comunidad? La posición extrema de que la dicha es y ha de seguir siendo individual y asunto del individuo mismo, no puede mantenerse a poco que pensemos en ella. Es seguro que existen formas y modos de dicha individual que no pueden ser tolerados en todo tipo de comunidad. Es perfectamente posible—y de hecho sabemos que fue así—que muchas veces los hombres que actuaban como los verdugos de mayor categoría en los campos de concentración hitlerianos hallaban su dicha en ejercer esta actividad. Este es uno de los muchos casos de dicha individual en los que podemos decir sin vacilar que el individuo solo no puede ser, y seguir siendo, el juez de su dicha. Necesitamos un tribunal que esté autorizado (de hecho o moralmente) o “definir” la dicha individual.

Tras estas aclaraciones provisionales quisiera decir ahora lo que yo entiendo por revolución. Por revolución entiendo yo el derrocamiento de un gobierno y de una constitución legalmente establecidos, por una clase social o un movimiento cuyo fin es cambiar la estructura social y la estructura política. Esta definición excluye todos los golpes de Estado militares, revoluciones de palacio y contra-revoluciones “preventivas” (como el fascismo y el nacionalsocialismo), porque no cambian la estructura social básica. Si definimos la revolución de esta manera, podemos dar un paso más y decir que

este tipo de alteración radical y cualitativa, incluye la violencia. Las revoluciones pacíficas (si es que pueda haber tal cosa) no plantean problemas. Por eso podemos volver a formular la cuestión de que hemos arrancado, preguntando: ¿Se puede justificar el empleo de la violencia revolucionaria como medio para el establecimiento y la promoción de libertad y dicha humanas? La pregunta implica un supuesto muy importante, a saber, que existan criterios racionales para determinar las posibilidades de libertad y dicha humana, a disposición de una comunidad y en una situación histórica específica. Si no existieran tales criterios racionales sería imposible estimar un movimiento político según sus posibilidades de alcanzar una dimensión mayor o un grado superior de libertad y dicha, dentro de una sociedad.

Pero si se postula que efectivamente hay disponibles medidas y criterios racionales para juzgar de las posibilidades humanas de libertad y de dicha, entonces habrá que admitir que las unidades de medida éticas y morales son históricas. Si no lo fueran, quedarían como abstracciones sin significación. En relación a nuestra pregunta quiere esto decir que un movimiento revolucionario, para poder recabar derechos éticos y morales, tiene que ser capaz de aportar motivos racionales que hagan comprender sus posibilidades reales de ofrecer libertad y dicha humana. Y tiene que ser capaz de hacer ver fundadamente que sus medios son adecuados y oportunos para lograr este fin. Sólo si se sitúa el problema dentro de esta relación histórica será accesible a una discusión racional. De no ser así sólo quedan dos posiciones, que son: censurar o aplaudir *a priori* toda revolución y violencia revolucionaria. Ambas posiciones, tanto la negativa como la afirmativa, van contra los hechos históricos. Por ejemplo, carece de sentido decir que la sociedad moderna *hubiera podido* nacer sin las revoluciones inglesa, americana y francesa. Igualmente absurdo es decir que toda violencia revolucionaria ha tenido la misma función y las mismas consecuencias sociales. La violencia de las guerras civiles en la Inglaterra del siglo XVII, la violencia de la primera Revolu-

ción francesa, ciertamente tuvieron efectos y consecuencias muy distintos de los de la Revolución bolchevique y muy diferentes de la violencia contra-revolucionaria que fue ejercida por los regímenes nacionalsocialista y fascista. Aún más, la posición de censura o el aplauso "a priori" de la violencia social o política irían a parar finalmente a la sanción de todo cambio conseguido de esta manera, por igual si apuntase en una dirección progresiva que si lo hiciera en una regresiva, en una dirección liberadora o en otra esclavizadora.

Una mirada rápida al desarrollo histórico puede simplificar la discusión de nuestro problema. En la filosofía política antigua no se consideraban las revoluciones como un desgarrón en la continuidad histórica. Platón, como Aristóteles, creían que las revoluciones estaban incorporadas a la dinámica interna de la política, que pertenecían al ciclo histórico y al mismo tiempo natural, de nacimiento, crecimiento y decadencia de las formas políticas. En la filosofía medieval y principios de la moderna, la idea de un orden natural, de origen divino, o bien negaba hasta la mera posibilidad de una resistencia frente al gobierno existente, o bien convertía la resistencia contra la tiranía no sólo en un derecho, sino en un deber moral y hasta en una obligación. Después, en el siglo XVI y XVII, el derecho, prácticamente ilimitado, a oponerse a un gobierno fue normalmente requerido por los protestantes contra los regímenes católicos y por los católicos contra los regímenes protestantes. Una reacción muy característica ante estas teorías se puede apreciar en la actitud frente a la revolución que encontramos en personajes tan distintos como Hobbes y Descartes, que decían que todo cambio conduce a lo peor. "Dejad las instituciones sociales y políticas existentes tal como están; por malas que sean, el riesgo que se corre al derribarlas es demasiado grande." Descartes, el gran revolucionario en el pensamiento, resulta extremadamente conservador respecto a las "grandes corporaciones públicas". A ellas no debe extenderse la duda; han de permanecer intactas. Al mismo tiempo, los filósofos tienden a aplaudir una revolución una vez que ha sido acompañada

por el éxito. Esta actitud está presente en el caso de Kant, que ciertamente no es ningún modelo de oportunismo y adaptación, y que negó el derecho a oponerse y condenó la rebelión contra el gobierno existente, pero que añadió que, si una vez una revolución ha transcurrido eficazmente y ha establecido un nuevo gobierno legal, el hombre debe obediencia al nuevo gobierno revolucionario igual que antes la debía al gobierno que fue derribado por éste.

De otro lado, la teoría y prácticas políticas reconocen situaciones históricas en las cuales la violencia se convierte en el elemento esencial y necesario del progreso. Este concepto está vivo en la teoría y práctica políticas de la democracia totalitaria. Robespierre pide el “despotismo de la libertad” contra el despotismo de la tiranía: en la lucha por la libertad, en interés de la totalidad contra intereses particulares de opresión, el terror puede convertirse en una necesidad y obligación. Aquí la violencia—violencia revolucionaria—aparece no sólo como medio político, sino como obligación moral. El terror es definido como *contra-violencia*: sólo es “legítimo” como defensa contra los opresores y sólo durante el tiempo necesario para que hayan sido vencidos. De modo parecido, el concepto de Marx de la dictadura proletaria es el de una dictadura pasajera que se anulará a sí misma porque debe durar sólo mientras el poder de la clase dominante anterior dificulte el establecimiento y organización de la sociedad socialista; una vez lograda la derrota debe detenerse el mecanismo de la represión. También aquí se define la violencia revolucionaria como *contra-violencia*. La teoría de Marx supone que las clases dominantes antiguas nunca abandonarían voluntariamente su situación, que serían los primeros en emplear la violencia contra la revolución y que la violencia revolucionaria no es sino la defensa contra la violencia *contra-revolucionaria*.

La teoría de una dictadura educativa, temporal, incluye la idea paradójica de que al hombre “hay que obligarle a ser libre”. La filosofía política siempre ha reconocido la función moral de la coerción (la violencia coercitiva de la ley

que está por encima del soberano o se identifica con él), pero Rousseau nos da una nueva justificación radical. La fuerza se hace necesaria por causa de las condiciones inmorales y represivas bajo las cuales viven los hombres. La idea básica es ésta: ¿Cómo pueden los esclavos, que ni siquiera saben que lo son, liberarse? ¿Cómo pueden liberarse por su propia fuerza y capacidades? ¿Cómo pueden lograr una liberación espontánea? Hay que guiarles y enseñarles a ser libres, y esto tanto más cuanto mayor es la fuerza empleada por la sociedad en la que viven—a través de todos los medios disponibles— para modelar y pre-conformar su consciencia, inmunizándoles contra posibles alternativas. Esta idea de una dictadura educativa, preparatoria, hoy se ha convertido en una componente interna de la revolución y de la justificación de la represión revolucionaria. Las dictaduras que empezaron con carácter de revolucionarias y que después se perpetuaron, afirman ser—por su entidad y toda su estructura— una transición y una preparación para un escalón superior en el cual pueden ser suprimidas en virtud de sus propios progresos.

El argumento principal contra el concepto de la dictadura temporal se condensa normalmente en la pregunta: ¿Quién educa a los educadores? ¿Con qué derecho hablan aquellos que ejercen la dictadura actual, en nombre de la libertad y de la dicha como estados generales? Este argumento por sí no es suficiente, porque también, aunque en menor medida, se aplica a sociedades no-autoritarias, donde las clases superiores que deciden y realizan la política no son controladas desde abajo de manera continua y efectiva. Pero incluso si admitimos que la mayoría de los hombres aun hoy no son libres, y que su liberación no puede efectuarse espontáneamente, queda en pie la pregunta de si los medios dictatoriales son suficientes para lograr este fin, es decir, la liberación. En otras palabras, el problema de la dictadura temporal no se puede separar de la cuestión de si puede haber algo así como una justificación moral de la represión y violen-

cia en una revolución. Trataré ahora brevemente esta cuestión.

Las revoluciones históricas fueron generalmente aplaudidas y lanzadas en nombre de la libertad, o, más bien, en nombre de más libertad para una parte mayor de la población. Por lo pronto tenemos que examinar ésta afirmación sobre un fondo rigurosamente empírico. La libertad humana no es un estado estático y nunca ha sido tal, sino que es un proceso histórico que incluye la alteración radical y hasta la negación del modo de vida establecido. La forma y el contenido de la libertad cambian con cada nuevo estadio de desarrollo de la civilización, que consiste en el ejercicio del poder creciente sobre el hombre y sobre la naturaleza, por el hombre. En ambos casos, ejercicio de poder significa dominio, control; el control más eficaz de la naturaleza tiene como consecuencia un control más efectivo sobre el hombre. Es obvio que no son comparables en modo alguno las posibilidades de libertad y dicha humana en la sociedad industrial avanzada con las que existían—si bien sólo teóricamente—en estadios anteriores de la historia. Tenemos, pues, que habérmolas, por lo que hace a la forma, dimensión, grado y contenido de la libertad humana, con condiciones rigurosamente históricas y cambiantes. En comparación a las posibilidades reales de la libertad, vivimos continuamente en un estado de relativa esclavitud. El gran abismo entre la posibilidad real y la actualidad, entre lo racional y lo real, no ha sido nunca colmado. Libertad siempre supone liberalización, o transición de un escalón de libertad y no-libertad dado, a uno posible. Con el progreso de la técnica, el último escalón es *potencialmente* (¡pero en modo alguno en la realidad!) un escalón *superior*, cuantitativa y cualitativamente. Pero si esto es así, si la libertad siempre supone una liberación de condiciones de esclavitud y represión, entonces quiere decirse que esta liberación siempre quebranta las instituciones e intereses sacralizados, establecidos, y que finalmente los socava. En la historia nunca éstos han cedido voluntariamente. Consecuentemente, y en la medida en que la libertad es

un proceso de liberación, una transición de formas de libertad inferiores y limitadas, a otras superiores, dicho proceso quebranta el estado existente y legítimo. Y precisamente por esa razón, la opresión y violencia revolucionarias han sido justificadas como altamente eficaces, en tanto que contra-violencia, es decir, que violencia necesaria para asegurar formas superiores de la libertad contra la resistencia de las antiguas formas establecidas.

La ética de la revolución atestigua así la colisión y el conflicto entre dos derechos históricos: de un lado, el derecho de lo existente, la comunidad establecida de la que depende la vida y quizá también la dicha de los individuos; de otro lado, el derecho de lo que puede ser y quizá debería ser porque puede hacer disminuir el dolor, la miseria y la injusticia, suponiendo que esto pueda ser considerado como una posibilidad real. Tal argumento tiene que apoyarse en criterios racionales; podemos añadir ahora: éstos han de ser cri- terios históricos. Como tales, conducen a un "cálculo histórico", es decir, a un cálculo de las posibilidades de una sociedad futura, frente a las posibilidades de la existente, respecto al progreso humano, es decir, que el progreso técnico y material ha de emplearse de tal modo que amplíe la libertad y dicha individuales. Ahora bien, si tal cálculo histórico quiere tener una base racional ha de considerar los sacrificios que se exigen a las generaciones vivientes, en nombre de la sociedad establecida, todos aquellos sacrificios de ley y orden que cuesta la defensa de esta sociedad en paz y en guerras, en la lucha por la existencia individual y nacional. El cálculo habría de considerar, además, los recursos espirituales y materiales a disposición de la sociedad, como, asimismo, el modo en que son realmente utilizados en relación con su capacidad total de satisfacer necesidades vitales humanas y de apaciguar la lucha por la existencia. Por otro lado, el cálculo histórico habría de mostrar las posibilidades del movimiento revolucionario para mejorar las condiciones reinantes; o sea, mostrar que el fin revolucionario, o su programa, tiene fuerza técnica, material e intelectual, para poder disminuir

los posibles fallos y el número de víctimas. Ya ante la mera pregunta acerca de la posibilidad de tal cálculo (que, según creo, existe) se revela su carácter inhumano, cuantificador. Pero su inhumanidad es la de la historia misma, procede de su base empírica, racional. Ninguna hipocresía debiera desfigurar de antemano la comprobación. Este cálculo brutal tampoco es en manera alguna una abstracción intelectual, vacía; de hecho, la historia en sus puntos de inflexión decisivos ha sido un experimento calculado.

La ética de la revolución, si existe tal cosa, se encontrará por lo tanto en consonancia no con los factores absolutos, sino con los históricos. No se invalidan aquellas normas generales en las que se manifiesta la necesidad del progreso de la humanidad hacia el humanitarismo. Cualquiera que sea la manera como se justifiquen racionalmente los medios revolucionarios respecto a una eventual probabilidad de lograr libertad y dicha para las generaciones futuras—y con ello la posibilidad de violar derechos y libertades establecidas, y hasta la vida misma—, hay formas de violencia y represión que no pueden ser justificadas por ninguna situación revolucionaria, ya que niegan precisamente el fin para el cual la revolución es el medio. A esta clase pertenecen la violencia arbitraria, la crueldad y el terror indiferenciado. En la continuidad histórica, sin embargo, las revoluciones establecen su propio código moral y ético, y se convierten de este modo en fuente y origen de nuevas normas y valores generales. Efectivamente, los valores hoy día generalmente aprobados y aceptados nacieron en revoluciones; así, el valor de la tolerancia, en las guerras civiles inglesas; los derechos humanos inalienables e irrenunciables, en la Revolución americana y en la francesa. Estas ideas se convirtieron en una fuerza histórica, por lo pronto, como ideas sujetas a un partido político, como instrumentos de un movimiento revolucionario con fines políticos. Su realización originalmente incluía la violencia; más tarde adoptaron una validez dirigida contra la violencia, es decir, una validez ética general. De esta manera las revoluciones llegan a sujetarse a escalas morales.

La violencia como tal nunca ha sido convertida en un valor revolucionario por los caudillos de las revoluciones históricas. Los contemporáneos de G. Sorel rechazaron el intento de éste de cortar el lazo entre violencia y razón, que, al mismo tiempo, era un intento de desligar la lucha de clases de todas las consideraciones morales. Comparando la violencia de la lucha de clases en su fase revolucionaria con la violencia de operaciones militares en guerra, Sorel se sometió a cálculos puramente estratégicos: el fin era la derrota total del enemigo, y la violencia era un medio de lograrlo; la relación entre medio y fin era técnica. La defensa que Sorel hace de la violencia, aquende el Bien y el Mal, quedó aislada de la realidad revolucionaria de su tiempo; si alguna influencia tuvo, fue sobre el lado de la contra-revolución. Fuera de eso, la violencia fue defendida, no "per se", sino como parte de una represión racional, de una represión de actividades contra-revolucionarias, de derechos y privilegios establecidos y (cosa que concernía a la sociedad entera) de necesidades materiales y espirituales; es decir, realización de medidas de austeridad, racionamiento, censura.

Esta represión y subyugación—la que incluye la violencia—se practica en favor de los fines de la revolución, y estos fines no se presentan sólo como políticos, sino también como valores e imperativos morales: mayor libertad para un número mayor de personas. En este sentido, los fines y metas de la revolución reclaman una validez general y están sometidos a escalas y juicios morales.

Estamos ante el problema de toda ética, a saber, ante la pregunta acerca de la sanción, en última instancia, de valores morales. O, dicho de modo más simple: ¿Quién o qué determina y decide la validez de las normas morales? Esta pregunta se agudiza con la secularización del Occidente; en la Edad Media no constituyó un problema, pues se admitía una sanción trascendente de la ética. Se podía exterminar "con razón" a los no-creyentes, se podía quemar, con razón, a los herejes. Esto era justicia según el sentido de los valores éticos entonces reinantes. ¿Pero en qué consiste hoy día la

sanción de valores morales (sanción no el sentido de imponer, sino en el de aceptar tales valores morales), en dónde reside la prueba de su validez? Parece que la sanción hoy día se basa principalmente en un síndrome precario y móvil de "origen", miedo, utilidad y religión; móvil, porque dentro del síndrome hay una gran variación. Me refiero, por ejemplo, a la extensa liberalización de la moral sexual que hemos presenciado durante los últimos treinta años, o a la suspensión prácticamente de todos los valores morales en las llamadas situaciones de emergencia. La sanción y validez de las normas éticas han quedado, con todo ello, limitadas al estado normal de condiciones sociales y políticas.

Ahora bien, una revolución, según los conceptos del estado normal, es "ex definitione" inmoral; quebranta el derecho de la comunidad existente; permite y hasta requiere engaño, astucia, represión, destrucción de vida, bienes y propiedades, etc. Pero un juicio que se atiene a esta definición es inadecuado. Las escalas de medida morales trascienden, por su exigencia imperativa, de todo estado dado; y no lo trascienden en dirección a cualesquiera entes metafísicos, sino dentro de la continuidad histórica en la que tal estado se originó, por la que se determina todo estado y dentro de la que todo estado es alterado o anulado por otros estados. Y en la continuidad histórica que determina su lugar y función, la ética de la revolución apela a un cálculo histórico. ¿Puede ofrecer la sociedad que la revolución intenta establecer una mayor posibilidad para el progreso en libertad, que la ya existente? En la continuidad histórica, estas posibilidades se pueden calcular sólo yendo más allá del estado dado. Y trascender de este estado no significa simplemente dirigirse a un vacío abstracto de la especulación, sino trascender calculando los recursos espirituales, materiales, científicos y técnicos, y trazando los medios más racionales para utilizar y aprovechar estos recursos. Si tal trazado es posible, podrá también suministrarnos criterios objetivos para juzgar las revoluciones en su función histórica respecto al progreso o al retroceso, respecto al desarrollo de la "humanitas".

Una ojeada al proceso histórico puede darnos una respuesta provisional. Históricamente, en las grandes revoluciones del Tiempo Nuevo, existió la tendencia objetiva a la ampliación del campo social de las posibilidades de la libertad y al aumento de la satisfacción de las necesidades. Da igual hasta qué punto las interpretaciones sociales de las revoluciones francesa e inglesa discrepen entre sí; todas parecen coincidir en que tuvo lugar un nuevo reparto de la riqueza social, de forma que las clases anteriormente oprimidas y en desventaja fueron los usufructuarios del cambio, económica y (o) políticamente. Pese a los períodos subsiguientes de reacción y restauración, el resultado y la función objetiva de estas revoluciones fue la institución de gobiernos más liberales, una democratización paulatina de la sociedad y un progreso técnico. Decía "función objetiva" porque esta estimación de la revolución es a todas luces un juicio "ex post facto". La intención e ideología del caudillo de la revolución y la de las masas pueden haber tenido motivos y finalidades muy diferentes. En virtud de su función objetiva, estas revoluciones lograron un progreso en el sentido antes mencionado, es decir, una ampliación demostrable del campo de la libertad humana; pese a los sacrificios enormes que requirieron, impusieron con ellos un derecho moral y no sólo una justificación político-histórica.

Pero si tal justificación y sus criterios, siempre y necesariamente aparecen sólo "post festum", no nos pueden servir y nos dejan ante la elección irracional: aceptar o rechazar "a priori" todas las revoluciones. Pensemos sin embargo que, si bien la función histórica de una revolución sólo se puede determinar "post festum", su probable dirección—progresiva o regresiva—se puede demostrar antes con la seguridad de una probabilidad razonable, en la medida en que son demostrables las condiciones históricas del progreso. Por ejemplo, se ha podido mostrar—y efectivamente se mostró *antes*—que la Revolución francesa de 1789, en el sentido del cálculo histórico, ofrecería al desarrollo de la libertad humana una posibilidad mejor que el "Ancien Ré-

gime". Frente a esto podía haberse mostrado—asimismo antes—que los regímenes fascista y nacional-socialista harían exactamente lo contrario, es decir, limitar necesariamente la dimensión de la libertad humana. Además (y creo que esto es un punto muy importante) esta demostración previa de las posibilidades históricas se hace cada vez más racional con la "calculabilidad" progresiva de nuestros recursos científicos, técnicos y materiales, con el progreso del poder-científico sobre el hombre y la naturaleza. Hoy día las posibilidades y contenidos de la libertad entran crecientemente bajo el control del hombre; se van haciendo progresivamente calculables. Y con este crecer del control y calculabilidad efectivos, la distinción inhumana entre violencia y violencia, sacrificio y sacrificio, se hace cada vez más racional. Pues durante toda la historia fueron sacrificadas la dicha y la libertad, e incluso la misma vida de los individuos. Si consideramos que la vida humana, bajo todas las condiciones, es "per se" algo sagrado, entonces la distinción no tiene sentido y tenemos que admitir que la Historia es "per se" amoral e inmoral, porque nunca ha respetado ese carácter sagrado de la vida humana. Pero "de facto", sí distinguimos entre sacrificios legítimos y otros que no lo son. Esta distinción es histórica y, con esta limitación, las escalas morales también son utilizables para la violencia.

Permítaseme ahora hacer un resumen del problema y darle una nueva formulación En el sentido de moral absoluta, es decir, en el de validez supra-histórica, no hay ninguna justificación para la represión y el sacrificio, so pretexto de una dicha y libertad futuras, ni a favor ni en contra de la revolución. Pero históricamente nos encontramos ante una distinción y una decisión. Pues la represión y el sacrificio son diariamente exigidos de todas las sociedades y no se puede empezar—y esto quiero afirmarlo con el máximo énfasis posible—no se puede empezar a adoptar posturas morales y éticas precisamente ante este punto: ante la Revolución. ¿Quién puede cuantificar los sacrificios requeridos por una sociedad existente y compararlos con aquellos que

exige su derrocamiento? ¿Son diez mil víctimas “más morales” que veinte mil? Porque, de hecho, así es como se presenta la aritmética inhumana de la historia y en esta relación histórica inhumana se desarrolla el cálculo histórico. Son calculables los recursos materiales y espirituales disponibles, son calculables las posibilidades de producción y distribución en una sociedad y la medida de las necesidades vitales insatisfechas y la de las necesidades no-vitales satisfechas. Son mensurables y calculables el número y el volumen de la mano de obra y de la población total. Este es el material empírico a disposición del cálculo histórico. Y sobre la base de este material cuantificable se puede formular la pregunta de si los recursos y capacidades disponibles están aprovechados de la manera más racional, es decir, con vistas a la satisfacción mejor-possible de las necesidades, dando preferencia a las necesidades vitales y con un mínimo de trabajo duro, de miseria y de injusticia. Cuando el análisis de una situación histórica determinada sugiere una respuesta negativa, cuando se dan determinadas condiciones bajo las cuales la racionalidad tecnológica se ve dificultada e incluso desplazada por intereses represivos, políticos y sociales, que definen el “Bien General”, en tales casos el derrocamiento de esas condiciones en favor de una utilización más racional y más humana de los recursos disponibles significaría incrementar la posibilidad del progreso hacia la libertad. Consecuentemente, un movimiento social y político, que actuara en esta dirección podría—en el sentido del cálculo—ser históricamente justificable. Esto no pasa de ser una suposición, sometida a corrección (según como se desarrolle efectivamente el Movimiento, como revele su potencial y determine nuevos hechos o situaciones, en otras palabras, según conserve o rompa la relación entre los medios empleados por la revolución y el fin que declara querer lograr).

Y esto conduce a la última cuestión que quisiera exponer aquí: ¿Puede el fin revolucionario justificar todos los medios? ¿Podemos establecer diferencias entre represión

racional e irracional, entre la necesaria y la arbitraria? ¿Cuándo puede llamarse racional a la represión en el sentido del fin de una revolución? Quisiera aclarar brevemente el marco de esta pregunta sobre el caso de la revolución bolchevique. La meta declarada de dicha revolución era el socialismo. Incluía la socialización de los medios de producción y la dictadura del proletariado como paso preparatorio hacia una sociedad sin clases. En la situación especial histórica en la que la revolución bolchevique se desarrolló, el socialismo requería una industrialización en competencia con los adelantados países capitalistas occidentales y el establecimiento de unas fuerzas armadas y de propaganda a escala mundial. ¿Podemos aquí aplicar una distinción entre “racional e irracional” respecto a los fines y medidas de las represiones que en ella se dieron? En el sentido de la revolución, sería racional la industrialización acelerada, la supresión de grupos directivos no-productivos en la (nueva) economía, la insistencia en una disciplina laboral, sacrificios en la satisfacción de necesidades, exigidos por la preferencia otorgada a la industria pesada en las primeras etapas de la industrialización y la anulación de las libertades ciudadanas en tanto que pudieran utilizarse para sabotear los fines propuestos. Sin embargo no se puede justificar—tampoco en el sentido de la revolución—los procesos de Moscú, el terror permanente, los campos de concentración y la dictadura del Partido sobre las clases trabajadoras. Una investigación más profunda requeriría incluir en esta discusión la situación de co-existencia a escala mundial; cosa que no es posible en este lugar. Hemos hecho abstracción también del elemento humano en la dirección de la Revolución, es decir, de los llamados individuos históricos.

Sobre este punto quisiera añadir unas palabras. Me parece característico que, cuanto más calculable y controlable se hace el Aparato técnico de la sociedad industrial moderna, más dependen las posibilidades de progreso humano de las cualidades intelectuales y morales de los Caudillos, así como de su disposición y capacidad para educar a la población

controlada y hacer que ésta reconozca la posibilidad, o más bien la necesidad, de satisfacción y humanización. Pues hoy día, el Aparato técnico de la avanzada sociedad industrial es en sí autoritario, y exige servicios, sumisión, subordinación bajo el mecanismo objetivo del "Sistema de la Máquina", es decir, exige sumisión a aquellos que controlan el Aparato. La técnica ha sido convertida en un instrumento poderoso de dominio ultra-moderno, tanto más poderoso cuanto más demuestra ser capaz de servir por igual a los dominados y a la política establecida para su dominación.

Y con esto termino. La relación entre medio y fin es el problema ético de la Revolución. En cierto sentido, el fin justifica los medios: cuando promueve demostrablemente el progreso humano en libertad. Este fin legítimo, el único fin legítimo, exige la creación de condiciones que faciliten y favorezcan su realización. Y la creación de estas condiciones puede justificar el sacrificio de víctimas como lo ha justificado a lo largo de toda la Historia. Pero esta relación entre medios y fines es dialéctica. El fin, para que pueda ser alcanzado, tiene que estar vivo y operante en los medios represivos. También entonces los sacrificios implican violencia; la sociedad sin violencia queda como posibilidad de un escalón histórico aún por lograr.

## COMENTARIOS ACERCA DE UNA NUEVA DEFINICION DE LA CULTURA

Tomo como punto de partida la definición de la cultura dada por Webster, según la cual se entiende por Cultura el complejo específico de creencias, logros, tradiciones, etc., que forman el trasfondo de una sociedad. El lenguaje tradicional no llama "logros" a la destrucción y al crimen, ni "tradiciones" a la crueldad y al fanatismo; me ajustaré a este uso, aunque en algún momento pueda ser necesario volver a incluir esas cualidades en la definición. Tema central de mi discusión será la relación entre trasfondo (cultura) y fundamento\*: la cultura aparece entonces como el complejo de fines (o de valores) morales, intelectuales y estéticos que una sociedad se propone como meta de su organización, división y dirección del trabajo—es decir, "el Bien" que debe alcanzarse mediante el modo de vida por ella instituido. Por ejemplo, se pueden considerar como "valores culturales" representativos para una sociedad industrial avanzada (el negarlos como valores es algo que está condenado oficialmente tanto en el Este como en Occidente) el aumento de libertad personal y pública, la disminución de desigualdades que dificulten el desarrollo del "individuo" o de la "personalidad", así como una administración capaz y razonable.

---

\* "Hintergrund" und "Grund".

Sólo decimos que existe una cultura (pasada o actual) cuando las metas y valores representativos pasan (o han pasado) visiblemente a la realidad social. Puede haber diferencias considerables en la medida y en la conveniencia de ese pasar, pero las instituciones dominantes y las relaciones entre los miembros de la sociedad en cuestión tienen que dar prueba de una afinidad demostrable con los valores que proclaman: tienen que suministrar una base para su *posible* realización. En otras palabras: la Cultura es más que una mera ideología. A la vista de las metas que la civilización occidental declara y de su pretensión de llevarlas a la realidad definiríamos la Cultura como un proceso de humanización caracterizado por el esfuerzo colectivo para conservar la vida humana, para apaciguar la lucha por la existencia o mantenerla dentro de límites controlables, para consolidar una organización productiva de la sociedad, desarrollar las capacidades espirituales de los hombres y disminuir y sublimar la agresión, la violencia y la miseria.

Hay que empezar por señalar dos limitaciones:

1. La validez de la Cultura estuvo siempre limitada a un universo específico, es decir, establecido por una entidad étnica, nacional, religiosa, etc. (En caso contrario, no pasa de ser ideológica.) Siempre ha habido un universo "foráneo" para el cual los fines culturales no tenían validez: el enemigo, el otro, el forastero, el proscrito, conceptos éstos que no se refieren primariamente a individuos, sino a grupos, a religiones, "modos de vida", sistemas sociales. Frente al enemigo (que también puede surgir dentro del universo propio) la Cultura queda en suspenso, o incluso es prohibida—con lo cual se allana y facilita el camino a la inhumanidad.

2. Sólo la exclusión de toda crueldad, fanatismo y violencia no-sublimada permite una definición de la Cultura como proceso de humanización. Pero estas fuerzas (y sus instituciones) pueden perfectamente ser partes integrantes de la cultura, de suerte que sólo mediando el ejercicio de violencias y crueldades es posible alcanzar sus fines y metas culturales, o aproximarse a ellos. Esto podría explicar la

paradoja de que la "cultura superior" de occidente haya sido, en tan gran medida, protesta contra la cultura, negación y acusación de la misma. —no sólo por lo que se refiere a su miserable transposición a la realidad, sino también por lo que se refiere a sus principios internos y a su contenido.

Desde estos supuestos, la revisión de una cultura dada implica la pregunta acerca de la relación de valores a hechos no como un problema lógico o de la teoría del conocimiento, sino como un problema de estructura social. ¿Cómo están relacionados los medios de la sociedad con los fines que ella misma proclama? Esos fines son, presumiblemente, los establecidos por la "cultura superior", socialmente sancionada; son, pues, valores que han de ser encarnados, más o menos adecuadamente, en las instituciones y relaciones sociales. Esto permite formular la pregunta de manera más concreta: *¿Cómo están relacionadas la literatura, el arte, la filosofía y la religión de una sociedad con la praxis social?* Dada la amplitud del problema habremos de limitar la discusión a algunas hipótesis que se apoyan en tendencias actuales.

En la discusión tradicional se está generalmente de acuerdo en que la relación entre fines culturales y medios efectivos no es (ni puede ser quizá) una relación de coincidencia y que rara vez—si es que alguna vez lo es—es una relación de armonía. Esta opinión se ha manifestado en la diferenciación entre *cultura* y *civilización*, según la cual "cultura" se refiere a una dimensión superior de autonomía y plenitud humana, mientras "civilización" designa el Reino de la Necesidad, del trabajo y de la actuación socialmente necesarios, dentro del cual el hombre no es realmente él mismo y no está en su propio elemento, sino que está sometido a la heteronomía, a condiciones y necesidades exteriores. El Reino de la Necesidad puede limitarse (cosa que se ha hecho frecuentemente). Y efectivamente, el concepto de progreso sólo es aplicable en este ámbito (del progreso técnico) en el avanzar de la *civilización*; pero ese avanzar no ha eliminado la

tensión entre *cultura y civilización*. Puede incluso que haya agudizado la dicotomía, al contraponer las enormes posibilidades abiertas por el progreso técnico a su desfigurada y limitada realización. Al mismo tiempo, sin embargo, esta misma tensión está crecientemente reprimida por el hecho de incorporarse sistemática y organizadamente la cultura a la vida diaria y al trabajo y, por cierto, con tanta efectividad que cabe preguntarse si, ante las tendencias reinantes en la sociedad industrial avanzada, se puede mantener la diferenciación entre cultura y civilización. Más exactamente: ¿No ha quedado resuelta la tensión entre medios y fines, entre valores culturales y hechos sociales, con la absorción de los fines por parte de los medios? ¿No ha tenido lugar una nivelación "prematura", represiva, incluso violenta, de cultura y civilización, que ha debilitado las fuerzas que frenaban efectivamente las tendencias destructivas? Con esta integración de la cultura en la sociedad tiende ésta a convertirse en totalitaria incluso allí donde conservaba formas e instituciones democráticas.

He aquí algunas implicaciones de la diferenciación entre cultura y civilización:

CIVILIZACIÓN	CULTURA
Trabajo material	Trabajo mental.
Día laborable	Día festivo.
Trabajo	Ocio.
Reino de la Necesidad	Reino de la Libertad.
Naturaleza	Espíritu.
Pensamiento operacional	Pensamiento no-operacional.

En la tradición académica, esta dicotomía tuvo en un momento su paralelo, en la diferenciación entre ciencias de la naturaleza de un lado y todas las otras ciencias—ciencias sociales, del espíritu, etc.—del otro. Esta diferenciación entre las ciencias ha quedado totalmente anticuada: las ciencias naturales, las ciencias sociales y hasta las cien-

cias del espíritu se han igualado entre sí en sus métodos y conceptos; sirvan de ejemplo la extensión del empirismo positivista, la lucha contra todo lo que se pueda llamar "metafísica", la aplicación de la "teoría pura", la posibilidad que todas las disciplinas tienen de ser organizadas en interés nacional y corporativo. A este cambio de orientación corresponden las alteraciones estructurales de la sociedad actual, las cuales son un escollo para la dicotomía antes mencionada: la civilización tecnológica tiende a eliminar las metas trascendentes de la cultura (trascendentes respecto a las metas establecidas socialmente) y elimina o disminuye así aquellos factores o elementos de la cultura que, frente a las formas dadas de civilización eran antagónicas y ajenas. No hace falta repetir la conocida tesis de que la pronta asimilación de trabajo y descanso (relax), de sacrificio y diversión, de Arte y labor doméstica, de psicología y dirección empresarial, cambia la función tradicional de estos elementos culturales: estos elementos se hacen afirmativos, es decir, contribuyen a consolidar la violencia de lo existente sobre el espíritu (de lo existente que ha hecho accesibles los bienes culturales a los hombres) y contribuyen a reforzar el rango de aquello que es, frente a lo que puede ser y debería ser (debería ser, si los valores culturales fueran verdaderos). Esta tesis no es condenatoria: el amplio acceso a la cultura tradicional y sobre todo a sus obras auténticas, vale más que la conservación de privilegios culturales para un círculo, limitado por la riqueza y el nacimiento. Pero para poder conservar el contenido de estas obras se requiere una capacidad espiritual y una conciencia intelectual que no se ajustan a las maneras de actuar y de pensar a que aspira la civilización reinante en los países industriales avanzados.

En su forma y dirección reinantes, el progreso de esta civilización exige modos de pensar operacionales y que puedan traducirse en actitudes apropiadas para aceptar la racionalidad productiva de los sistemas sociales dados, para defender y mejorar estos sistemas, pero no para negarlos.

Junto a esto, el contenido (generalmente oculto) de la cultura superior ha consistido, en gran medida, precisamente en esa negación: como denuncia de la destrucción institucionalizada de las posibilidades humanas, la cultura superior estaba al servicio de una esperanza que fue despectivamente calificada por la civilización existente, de "utópica". Es claro que la cultura superior tuvo siempre carácter afirmativo al estar dispensada de la fatiga y la miseria de aquellos sobre quienes recaía la reproducción de la sociedad mediante su trabajo—y cuya cultura, en definitiva, representaba—; y en esta medida se convirtió en Ideología de la sociedad. Pero también como Ideología estaba desvinculada de la sociedad, y en esa su desvinculación era libre para transmitir la contradicción, la denuncia y la negación. Hoy esta transmisión está técnicamente multiplicada, simplificada en alto grado, es sumamente ventajosa, pero su contenido ha cambiado.

Por lo que hace a la eliminación del contenido—anteriormente antagonista—de la cultura, intentaré mostrar que no se trata del destino de un ideal romántico cualquiera, que haya de ser sacrificado al progreso técnico, ni de la democratización progresiva de la cultura, ni tampoco de la nivelación de las clases sociales, sino que más bien se trata de que al eliminarlo se cierra, se bloquea un espacio de vital interés para el desarrollo de la autonomía y de la oposición, se destruye un refugio y una barrera contra el totalitarismo. Aquí sólo puedo indicar algunos aspectos del problema y empezaré por la situación en el ámbito académico o universitario.

La división en ciencias naturales, ciencias sociales o del comportamiento y ciencias del espíritu, resulta muy superficial, ya que la partición de su objeto (por lo menos en las dos últimas mencionadas) es más que cuestionable; la perplejidad académica refleja la situación general. Efectivamente existe una separación sustancial entre ciencias sociales y ciencias del espíritu o humanidades, por lo me-

nos separación de aquello que las ciencias del espíritu deben llegar a ser: experiencia de la dimensión de una "humanitas" aún no traducida en realidad; modos de pensar, de concebir y de expresión que son esencialmente no-operacionales y trascendentes, que no trascienden el universo de actitudes existente hacia un Reino de fantasmas y de ilusiones, sino hacia /posibilidades históricas. ¿Exige el análisis de la sociedad, de la actitud social e individual en nuestra actual situación, *hacer abstracción de la humanitas?* ¿Desprecia nuestra situación cultural, nuestro universo de comportamiento social, a las ciencias del espíritu? ¿Hace de ellas ciencias *no referidas al comportamiento* y por tanto ciencias "no-científicas", que tratan principalmente de valores personales, emocionales, metafísicos y poéticos, que sólo se convierten en algo "científico" cuando son traducidas a términos operacionales? Si así fuera, las ciencias del espíritu dejarían de ser lo que son, Entregarían sus verdades esencialmente no-operacionales a las reglas que gobiernan la sociedad establecida; porque los cánones por los que se rigen las ciencias del comportamiento son los de la sociedad, a cuya conducta van vinculados.

Ahora bien, la dimensión no-operacional, hoy día depreciada, era la esencia de la cultura tradicional, el "trasfondo" de la sociedad moderna hasta el final del período liberal; dicho sin gran rigor, la etapa entre las dos guerras mundiales marca el estadio final de este período. Por su separación del mundo del trabajo socialmente necesario, y de las necesidades y modos de actitud socialmente útiles —y a consecuencia de su separación de la lucha diaria por la existencia— la cultura pudo crear y conservar un ámbito espiritual en el cual podía desarrollarse la crítica, la oposición y la negación, un ámbito de retiro y de autonomía en el cual el espíritu encontró un punto arquimediiano fuera de lo-existente, desde el cual podía observar lo-existente a una luz distinta, captar otros conceptos y descubrir imágenes y posibilidades "tabú". Este punto arquimediiano parece haberse desvanecido.

Para evitar toda falsa interpretación romántica, quisiera repetir que la cultura siempre fue privilegio de una pequeña minoría, cuestión de riqueza, de tiempo y de felices coincidencias. Para la masa del pueblo perjudicado, los "valores superiores" fueron siempre meras palabras, exhortaciones vacías, ilusiones y engaño; en el mejor de los casos fueron esperanzas y anhelos que quedaban sin satisfacer. La situación privilegiada de la cultura, el abismo que separaba la civilización material y la cultura espiritual, la necesidad y la libertad, era el mismo abismo que hacía posible que el Reino de la cultura no-científica siguiera existiendo como una especie de "Reserva". En este reino, la literatura y el arte podían alcanzar y transmitir verdades que en la realidad establecida eran negadas y sofocadas o convertidas en conceptos y cánones de utilidad social. Así también la filosofía—y la religión—podían formular y transmitir imperativos morales de validez humana general, muchas veces en radical contradicción con la moral socialmente útil. En este sentido se puede decir que la cultura no-científica estuvo menos sublimizada que la forma en la que fue traducida a valores y actitudes sociales reales y, en todo caso, lo estuvo mucho menos que la literatura sin inhibiciones de nuestros días; porque el estilo contenido y poco directo de la cultura superior en la negación, evocaba aquellas mismas necesidades y esperanzas que la literatura contemporánea exponía tal como se daban realmente, impregnadas de la presión que reinaba.

La cultura superior todavía existe. Es más accesible que nunca. Se lee, ve y oye por más gentes que nunca; pero la sociedad hace mucho tiempo que ha bloqueado los ámbitos espirituales dentro de los cuales esta cultura podía ser entendida en su contenido y en toda su verdad. El operacionalismo en el pensamiento y en el comportamiento remite estas verdades a la dimensión personal, subjetiva, emocional; en esta forma pueden ser ajustadas fácilmente a lo existente, —la trascendencia crítica, cualitativa de la cultura, es eliminada y se integra lo negativo en lo positivo. Los ele-

mentos de oposición de la cultura se reducen así y se eliminan: la civilización asume, organiza, compra y vende la Cultura; ideas que, por su propia esencia son no-operacionales, no orientadas al comportamiento, se traducen en ideas operacionales y que comportan una actitud; y esta evolución no es un mero proceso metodológico, sino social e incluso político. Ahora podemos expresar en una fórmula el efecto principal de este proceso: la integración de los valores culturales en la sociedad existente *anula la alienación de la cultura respecto de la civilización* y suprime así la tensión entre *deber* (Sollen) y *ser* (que es una tensión real, histórica), entre lo potencial y lo real, entre futuro y presente, entre libertad y necesidad.

Resultado: los contenidos autónomos y críticos de la cultura se convierten en algo pedagógico, algo placentero—en un vehículo de adaptación.

Toda obra auténtica de literatura, arte, música y filosofía habla un “meta-lenguaje”, que transmite otros hechos y condiciones que aquellos que son accesibles al lenguaje orientando al comportamiento—en esto consiste su sustancia irreducible e intraducible. Parece que esa sustancia intraducible se disuelve ahora en un proceso de transposición que no sólo va en detrimento de lo supra-humano y sobre-natural (religión), sino también de los contenidos de cultura naturales y humanos (literatura, arte, filosofía): los conflictos radicales, irreconciliables de amor y odio, esperanza y miedo, libertad y necesidad, sujeto y objeto, bien y mal, se hacen más manipulables, más comprensibles, más normales; en una palabra, más propios del comportamiento. No sólo los dioses, héroes, reyes y caballeros, cuyo mundo fue el de la tragedia, el romance, la trova y la fiesta han desaparecido, sino también muchas incógnitas que no se podían resolver, muchas luchas, muchas fuerzas y terrores a los que había que enfrentarse. Una dimensión cada vez mayor de fuerzas invictas (e invencibles) son vencidas hoy por la racionalidad tecnológica y las ciencias naturales y sociales. Y muchos problemas-arquetípicos pueden ser diagnosticados y trata-

dos por el psicólogo, el sociólogo, el especialista en ciencias de la naturaleza o el político. El hecho de que sean mal diagnosticados y peor tratados, que su contenido sea desfigurado, reducido o reprimido no debe ocultar las posibilidades radicalmente progresivas de este desarrollo. Pueden resumirse diciendo que la Humanidad ha alcanzado un estadio histórico en el cual es técnicamente capaz de crear un mundo de paz, un mundo sin explotación, miseria ni miedo. Sería una civilización convertida en cultura.

La descomposición tecnológica de la sustancia trascendente de la cultura superior desvaloriza el medio en el cual encontró expresión y comunicación adecuada, al producir la decadencia de las formas tradicionales literarias y artísticas, la nueva definición operacional de la filosofía y el cambio de la religión a un símbolo de estado. La cultura será definida de un modo nuevo por el "status" existente: las palabras, tonos, colores y formas de las obras perdurablemente válidas siguen siendo los mismos, pero lo que expresan pierde su verdad, su validez; las obras que antes destacaban en forma escandalosa de la realidad existente y que estaban en contra de ella, han sido neutralizadas, reduciéndolas a obras clásicas; con lo cual ya no conservan su alienación de la sociedad alienada. En filosofía, psicología y sociología predomina un pseudo-empirismo que relaciona sus conceptos y métodos con la experiencia limitada y reprimida del hombre en el mundo administrado, y que reduce los conceptos que no están orientados al comportamiento, a confusiones metafísicas. Así, la validez histórica de ideas tales como libertad, igualdad, justicia, individuo, se mantenía precisamente por no estar realizando su contenido, —porque no se las podía relacionar con la realidad existente, que no confirmaba su validez ni podía hacerlo, porque precisamente eran negadas por el funcionamiento de aquellas instituciones que deberían realizar estas ideas; las ideas eran normativas, no-operacionales, no por su carácter metafísico, no-científico, sino como consecuencia de la servidumbre, desigualdad, injusticia y dominio institucionalizado en la socie-

dad. Los modos del pensamiento e investigación dominantes en la cultura industrial avanzada tienden a identificar los conceptos normativos con las realizaciones sociales efectivas o adoptan más bien como normas los modos en los cuales esa sociedad "traduce" o transpone estos conceptos a la realidad, intentando así mejorar esa transposición; el resto, lo que es intransponible, se considera como especulación anticuada.

El contraste entre el original y su traducción es, claro está, notorio, y forma parte de la experiencia diaria; además, se agudiza el conflicto entre lo potencial y lo real con el progreso técnico, con la capacidad cada vez mayor de la sociedad para llevar a cabo duros trabajos y vencer la escasez y el miedo. Sin embargo, es ese progreso y su aplicación lo que retrasa y dificulta la comprensión de las causas del conflicto y de las posibilidades de solución, posibilidades de apaciguar la lucha individual y social por la existencia, dentro de la nación y a escala internacional. En los ámbitos más desarrollados de la civilización industrial (que, en el momento actual, son el modelo de la cultura) la imponente productividad del sistema establecido aumenta y satisface las necesidades de la masa popular mediante una administración total que procura que las necesidades del individuo sean las que consolidan y perpetúan el sistema. El motivo razonable para una alteración cualitativa se desvanece y con ello el motivo razonable para la alienación de la cultura respecto de la civilización.

Si este cambio en las relaciones entre cultura y civilización es obra de la nueva *sociedad* tecnológica, y si ésta lo mantiene y conserva, entonces la "nueva definición"—esté o no esté justificada—seguirá siendo académica, mientras vaya *contra* la tendencia dominante. Sin embargo, también aquí precisamente la lejanía y "pureza" del esfuerzo teórico, su notoria debilidad ante las realidades, se puede convertir en una posición de fuerza si no sacrifica su abstracción doblegándose ante un positivismo y un empirismo engañosos, engañosos en el sentido de que estos modos de pensamiento

están orientados a una experiencia que en realidad sólo es un sector mutilado de la experiencia, aislado de los factores y fuerzas que la determinan. La absorción administrativa de la cultura por la civilización es el resultado de la dirección dada al progreso científico y técnico, de la sumisión creciente de Hombre y Naturaleza por los Poderes que organizan dicha sumisión y que utilizan el aumento del nivel de vida para perpetuar su organización de la lucha por la existencia.

Hoy día, esta organización lleva a efecto la movilización constante de los hombres para la eventualidad de una guerra nuclear e interviene en la movilización continua para la agresión, hostilidad y sacrificio socialmente necesarios, con todos los resentimientos que brotan en la lucha por la existencia en la "sociedad de abundancia" (bienestar). Es este universo el que determina y limita la experiencia en los ámbitos más avanzados de la civilización industrial, "limita" porque encubre, oculta las alternativas reales, no-utópicas. Hay alternativas *cualitativas*; pues el apaciguamiento de la lucha por la existencia, la nueva definición del trabajo como realización libre de necesidades y condiciones humanas no sólo suponen instituciones esencialmente diferentes, sino también hombres esencialmente diferentes, hombres que ya no necesitan ganar su pan mediante el trabajo alienado. Esta diferencia no puede surgir en el marco, cada vez más estrecho, de instituciones que están, esencialmente destinadas a organizar el trabajo alienado. En estas circunstancias, un cambio en la dirección del progreso significaría un cambio social fundamental. Pero un cambio social supone la existencia de una *necesidad* vital para él, así como la experiencia de condiciones insoportables y de sus alternativas; y precisamente es el desarrollo de esa necesidad y de esa experiencia el que se postpone en la cultura establecida. Su liberación supone la reconstrucción de la dimensión cultural perdida, que estaba protegida (no importa en qué precaria manera) de la violencia totalitaria de la sociedad: era la dimensión espiritual de la autonomía.

**Educación para una independencia intelectual y personal;** suena como si se estuviera hablando de un fin aceptado y generalmente aprobado. En realidad es un programa por demás subversivo, que incluye la violación de algunos de los más sólidos "tabús" democráticos. Pues la cultura democrática dominante promueve la heteronomía bajo la máscara de la autonomía, dificulta y retrasa el desarrollo de la satisfacción de necesidades so capa de su promoción y limita el pensamiento y la experiencia con el pretexto de ampliarlos y continuar extendiéndolos por todas partes. La mayoría de los hombres disfruta de un amplio marco para comprar y vender, en la búsqueda de un trabajo y en su elección; pueden manifestar su opinión y moverse libremente, pero sus opiniones no trascienden jamás del sistema social establecido que determina sus necesidades, sus elecciones y sus opiniones. La libertad misma obra como vehículo de adaptación y limitación. Estas tendencias represivas (y regresivas) acompañan a la transformación de la sociedad industrial en sociedad tecnológica bajo una administración absoluta del hombre; y las alteraciones simultáneas del modo de trabajar, mentalidad y función política del "pueblo" socavan profundamente los fundamentos de la democracia. Hemos de contentarnos aquí con enumerar algunos fenómenos conocidos.

Por lo pronto podemos constatar una pasividad creciente de los hombres frente al Aparato político y económico omnipotente; sumisión a su gran productividad y a su utilización "desde arriba"; una separación de los individuos respecto de las fuentes del poder e información que convierten a los destinatarios en objetos de administración. Las necesidades de la sociedad existente son introvertidas y se convierten en necesidades individuales; el comportamiento y las ambiciones se hacen espontáneos. En los estadios más altos del desarrollo esta coordinación total tiene lugar sin terror y sin anulación de las reglas a las que se ajusta el juego democrático.

Por el contrario, aumenta al mismo tiempo la dependen-

cia que de los caudillos tiene el cuerpo de electores, que se constituye por una opinión pública, formada por los intereses políticos y económicos predominantes. Su dominio aparece como el de una racionalidad productiva y tecnológica. Como tal, el dominio es aceptado y defendido, y los hombres hacen de él algo propio. El resultado es un estado de mutua dependencia general que oculta la verdadera jerarquía. Tras el velo de la racionalidad tecnológica se acepta universalmente la heteronomía en forma de libertades y comodidades, como las ofrece la "sociedad del bienestar".

Bajo tales condiciones la creación (o re-creación) de un refugio de independencia espiritual (la independencia política práctica se hace imposible en la realidad, por causa de la igualación y del Poder concentrado en la sociedad industrial avanzada) tiene que adoptar la forma de un retroceso, de un aislamiento consciente, de "formación de una 'élite' intelectual". Efectivamente, una nueva definición de la cultura iría en contra de las tendencias más activas. Significaría la liberación del pensamiento, de la investigación, de la enseñanza y del alumnado respecto del sistema existente de valores y modos de actitud, así como la elaboración de métodos y conceptos capaces de sobrepasar racionalmente los límites de los hechos y "valores" establecidos. Para las disciplinas académicas significaría esto el desplazamiento de su centro de gravedad hacia la "pura" teoría, lo cual quiere decir hacia la sociología, la ciencia política y la psicología *teóricas*, hacia la Filosofía especulativa, etc. Más importantes serían las consecuencias para la *organización* de la educación: el desplazamiento conduciría al establecimiento de "Universidades-Elite", separadas de los "Colleges" y Facultades, que seguirían conservando y consolidando su carácter de Escuelas Profesionales en su sentido más amplio. Condición previa para estas universidades sería una independencia de financiación total: hoy más que nunca, es un asunto de fuentes de subvención económica. Ningún Mecenas privado, individual, sería capaz de financiar una educación que pudiera preparar el terreno en el que ha de darse luego una

jerarquía cualitativamente diferente de valores y poderes. Tal educación se podría imaginar quizá como tarea de un Gobierno, que estuviera dispuesto a—y fuera capaz de—actuar en contra de la tendencia política dominante y generalmente extendida; pero basta con formular esta condición para que salte a la vista su carácter utópico.

Ya la idea de Universidades para una “élite” espiritual se denuncia hoy día como una tendencia antidemocrática, incluso si el acento se pone sobre el adjetivo “espiritual” y si el concepto “élite” señala una elección efectuada entre el número total de alumnos de las Escuelas y “Colleges”, una selección exclusivamente según el mérito, es decir, según las facultades y capacidades intelectuales más adecuadas al pensamiento teórico. La idea, en efecto, es antidemocrática si se supone que la democracia de masas existente—y su educación—es la realización de una democracia que corresponde exactamente a las formas históricamente posibles de libertad e igualdad. Yo no creo que sea éste el caso. El pensamiento positivista y behaviorista hoy dominante, sirve demasiadas veces para cortar la raíz de la auto-determinación en el espíritu del hombre, una autodeterminación que hoy (como en el pasado) significa una desvinculación crítica del universo de la experiencia dada. Sin esta crítica de la experiencia el estudiante se halla privado de sus herramientas y métodos intelectuales, que le capacitan para comprender su sociedad—y la cultura de ésta—(como un todo) en la continuidad histórica en la cual esta sociedad realiza, desfigura o niega sus propias posibilidades y promesas. En vez de ello el estudiante recibe un adiestramiento orientado, cada vez más, a comprender y apreciar las condiciones y posibilidades establecidas sólo en atención a esas condiciones y posibilidades establecidas: su pensamiento, sus ideas, sus metas van a ser reducidas científicamente, según una planificación, —no por la lógica, la experiencia y los hechos, sino por una lógica esterilizada, una experiencia mutilada, por hechos incompletos.

La protesta contra este sofocante behaviorismo se des-

ahoga irracionalmente en las múltiples filosofías existencialistas, meta-psicológicas y neo-teológicas que se enfrentan a la tendencia positivista. Su oposición es dudosa, incluso ilusoria. También ellas añaden algo a la decadencia de la razón crítica, en tanto que abstraen de la sustancia real de la experiencia sin volver luego a ella jamás después de que la abstracción haya logrado el nivel conceptual. La experiencia existencial a la que se refieren es igualmente una experiencia limitada y mutilada, pero, frente al positivismo, esta experiencia no será desfigurada solamente por la estructura del universo social de hechos establecidos, sino también por insistir en que la decisión o elección existencial puede romper este universo y alcanzar la dimensión de libertad individual. Naturalmente, ningún esfuerzo del pensamiento, ningún modo de pensar es capaz de realizar esta tarea; pero el hecho de pensar puede aportar algo a aquella conciencia, que es un supuesto requerido para la liberación.

Los conceptos de la razón crítica son al mismo tiempo filosóficos, sociológicos e históricos. En esta interrelación, y en conexión con el dominio creciente sobre Naturaleza y Sociedad, son los catalizadores espirituales de la Cultura: abren una posibilidad intelectual que quizá conduzca a un originarse de nuevos esquemas históricos, a nuevas posibilidades de existencia. Esta dimensión teórica del pensamiento está hoy día cuidadosamente reducida. El acento que aquí colocábamos sobre su ampliación y reconstitución puede que parezca menos irrelevante si recordamos que nuestra cultura (y no sólo nuestra cultura del espíritu) incluso en sus aspectos más prácticos, fue diseñada y predeterminada por la ciencia, la filosofía y la literatura antes de que se hiciera una realidad totalmente desarrollada y organizada: la nueva astronomía y física, la nueva teoría política anticiparon (en afirmación y negación) la ulterior "empeiria" y "praxis". La liberación del pensamiento teórico de los vínculos que le unían a una praxis represiva era una condición previa para el progreso.

La reorganización de la cultura a que antes aludía también violaría el “tabú” de la postura de la *ciencia*. (Uso aquí ex-profeso la terrible expresión “organización” porque la cultura se ha convertido en un objeto de organización; “abstraer” la cultura de la Administración que la domina significa por lo pronto “re y des-organizarla”). El papel de la ciencia en una cultura establecida no se debe estimar sólo en consideración a las verdades científicas (nadie en su sano juicio subestimaría su “valor”), sino igualmente en consideración a su efecto sobre la situación del hombre. La Ciencia es responsable de este efecto, que no incumbe a la responsabilidad moral o personal del científico, sino que debe ser una función de los métodos y conceptos científicos mismos. Ninguna teleología, ninguna finalidad proveniente del exterior ha de imponerse a la ciencia. Esta tiene sus inmanentes finalidades históricas, de las cuales ningún ciencismo ni ninguna neutralidad la pueden desligar.

Como actividad espiritual, la ciencia es—antes de todo uso práctico—un instrumento en la lucha por la existencia, en la lucha del hombre con la naturaleza y con el hombre: sus hipótesis directrices, sus proyectos y abstracciones surgen de esta lucha y anticipan, conservan o alteran las condiciones bajo las cuales la lucha tiene lugar. Decir que el sentido más profundo de la ciencia consiste en mejorar tales condiciones puede ser un “juicio de valor”, pero no es más ni menos juicio de valor que aquel que hace de la ciencia misma, de la misma verdad, un valor. Hemos aceptado ese valor; la “civilización” era su realización paulatina y dolorosa; el valor era un factor determinante en la relación entre ciencia y sociedad e incluso los rendimientos más teóricos, más “puros” se han integrado en esta relación, sin perjuicio de la consciencia y de las intenciones de la ciencia misma. Precisamente el excluir los “fines” de la ciencia consolida la relación entre Ciencia y Sociedad y aumenta incommensurablemente la capacidad instrumentalista de la ciencia en la lucha por la existencia. El esquema de Galileo de una Naturaleza sin “telos” objetivo, el desplazamiento de la

2 investigación científica del por qué al cómo, la transferencia  
3 de calidad a cantidad, la exclusión de la subjetividad no-  
cuantificable, en la Ciencia, este método ha sido la condición  
previa de todo progreso técnico y material alcanzado desde  
la Edad Media. Ha guiado los conceptos racionales de hom-  
bre y de naturaleza y ha servido para crear los supuestos  
para una sociedad racional, los supuestos de la Humanidad.  
Y lo ha hecho aumentando al mismo tiempo los medios ra-  
cionales de dominio y destrucción, esto quiere decir los me-  
dios de obstaculizar la realización de la Humanidad. Desde  
el principio, la estructuración estuvo unida a la destrucción,  
la productividad al aprovechamiento coactivo, la satisfacción  
a la agresión. Esta doble responsabilidad de la ciencia  
no es accidental: la ciencia cuantificada y la naturaleza  
como cantidad matematizable, como Universo matemático,  
son "neutrales", accesibles a cualquier utilización y trans-  
formación, limitados sólo por las fronteras del conocimiento  
científico y la resistencia de la materia bruta. Como conse-  
cuencia de esta neutralidad, la ciencia está abierta y subordi-  
nada a los fines que la sociedad se propone y hacia los cua-  
les se orienta el desarrollo de la propia ciencia. Es todavía  
una sociedad en la que la subyugación de la naturaleza se  
consume mediante la subyugación del hombre, la explota-  
ción de los recursos naturales y espirituales, mediante la explo-  
tación del hombre, y la lucha contra la naturaleza mediante  
la lucha por la existencia, en formas agresivas y represivas,  
tanto a nivel personal como nacional e internacional. Pero  
la ciencia misma ha alcanzado un nivel de conocimiento y  
de productividad que la coloca en una contradicción: la  
racionalidad científica "pura" incluye la posibilidad real de  
suprimir la escasez y la injusticia en el mundo entero. No  
se trata de hacer retroceder o menguar la ciencia, sino de  
liberarla de los "Señores" a los que la ciencia misma ha ayu-  
dado a establecerse. Y esta liberación no sería un aconte-  
cimiento externo que dejara intacta la empresa científica  
en su estructura: conciene por completo al método cientí-  
fico mismo, a la experiencia científica y a la proyección de

la naturaleza. En una sociedad racional y humana la ciencia tendría una nueva función y esta función podría hacer necesaria una reconstrucción de los métodos científicos—no una vuelta a la filosofía de la naturaleza cualitativa pregalileica, sino más bien la cuantificación científica de nuevos fines resultantes de una nueva experiencia de la humanidad y de la naturaleza—los fines de la pacificación.

Hoy es preciso preguntarse si la ciencia, en la “sociedad de bienestar”, no ha dejado de ser el vehículo de la liberación, si (en el camino de la investigación que está al servicio de la destrucción y la manipulación) no perpetúa e intensifica la lucha por la existencia, en lugar de apaciguarla. La diferenciación tradicional entre ciencia y técnica se hace cuestionable. Si los logros más abstractos de la matemática y de la física teórica satisfacen tan adecuadamente las necesidades de “IBM” y de la “Atomic Energy Comission” es tiempo de preguntarse si tales posibilidades de utilización no están implícitamente integradas en los conceptos de la ciencia misma<sup>1</sup>. Debo indicar que esta pregunta no puede ser ignorada, separando la ciencia pura de sus utilidades y culpando a estas últimas únicamente: la “pureza” específica de la ciencia facilita la acción coordinada de construcción y destrucción, de humanidad e inhumanidad, en la dominación progresiva de la naturaleza. De todas formas resulta imposible compensar los esfuerzos destructores de la ciencia con los de tipo constructivo; tampoco es posible diferenciar, dentro del ámbito total de la investigación científica, aquellos ámbitos, métodos y conceptos que sirven para mantener la vida, de aquellos que se utilizan para su daño; parecen estar íntimamente vinculados entre sí. La ciencia ha creado su propia cultura y ésta cultura absorbe una parte cada vez mayor de la Civilización. El concepto de las “dos culturas” (C. P. Snow) es desorientador, pero todavía lo es más—en las condiciones actuales—el “pladoyer” para su reunificación.

La cultura no-científica (me limitaré aquí a su represen-

---

<sup>1</sup> He discutido esta cuestión en mi *One Dimensional Man*, Boston, 1964, capítulos 6 y 7.

tación en la Literatura) habla su propio lenguaje, que es sustancialmente diferente del de la ciencia. El lenguaje de la literatura es un "meta-lenguaje" en tanto que no pertenece al universo establecido del discurso que transmite el estado existente. Transmite un "mundo diferente", que obedece a otras normas, a otros valores y principios. Ese "otro mundo" aparece en el mundo establecido; irrumpe en la ejecución de la vida cotidiana, en la experiencia que tiene cada uno de sí mismo y de los otros, en el ambiente social y natural. Sea lo que quiera lo que constituye esta diferencia el hecho es que hace del mundo de la literatura un mundo esencialmente *diferente*: una negación de las realidades dadas. Y en la medida en que la ciencia se ha convertido en elemento integrante o incluso en fuerza impulsora de la realidad dada, la literatura es también la negación de la ciencia. En la literatura auténtica del Occidente no hay nada que pueda compararse al realismo (científico), ni siquiera en las obras de Zola: su sociedad del "Second Empire" es la negación de aquella sociedad en su realidad.

El abismo entre la cultura científica y la no-científica puede ser hoy una prometedora circunstancia. La neutralidad de la ciencia pura la ha convertido en impura, incapaz o poco dispuesta a negar su colaboración con los teorizadores y practicantes de la destrucción y explotación legalizadas. El aislamiento de la cultura no-científica puede proteger el refugio, tan urgentemente necesario, en el que están invernando verdades e imágenes olvidadas o reprimidas. Si la sociedad (sirviéndose de medios científicos) toma el rumbo de la igualación y administración total, la alienación de la cultura no-científica se convierte en la condición previa de la oposición y negación. Que un poeta, un escritor o un filólogo clásico conozca el segundo principio de la termodinámica, o la ley de la refracción de la luz es asunto suyo; desde luego no le hará daño (como tampoco tratándose de conocimientos que formen parte de una cultura general). También puede ser absolutamente irrelevante para lo que él tenga

que decir. Pues la "naturaleza" tal como está determinada y dominada por las ciencias cuantificadoras no es la Naturaleza, y la "armazón científica del mundo físico", *no es* "en su profundidad, complejidad y articulación espiritual la obra colectiva más hermosa y maravillosa del espíritu humano"<sup>2</sup>. A mí me parece que el campo de la literatura, del arte, de la música es infinitamente más hermoso, profundo, maravilloso, complejo y articulado y creo que ésto no es simplemente un asunto de gusto. El mundo de la cultura no-científica es un mundo multidimensional, en el cual las "cualidades secundarias" son irreducibles y en el que toda objetividad está referida cualitativamente al sujeto humano. La modestia científica oculta muchas veces un absolutismo inquietante, un despreocupado desplazar los modos de pensar no-científicos, pero racionales, en el ámbito de la poesía, de la fuerza imaginativa.

Me he referido a *The Two Cultures* porque el tenor del libro no me parece sino una exhortación más a la conformidad, bajo el ropaje de la racionalidad científica. La unión o la reunificación de las culturas científica y no-científica podría ser una condición previa al progreso, más allá de la sociedad de movilización total y defensa permanente o una intimidación, pero tal progreso no se puede lograr en el marco de una cultura de defensa e intimidación establecidas, tal como es apoyada tan efectivamente por la ciencia. Para realizar este progreso, la Ciencia tiene que liberarse de la fatal dialéctica de Dueños y Siervos que convierte la subyugación de la Naturaleza en la herramienta de la explotación y en la técnica de su perpetuación en formas "superiores". Ante esta liberación de la ciencia, la cultura no-científica mantiene la idea de los fines que la ciencia por sí misma no puede definir, y de hecho no define, a saber: las de la humanidad. Es notorio que la nueva orientación de la ciencia incluye alteraciones sociales y políticas, o sea,

---

<sup>2</sup> C. P. Snow, *The Two Cultures: And a Second Look* (The New American Library, 1964), pág. 20.

la puesta en funcionamiento de una sociedad esencialmente diferente, cuya existencia perdurable pueda renunciar a las instituciones de defensa e intimidación agresivas. Dentro de las instituciones establecidas, la preparación de tal eventualidad sólo puede ser negativa, es decir, la reducción de las presiones arrolladoras que coaccionan los modos de pensamiento no-conformista y crítico-trascendental, para poder obrar en contra del oligopolio del pseudoempirismo-behaviorista.

Si la frase de Kant de que no se debería educar para la sociedad actual sino para otra mejor, conserva todavía algún sentido, entonces la educación también (quizá antes que nada) tiene que alterar totalmente el lugar de la ciencia en las universidades y en el ámbito de la "investigación y desarrollo". El generoso y abundante apoyo financiero de que disfrutaban hoy día las ciencias de la naturaleza no es sólo apoyo para la investigación y el desarrollo en interés de la humanidad, sino también en interés opuesto. Como esta fusión de opuestos no puede ser resuelta en el marco del sistema de sociedades existente, quizá se pueda lograr un progreso mínimo mediante una política de discriminación respecto a rangos preferentes y a apoyos.

Pero tal política supondría, en todo caso, la existencia de Gobiernos, Fundaciones y corporaciones dispuestos y suficientemente poderosos para limitar rigurosamente el sector militar, una suposición bastante poco realista. Se podría tomar en consideración el establecimiento de una "Reserva" académica en la cual la investigación científica fuese ejercida libremente de cualesquiera relaciones militares y en la cual la organización, la marcha y la publicación de la investigación sea dejada completamente en manos de un grupo independiente de científicos que tomen en serio la idea de la Humanidad. Ya hoy día existen muchas Universidades y "Colleges" que rehusan colaborar en una investigación "dirigida", que incluya proyectos militares: todavía cabría abogar por una institución que no sólo opusiera tal reserva, sino que apoyase activamente la publicación de documentos relativos

a la mala utilización del conocimiento científico, para fines inhumanos.

Hoy día hasta estos pensamientos tan modestos como racionales son menospreciados y considerados románticos e ingenuos y son por ello ridiculizados. El hecho de que sean condenados ante el omnipotente Aparato técnico y político de nuestra sociedad no tiene por qué destruir necesariamente el valor que tal vez tengan. A causa de la actual e inextricable unificación de la racionalidad política y técnica, aparecen hoy pensamientos, que no se doblegan ante esa unificación de manera irracional y perjudicial para el progreso: de manera reaccionaria. Se oye por ejemplo que la protesta contra los programas espaciales siempre crecientes, se compara con la oposición del aristotelismo medieval contra Copérnico y Galileo. Sin embargo, no es regresivo insistir en que toda la energía y dinero que se gasta en la investigación espacial significan un despilfarro en la medida en que se sustraen a una humanización más efectiva de la tierra. Los descubrimientos y mejoras de tipo técnico, imposibles de negar, resultantes de la conquista del espacio, han de ser estimados con arreglo a unos rangos preferentes: la posibilidad de estar y de permanecer en el espacio (y quizá la de vivir en él) debería ser menos urgente que la de suprimir condiciones de vida humana insoportables en la tierra. La idea de que ambos proyectos puedan ser seguidos de manera efectiva y simultáneamente, por la misma sociedad, es pura ideología.

La conquista del espacio puede que acelere y dé mayor amplitud a la comunicación e información; pero es conveniente preguntarse si estos medios no son ya lo suficientemente rápidos y amplios, quizá incluso demasiado rápidos y amplios para mucho de lo que se hace y se comunica. El concepto antiguo de *hybris* tiene un sentido certero, no metafísico, aplicado a aquella destrucción que no está originada y puesta en marcha en y por los dioses, sino por hombres. La racionalidad de la competencia (o más bien del conflicto)

global en los terrenos militar y político, no es necesariamente sinónima del progreso humano. Si éste está unido a aquélla, la protesta contra esta unión parecerá una regresión irracional; pero esta inversión es obra precisamente de la política. Evidentemente el concepto de una educación en la sociedad existente, para otra sociedad mejor, futura, es una contradicción: una contradicción que ha de resolverse si se quiere que se dé efectivamente un progreso.

# INDICE

<b>ACERCA DE LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DEL CONCEPTO CIENTÍFICO-ECONÓMICO DEL TRABAJO ... ..</b>	<b>9</b>
<b>EXISTENCIALISMO. COMENTARIOS A <i>L'Être et le Néant</i> DE JEAN-PAUL SARTRE ... ..</b>	<b>55</b>
<b>EL "ANTICUAMIENTO" DEL PSICOANÁLISIS ... ..</b>	<b>95</b>
<b>INDUSTRIALIZACIÓN Y CAPITALISMO EN LA OBRA DE MAX WEBER.</b>	<b>117</b>
<b>ÉTICA Y REVOLUCIÓN ... ..</b>	<b>141</b>
<b>COMENTARIOS ACERCA DE UNA NUEVA DEFINICIÓN DE LA CULTURA.</b>	<b>157</b>





ESTE LIBRO  
SE ACABO DE IMPRIMIR  
EL DIA 18 DE DICIEMBRE DE 1970  
EN LOS TALLERES DE  
LITOGRAFIA EDER, S. L.  
FRAY LUIS DE LEON, 11  
MADRID-5