

ONTOLOGIA DE LA EXISTENCIA SOCIAL

En la edad que se caracteriza a sí misma como civilización del trabajo protagonizada por la figura del trabajador, el problema de la ontología del ser social se torna una cuestión fundamental. Sus términos se proyectan sobre lo que hoy en día se llama *dinámica social*, sobre el cambio y la organización social, sobre el nuevo contenido de la democracia. Es precisamente este último terreno, el de la democracia, donde los cambios y transformaciones han adquirido dimensiones más radicales. Es allí donde la revolución ha demostrado sus repercusiones más profundas.

El fenómeno ha sido analizado y definido con rasgos seguros por uno de los «últimos» estudiosos del fenómeno de la democracia (1). Nuestra época ha operado, precisamente en virtud de cambios fundamentales en la ontología de la existencia social, una mutación no menos fundamental del concepto mismo de la democracia. A la democracia política de corte clásico, se ha ido sustituyendo una democracia social interesada por la totalidad de la vida individual que se sumerge gradualmente en la vida colectiva y como tal está organizada, protegida, orientada por organizaciones superiores e integrales, la primera entre ellas el Estado. «A la democracia política —escribe Burdeau— se sustituye la democracia social que se orienta hacia un predominio sobre la sociedad entera, controlando cada una de sus conexiones, cada uno de los actos de los cuales está formada la vida colectiva.» Ya no hay reglas generales, ni «debates académicos». Hay decisiones del Estado y otros órganos de dirección, que ofrecen seguridad y protección al individuo y orientan en términos nuevos la lucha política. Claro está que en estas condiciones, el concepto de democracia pierde su tradicional «contenido emocional». El concepto de necesidad entra en juego, en su eterno enfrentamiento con el concepto de libertad. La plenitud del ser, en esta última, encuentra teóricamente una serie de trabas inexorables. Se asiste a una «conversión de todos los valores en necesidades». Ahí está la raíz de la idea marxista de la democracia, pero

(1) Cf. GEORGES BURDEAU: *La démocratie*, Ed. Seuil, París, 1966, pág. 185.

que, en realidad, se extiende a su aplicación en la vida social que está inspirada en ideologías diferentes a la marxista. Lo «social» abarca todo: la política, el Derecho, la economía, en una nueva objetivación de la dinámica sociológica. Es la nueva democracia «de» la «prosperidad» o «por» la «prosperidad», en la nueva sociedad de consumo y de la abundancia, del trabajo combinado con el ocio. Su forma superior es, según Burdeau, la *American Way of life*, forma que sería de plenitud de la democracia social misma. En su consecución la acción y la disciplina sindical han desempeñado un papel preponderante.

Naturalmente, estos cambios ponen en tela de juicio la supervivencia misma de la idea de la democracia. Su despolitización y socialización, por un lado, la aparición de la dictadura de una clase en donde se ha pretendido conseguir la democracia social por medio de la revolución del proletariado, por otro lado, la idea misma de la «convergencia» entre las dos vías de mutaciones, completan el esquema de este vasto proceso en que hoy mismo y de cara al futuro, se vive. Vuelve la eterna dialéctica de los medios y los fines, agudizada y complicada por el contexto de la vida contemporánea, por la civilización de masas, por la universalización del mundo del trabajo. De esta forma, casi inexorablemente, el Estado emprende cotidianamente la modificación de la sociedad y el individuo pierde, política y socialmente, sus perfiles individuales. «Sociológicamente —afirma Burdeau— el fenómeno constituye una regresión: aspira a someter las actitudes individuales al conformismo reinante en las sociedades primitivas; conformismo del cual, hasta una fecha reciente, los hombres habían intentado liberarse.» Mientras todos los actos humanos adquieren un contenido, en cuanto ontología social, de naturaleza política, la política misma pierde en sí su especificidad, su propio carácter vocacional, al cual se refería Max Weber. La politización de todos los actos humanos ha tenido un efecto natural y paradójico al mismo tiempo: ha despolitizado la política misma en cuanto vocación de una «élite» o de unos individuos dotados con una vocación determinada, por un lado, y ha sumergido los valores políticos en los individuos componentes de una sociedad determinada por una serie de otros tipos de valores heterogéneos o extraños a la política misma, por otro lado.

* * *

El universo totalizador e integrador del trabajo, ha producido cambios sociales de tal naturaleza, que las prerrogativas del individuo hacia una determinada autonomía, han sido sacrificados a las razones colectivistas del bien-

estar económico y de la liberación social. El cambio es de índole ontológica. «Bajo los rasgos del hombre (socialmente) situado, el ser puro desaparece. Desaparece aquel tipo de hombre que sin calificación social, sin etiqueta de partido, ni burgués, ni proletario, ni sindicalizado, no debía su valor sino a su esencia humana. Pero el mismo hombre situado deja de tener un peso individual. Su voluntad, sus deseos no tienen opción de realizarse más que por el intermedio de un ser colectivo al cual él se le agrega y que finalmente le confiere un rostro anónimo. La masa en la cual él ve primero un medio para aumentar inmensamente su poder juntándole al de los demás, llega muy pronto a ser una fuerza independiente. Entonces ya no sirve ella al individuo, es el individuo el que deviene su instrumento» (2). Una situación originaria idéntica, de tipo igualitario, crea condiciones comunes de convivencia, intereses, medios y fines. Pero la misma identidad y en parte indiferenciación de esta situación, hace que el individuo se sienta a la postre sumergido en una «categoría global», que es «una realidad sociológica autónoma».

Esta modificación en la estructura social y situacional del individuo, es una consecuencia de dos factores fundamentales en la sociedad de nuestro tiempo. El enorme *crecimiento demográfico en el mundo* y el fenómeno definido por Durkheim, como *división del trabajo*, que hace que a la antigua «solidaridad mecánica» de la sociedad tradicional se sustituya la «solidaridad orgánica» de la sociedad industrial (3). A la densidad social de la nueva sociedad industrial, Durkheim agrega como consecuencia natural un nuevo tipo de «densidad moral», en la cual ve la «ley de la gravedad del mundo social». De este movimiento diacrónico se inspirará posteriormente el estructuralismo sociológico en la explicación de la dinámica social. Por primera vez, se observa que estos cambios producidos por la densidad social y la densidad moral, no son solamente cambios objetivos del contexto social, sino que presentan consecuencias en las mutaciones psicológicas del individuo, hecho ampliamente analizado, medio siglo más tarde, por la sociología americana, en la civilización tecnológica y planetaria nacida bajo el signo del trabajo y el trabajador (4). Pero la dinámica social opera en función, sí, de algunos nuevos factores, aparecidos en el contexto de la sociedad contemporánea, pero también en función de un factor permanente agudizado por las condiciones específicas

(2) Cfr. BURDEAU, Op. cit., págs. 91.

(3) Cfr. GUY ROCHER: *Le Changement social*, Editions HMH, Points, París, 1968, página 35; EMILE DURKHEIM: *De la division du travail social*, Presses Universitaires, París, 1960, págs. 244 y sig.

(4) Cfr. GEORGE USCATESCU: *Antinomie della Libertà*, cap. «Tecnica e Libertà», Edizioni «Citta di Vita», Florencia, 1970, págs. 111 y sig.

de la sociedad contemporánea. Este factor nos lleva al carácter conflictivo fundamental de los cambios sociales.

La sociología marxista se basa precisamente en esta idea, puesta hoy muy claramente de relieve por el sociólogo alemán Ralf Dahrendorf. Se trata de uno de los principios esenciales de la sociología de Marx, acaso uno de los elementos más patentes de su sistema. En efecto, Dahrendorf, que es él mismo un representante de la sociología conflictiva como modalidad interpretativa de los cambios sociales, observa en Marx, desde este punto de vista «cuatro contribuciones fundamentales». Según Dahrendorf, Marx ha dedicado buena parte de su obra para demostrar que los conflictos sociales son una realidad permanente, de la cual ninguna sociedad puede dispensarse en su dinamismo. Los conflictos sociales son conflictos de intereses opuestos de grupos, más exactamente de dos grupos o tipos de grupo. Para Marx, el conflicto es «el motor de la historia», mejor dicho, su motor principal es uno de los más importantes «factores estructurales» de los cambios sociales (5). Es natural, por otra parte, que Dahrendorf vea en la filosofía de Marx una auténtica filosofía del conflicto que, otra cosa no parece ser, sino un «ansia de síntesis», ya que conflicto o ansia de síntesis discierne el sociólogo de Hamburgo, como característica de la filosofía alemana, desde Hegel hasta Adorno. Pasando, naturalmente, en la perspectiva de hoy por Marx y su ontología del ser social, ampliamente analizada por Lukacs (6). «El conflicto —apunta Dahrendorf— es un elemento vital de cualquier sociedad; él la mantiene abierta a las transformaciones; impide la dogmatización del error. La aversión hacia el conflicto es un elemento de fondo del pensamiento político autoritario, cuya *praxis* se paga siempre no sólo con la pérdida de control sobre la transformación, sino también contra la pérdida de la libertad de los ciudadanos.

En su análisis de la teoría social conflictiva de Marx, Dahrendorf reprocha, sin embargo, al autor del *Capital*, el haber confundido los grandes conflictos sociales, con los conflictos de clase, el haber creído que estos últimos llevan siempre a la revolución y el haber considerado como orígenes de los conflictos sociales y de clases la propiedad de los medios de producción. Según Dahrendorf, el origen estructural de los conflictos sociales lo descubre Weber mejor que Marx, cuando lo sitúa en la lucha por el poder o la autoridad. Con ello nos hallamos mucho más en el centro de la ontología social de las modifi-

(5) Cfr. RALF DAHRENDORF: *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Piper et C. Verlag, München, 1965; *Class and Class conflict in Industrial Society* (título original alemán: *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der Industriellen Gesellschaft*), Stanford, Stanford Univ. Press, 1959; cfr. GUY ROCHER, Op. cit., págs. 105 y sig.

(6) Cfr. GEORG LUKACS: *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, 1971. Verlag, Neuwied u. Berlín.

caciones estructurales en la sociedad contemporánea, de lo que pudo definirlo el propio Marx. Por otra parte, los conflictos sociales son uno de los factores que determinan los cambios, pero no el único. Además de los conflictos sociales contribuyen a estos cambios, hecho evidente hoy mejor que nunca, en la evolución de la sociedad industrial avanzada, factores culturales, religiosos, técnicos, demográficos, cambios de élites que integran lo que se viene en llamar el contexto de la acción social (7).

Sin embargo, como lo analiza Lukacs en su obra última, la aportación de Marx, siguiendo de cerca la filosofía de Hegel, a una ontología de la existencia social es indiscutible. Y lo es, precisamente en la medida en que sigue en esencia de cerca los esquemas de la ontología hegeliana. Lukacs llega a formular una ontología del ser social centrada en la idea del trabajo, la reproducción, la ideología y la alienación. Pero para llegar a una ontología del ser social así concebida su recorrido es amplio. La actualidad está ligada a una crítica del nepositivismo y el existencialismo y a un examen en profundidad de la ontología de Nicolai Hartmann. Pero esta actualidad es tributaria en su interpretación, según el marxista húngaro, de la «falsa» y «justa» ontología de Hegel y de los principios fundamentales de la ontología social de Marx.

* * *

También para Lukacs, el trabajo ocupa un lugar central en la ontología de la existencia social. Es fundamento teleológico y modelo de la *praxis*. Es el elemento fundamental de la conexión sujeto objeto. Junto con la reproducción, con los elementos ideológicos y religiosos, ligados, estos últimos, con el concepto de la alienación, el trabajo integra la idea de una «totalidad» social. Las nuevas formas de alienación del hombre están ligadas a los cambios ontológicos en la idea misma del trabajo y la situación del trabajador. Problema este esencial, que antes que Lukacs lo había tratado en formas muy sugestivas Georges Bataille (8). Una vez más, con Bataille, vuelven a actualizarse las ideas de Max Weber. Porque, al captar esencialmente los factores básicos de los grandes cambios sociales, el espíritu verdaderamente moderno ha sido Weber y no Marx. En muchos aspectos, Marx fue «el último escolástico», como lo define R. H. Tawney, al asimilar la teoría de la plusvalía al concepto medieval del «justo precio» (9). En cambio, Weber es un espíritu

(7) Cfr. GUY ROCHER, *Op. cit.*, págs. 128 y sig.; ALAIN TOURAINE: *Sociologie de l'action*, Seuil, París, 1965.

(8) Cfr. GEORGES BATAILLE: *La Part maudite*, Les Editions du Minuit, París, 1967.

(9) Cfr. R. H. TAWNEY: *Religion and Rise of Capitalism*, New York, 1947.

moderno, un precursor sin querer serlo. Donde Marx quiso ser profético, Weber se confió a la estadística y al estudio riguroso. Y sus ideas sobre las mutaciones características de la sociedad industrial mantienen una enorme actualidad. Fue Weber, y no Marx, el que perfiló las características de una sociedad burocratizada y profesionalizada, como veremos más adelante. Todo ello, no solamente en virtud de una situación histórica objetiva, sino en función de cambios profundos de mentalidad en la estructura social del hombre.

El principio de la desacralización de la vida humana, que Weber coloca como base de su análisis científico sociológico de los cambios sociales, inspira igualmente los cambios de la visión del mundo del hombre que integra la civilización del trabajo y de la técnica. El principio de la desacralización de la vida, Weber lo ve como algo operante en una época en que el campo sociológico está dominado por las relaciones que intercorren entre la religión y la ciencia. Es curioso que esta cuestión presida el pensamiento sociológico en el comienzo de la edad tecnológica y de la civilización del trabajo. Pero en efecto fue así, como lo demuestra lo más importante de la obra de sociólogos fundacionales como Weber, Durkheim y Pareto. Los tres, como observa Raymond Aron (10), aunque desde puntos de vista diferentes, consideran este tema como fundamental en la nueva ciencia sociológica. «En el caso de Durkheim, el sentimiento que inspira el análisis de la operación está entre lo religioso y la ciencia, es el deseo de crear una moral científica. En el caso de Pareto, este sentimiento es el de una contradicción insoluble, ya que la ciencia en cuanto tal, no sólo no es creadora de un orden social, sino que en la medida en que es una ciencia válida, arriesga incluso ser destructora. El sentimiento de Max Weber es distinto. La sociedad moderna que él ha descrito, está en vía de organización cada vez más burocrática y racional» (11). Max Weber es el que capta mejor la naturaleza de la «modernidad» de la nueva organización social, al mismo tiempo que la índole de los influjos de los factores religiosos. «Modernidad» significa para él triunfo de la tecnología, la organización burocrática, masiva, anónima, profesionalizada, racional. Todo ello es crecimiento sin límites. La «organización racional» es para él como una fatalidad. Pero una fatalidad que arranca, desde lejos, en motivaciones de carácter religioso y en la explicación estructural de los comportamientos sociales. Tanto Weber como Durkheim manifiestan una honda preocupación ante las perspectivas anarquistas de la sociedad industrial, a saber, precisa-

(10) Cfr. RAYMOND ARON: *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, París, 1967, págs. 304 y sig.

(11) Cfr. RAYMOND ARON, Op. cit., pág. 311.

mente de una sociedad basada en la organización y la racionalidad. Durkheim manifiesta su preocupación ante el predominio de las funciones económicas en la nueva sociedad, que implica la falta de una fuerza moral rectora, es una fuente de desmoralización general», de «perturbaciones profundas». Weber, a su vez, ante las mismas perspectivas nihilistas de una sociedad tecnológica y burocratizada, apela a una ética de la convicción, en ideal armonía con una ética de la responsabilidad en la reconstitución de una auténtica vocación política del hombre.

Pero el gran mérito de Weber, desde el punto de vista que nos preocupa, es el de buscar las causas primeras de la formación del espíritu capitalista y con ello de la civilización del trabajo que culmina en la sociedad de nuestro tiempo. Estas causas primeras fueron de naturaleza religiosa y cultural. Religión y cultura fueron en la formación del espíritu del capitalismo, no «superestructuras», como creía Marx, sino elementos esenciales que determinan un cambio ontológico. La religión primera de la «burguesía de negocios» calvinista de Ginebra y Países Bajos, hace que se rompa la idea de la riqueza y el trabajo, características de la Edad Media. Antes la organización religiosa se oponía al desarrollo de las fuerzas productivas (12). La economía estaba determinada por la religión, que a su vez está definida por la economía. Según Georges Bataille «la religión es el consenso que una sociedad da al uso de las riquezas excedentes: al uso, o mejor dicho, a la destrucción al menos de su valor útil.» El tema se torna apasionante en la sociedad de producción sin fin, del consumo y la abundancia sin límites, como tiende a ser la sociedad del ocio en que vivimos. La sociedad del ocio vuelve, ontológicamente, a adquirir dimensiones medievales de tipo religioso-contemplativo. Medieval resulta igualmente la agresión de grandes grupos de la sociedad occidental o de la revolución cultural contra la sociedad de consumo y sus consecuencias. Hemos visto cómo a Marx se le consideraba un nuevo escolástico por su idea del valor-trabajo asimilada al concepto escolástico del «justo precio» y de la prohibición de la usura.

En realidad, dos concepciones religiosas contrarias, emanadas de la evolución social del cristianismo, ofrecen las motivaciones tanto del desarrollo del capitalismo como de la oposición radical a las consecuencias de la sociedad de consumo, que del capitalismo constituye la fase culminante. Ellas estaban ya encarnadas en los principios del capitalismo por dos tendencias del protestantismo. Una representada por Lutero y otra por Calvino. Como los «contestadores» de hoy, Lutero condenaba el escándalo de los «excesos» de producción, de las «riquezas excedentes». En cambio, Calvino se revela como un

(12) Cfr. GEORGES BATAILLE, Op. cit., págs. 185 y sig.

precursor de los que, como Raymond Ruyer, hacen hoy el «elogio de la sociedad de consumo». En este sentido, Calvino infunde al capitalismo naciente un espíritu religioso, y le ofrece, como observa Bataille, «una organización» y «una doctrina». Quiere «santificar» el mundo por el trabajo y la acción. Su filosofía es una anticipada filosofía de la *praxis*, proyectada más tarde en la metafísica de Kant y en la filosofía social de Marx. Este espíritu de la filosofía de la *praxis* dentro del capitalismo culmina en la convicción con que Benjamín Franklin proclama que «el tiempo es el dinero», condena el ocio en cualquier forma y exalta «el poder genital y la fecundidad» del dinero. «El dinero engendra dinero y produce cada vez más de modo que el provecho crece cada día más.» Del espíritu religioso primero, el capitalismo llega así a una culminación donde todo sentimiento religioso ha desaparecido y las contradicciones se manifiestan en toda su magnitud. Esta dualidad y ambigüedad la vive el hombre en la fase de la sociedad industrial avanzada. El espíritu de lucro aumenta, pero aumentan también las dificultades que crea. En su ámbito nace la idea del trabajo con su carga de religiosidad, pero también la idea del ocio con su carga problemática. Las contradicciones aumentan y la confusión crece. En este marco no es extraño que Marx y sus discípulos, o al menos algunos de ellos, exalten y condenen al mismo tiempo el reino económico de la producción. Es un marco plásticamente definido por Raymond Ruyer en su «elogio de la sociedad de consumo» (13).

Ruyer parte del principio de que la rebelión contra la economía y sus fuerzas es vieja cuanto el mundo. Siempre ha habido quien haya visto en la economía y sus actividades terreno de alienación del hombre. Sin embargo, la «sociedad económica» como tal aparece sólo en el siglo pasado. El marxismo no nace como rebelión contra la sociedad económica, a pesar de su crítica revolucionaria del capitalismo. «El marxismo —escribe Ruyer— así como las revoluciones comunistas marxistas, están lejos de ser una rebelión contra la sociedad económica. Al contrario, contra las utopías hedonistas que la precedieron (y contra las utopías que hoy quieren sucederle), él es esencialmente un "economismo", en el sentido de que admite que, en una sociedad económica sana —sana tal como él la define— el resto, a saber, la verdadera política y la verdadera cultura, se da por añadidura. El marxismo permanece dentro de la economía. El denuncia simplemente una distorsión, una injusticia fundamental dentro del ciclo económico. Hostiles al capitalismo, no a la economía en general, las revoluciones marxistas han acelerado más que retardar el

(13) RAYMOND RUYER: *Eloge de la Société de consommation*, Calmann-Lévy, París, 1969.

advenimiento de las sociedades industriales» (14). Y, sin embargo, el marxismo, hoy, como en tiempos de Marx, está envuelto en una auténtica comedia de los errores. Proclama desde siempre que «anuncia y prepara la desaparición de la economía política», para liberar al hombre alienado por el trabajo y el cambio. Trabajo, comercio, moneda, son elementos teóricamente «alienantes». Se pide la «supresión de la división del trabajo». «El anticapitalismo del marxismo alimenta el antieconomismo de la inteligencia. Los rebeldes no quieren admitir que son una nueva clase, una nueva burguesía antiburguesa.» Mientras en los propios países la economía se exalta, se planifica y se replanifica, los marxistas de fuera se adhieren a la «economofobia» generalizada. En esta comedia de los despropósitos, que se refiere a la situación del hombre, en su dimensión de trabajador y de ocioso, la paradoja en que vivimos o parece que vivamos, la expresaba Bataille al afirmar que consiste en que «no es la necesidad sino su contrario, el "lujo" el que plantea a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales» (15). Pero el lujo, el dispendio exuberante, el consumo de las energías sobrantes, parece haber sido la característica en el orden vital de nuestra especie, desde que la especie existe. Sólo que hoy, en el reino de la economía, el fenómeno parece más exorbitante y más «escandaloso» que nunca, porque la dialéctica producción-consumo, se inscribe en la exacerbación dialéctica de los medios y los fines. Bataille descubre en la naturaleza misma tres grandes tipos de lujos: la «devoración» de las especies entre ellas, la muerte («de todos los lujos concebibles, la muerte, en su forma fatal e inexorable, es certeramente el más cortoso») y la reproducción sexuada. Son los tres tipos de grandes consumidores de energías.

Pero el lujo del hombre ha aumentado mediante el trabajo y la técnica. «Las técnicas han consentido la extensión del movimiento elemental del crecimiento que la vida efectúa en los límites de lo posible.» El aumento de energías ha llevado a un aumento demográfico de enorme alcance y a un aumento de riquezas cuyo consumo masivo ha adquirido las formas de una «maldición». Con ello un nuevo sentimiento mágico-religioso se introduce en la idea que el hombre se hace de la economía y sus fuerzas, precisamente en una sociedad organizada en términos esencialmente económicos. Se juega una vez más como en las sociedades primitivas, a lo sagrado y lo profano. El hombre *robot*, célula de este nuevo organismo económico, reacciona con una conciencia mágico-tribal. En el plano de su conciencia aparecen las paradojas del universo tecnológico. Su existencia social se resiente, sus relaciones con el mundo y la comunidad en que vive cambian radicalmente. El ser social se sumerge en

(14) RAYMOND RUYER, Op. cit., pág. 11.

(15) Cfr. GEORGES BATAILLE: *La part maudite*, cit., pág. 60.

la «muchedumbre solitaria» de la cual nos hablaba hace casi una generación David Riesman en su estudio «anatómico de la sociedad moderna y de las múltiples técnicas de la *manipulación*» (16).

* * *

Pero para comprender mejor el drama del ser social colocado ante las antinomias de la sociedad tecnológica, conviene volver atrás y captar en lo posible las esencias de la existencia social moderna. La problemática del hombre en cuanto ser social es de largo alcance, aunque de no muy ensanchada historia. Ella se inicia prácticamente en la «Fenomenología» de Hegel, de la cual deriva la ontología marxista del ser social y se ha desplegado durante siglo y medio. En realidad, se trata de un problema que nace al amparo del idealismo hegeliano y su concepto del ente natural que trabaja y produce, y de su trabajo y producto posee una idea que Marx lleva a términos materialistas de una *praxis* vital y que ha ocupado la filosofía social en toda su amplitud y en las formas más caleidoscópicas, para llegar a unos términos de cierta plenitud también idealista culminantes en la obra de un filósofo neoidealista como Gentile y contaminando las teorías incluso de un pensador marxista como Lukacs. Forma de plenitud que Gentile lleva a la idea de una *societas in interior homine*, a la identificación entre individuo y Estado. Individuo libre, único, infinito. Estado único en cuanto individuo absoluto y concreto (17). El Estado libre, en la concepción gentiliana, es el Estado «del hombre que trabaja», con una idea del trabajo de esencia económica y moral, Estado del hombre concreto, vivo, activo, no de un ente abstracto o utópico.

El camino recorrido lleva, en una indispensable vuelta atrás, a Hegel y a lo que Marx llama «el punto de vista hegeliano». Se trata del momento hegeliano que ofrece el paso de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu, que la famosa afirmación de Hegel en su *Enciclopedia* refleja en forma clara: «El espíritu tiene para nosotros la naturaleza como su presupuesto, del cual él es *verdad* y, por tanto, *primer absoluto*. En esta verdad la naturaleza ha desaparecido y el espíritu resulta como la idea llevada a su ser por sí, del cual el concepto es objeto y al mismo tiempo sujeto.» En sus comentarios a la *Enciclopedia* de Hegel, Marx echa las bases de su teoría de la naturaleza como base del hombre social y del trabajo entendido como

(16) GEORGE USCATESCU: *Proceso al humanismo*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1968, páginas 76 y sig.; *Aventura de la libertad*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966; Capítulo «Técnica y Libertad».

(17) Cfr. G. GENTILE: *Genesi e struttura della Società. Opere*, vol. IX, pág. 109.

«proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regulariza y controla, a través de la propia acción, su intercambio material con la naturaleza». Como observa Habermas, la aparición del trabajo desempeña papel de síntesis entre el hombre y la naturaleza (18). Esta célebre síntesis del trabajo social, que Marx no ha podido «despojar» del todo de su sentido idealista y que por eso ha dado lugar en nuestro siglo a las inevitables interpretaciones fenomenológicas y existencialistas del marxismo. En realidad, la ontología del ser social de Marx está toda ella penetrada del pensamiento filosófico de Hegel. Todo está fundamentado en la crítica que Marx hace de la *Filosofía del Derecho* y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Marx reconoce que Hegel ha ofrecido, concretamente a la filosofía política alemana, «la forma más lógica, más rica, más absoluta», al mismo tiempo que «el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que está ligada a él». Según Hegel, de la *Fenomenología*, todo en la vida social es obra y acción del hombre, producto de su trabajo, sus luchas, su pensamiento (19). Socialmente, el mundo entero del hombre es obra del trabajo del hombre y como tal totalmente accesible a la razón del hombre. Esta idea, de la racionalidad absoluta de la existencia social del hombre está en Hegel plenamente formulada y como tal se trasvasa al pensamiento de Marx. En íntima conexión con ella está la idea de la *alienación* y los problemas que ella plantea al hombre, en relación con las cosas y consigo mismo y, sobre todo, con la libertad en el contorno social en que vive. También esta idea de la alienación social del hombre, Marx la encuentra en la filosofía hegeliana. Sólo que mientras que en Hegel la alienación del hombre puede ser superada por el pensamiento, Marx, que lleva el contenido social de la alienación a sus últimas consecuencias, busca la posibilidad de superarla en otro terreno. En el terreno de la acción social revolucionaria, contra los elementos que son identificados como causas de la alienación.

Pero resulta que la idea que centra todo, dimensión social del hombre, su libertad, su alienación, la superación de su alienación, es la idea del trabajo. El trabajo como función social. La ontología de la existencia social lleva necesariamente hacia la esencia misma del trabajo del hombre. Para Marx, la desalienación del hombre quiere ser un problema de primer orden, que adquiere a partir de sus *Manuscritos* de 1844, carácter de *leit-motiv* pro-

(18) Cfr. JÜRGEN HABERMAS: *Zur Philosophische Diskussion um Marx und den Marxismen in "Theorie und Praxis"*, Neuwied, 1963, págs. 261 y sig.; *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

(19) ROGER GARAUDY: *Dieu est mort*, Presses Universitaires, París, 1970, páginas 270 y sig.

fético, formulado como una ecuación mesiánica: «El comunismo —apropiación de la esencia humana del hombre, este comunismo en cuanto naturalismo acabado— humanismo (20). Captar la esencia humana del hombre, recuperarla incesantemente, aparece así como idea superadora de su alienación social. El carácter del humanismo marxista es esencialmente social. Esta es la radicalidad del hombre en la primera fase del pensamiento de Marx. Ver en el hombre como entidad social la raíz misma de las cosas.

* * *

Si la esencia del hombre es su trabajo social, su capacidad de desalienación de las condiciones mismas del trabajo «alienado» se realiza mediante la *praxis*. Pero a medida que la idea de la *praxis* se instala en la filosofía de Marx, una ruptura se produce. Ya no es la esencia del hombre en su «radicalidad», el fundamento de la historia y la política. Conceptos nuevos se instalan en la doctrina, como observa Althusser: «Formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructuras ideológicas, determinación en último término, por la economía.» Cualquier tipo de humanismo filosófico o teórico es rechazado como ideología. El «materialismo científico» de Marx, obra de su madurez, rechazaría en el fondo toda forma de humanismo, y como tal, todas las consideraciones que la crítica marxista ha hecho en torno a la «reificación» o «cosificación», la teoría del «fetichismo» aparece como «ideologías». Pero a medida que condena las ideologías y parece abandonar como tal su teoría juvenil de la *alienación* pura del hombre de sello hegeliano gradualmente sustituida por la doctrina de la *praxis* revolucionaria, Marx va cultivando cada vez más el profetismo mesiánico. En 1867 sigue escribiendo sobre el trabajo y sobre la situación futura de la clase trabajadora, cosas que nunca se han cumplido. El *Capital* contiene multitud de profecías incumplidas, como los contiene *La Crítica de la economía política*, de Engels, obra de por sí juvenil ya que es anterior a los *Manuscritos* de 1844.

La teoría del trabajo de Marx parte de la distinción entre «fuerzas productivas» y «relaciones de producción». En *El Capital* se nos habla desde el principio de la «Orientación» de la organización del trabajo resultante de los medios de producción. Los segundos determinan a la primera y constituyen en su conjunto los elementos de una «teoría tecnológica» de la historia (21). Los hombres son los seres que «producen sus medios de exis-

(20) Cfr. LOUIS ALTHUSSER: *Pour Marx*, François, Maspero, París, 1968, pág. 229.

(21) Cfr. H. B. ACTON: *What Marx really Said* (cfr. «Ce que Marx a vraiment dit», Ed. Stock, París, 1968, págs. 73 y sig.

tencia». Estos medios de existencia que ellos producen, definen su existencia misma. Se trata de una existencia definida mediante los medios de producir: un animal que fabrica sus propios instrumentos de existencia y producción. Marx recupera la definición que Benjamín Franklin había dado del hombre. La existencia se expresa mediante la producción y sus modos de realizarse (*La ideología alemana*). Nos hallamos ante una concepción esencialmente tecnológica de la vida y la historia, con todas las implicaciones económicas que Marx y Engels formulan en el contexto de esta misma teoría, que ambos proyectan proféticamente hacia el futuro.

La profecía de Marx en torno a la situación del hombre en la sociedad tecnológica pretende formularse «en oposición con la filosofía alemana que va del cielo a la tierra». Pretende emprender el camino opuesto: «Caminar de la tierra al cielo». Se trata del «cielo» de la sociedad futura. La sociedad comunista. Esta sociedad será el resultado revolucionario de las antinomias del capitalismo. ¿Qué caracteriza al capitalismo? «Una pasión ciega, desenfrenada», una «sed inextinguible de trabajo suplementario», que supera no solamente «los límites morales» sino «los límites extremos» de la capacidad del trabajo en el tiempo. Sobre la huella de Ricardo, Marx establece, como definición básica del trabajo, sus conexiones con el concepto mercancía y la idea del tiempo de fabricación. En el capitalismo —escribe Marx en 1867— «la ciencia está puesta únicamente al servicio de la tecnología, la tierra está deliberadamente explotada, los instrumentos de trabajo individuales son transformados en máquinas cuyo empleo no puede ser sino colectivo. Todo el mundo está cogido en la red mundial del mercado y el capitalismo reviste su cara internacional.» ¿Consecuencias, según Marx? Crecimiento de la pobreza a escala mundial, desaparición del capitalismo, creación de un nuevo orden social. Categóricas profecías incumplidas que Marx formula así: «Ni la mejoría del utillaje, ni la aplicación de la ciencia en la industria, ni la mejora de comunicaciones, ni las colonias nuevas, ni la emigración, ni el liberalismo económico, ni todas estas innovaciones juntas, harán desaparecer la miseria de las masas obreras; al contrario, en el marco actual, cada progreso del poder productivo del trabajo ensancha el abismo social y esclarece más crudamente los antagonismos latentes.» Otras profecías incumplidas se refieren a la desaparición de la división del trabajo y de la distinción entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Pero, indudablemente, hay elementos esenciales en que Marx capta con mano segura la ontología del trabajo y la ontología de la existencia social en sí. Su teoría de la sociedad tecnológica futura es justa. Su teoría del trabajo como expresión fundamental de la existencia humana es igualmente justa, si se tiene en cuenta que su desarrollo perfecto no ha sido la sociedad comunista que Marx propugnaba la que lo ha conseguido. Todo esto es consecuencia

lógica de lo que Habermas llama, en la obra de Marx, «una singular desproporción entre la *praxis* de la búsqueda y la restringida autocomprensión filosófica de esta búsqueda». La «esencia del hombre» que Marx busca en el trabajo, parte de un principio justo. Pero, al captar esta misma idea en Hegel, Marx lucha por despojar la idea del trabajo social de la síntesis idealista y llevarla al terreno de una «*praxis* vital constitutiva del mundo en general».

En efecto, en una «fase superior» de la sociedad, el trabajo estaba destinado a ser «no solamente un medio de existencia, sino la expresión fundamental de la vida», donde las fuerzas de producción se desarrollan «gracias al desarrollo armonioso y completo del individuo». La división del trabajo no solamente ha desaparecido como había previsto Marx, sino se ha acentuado y ha garantizado el desarrollo culminante de la sociedad tecnológica, como lo ha definido Durkheim. Las clases sociales tampoco han desaparecido. En cambio, se hace cada vez más patente algo que Marx había rechazado con certeza en el ámbito de la sociedad capitalista. La distribución entre trabajo y ocio, con la creciente problemática que suscita en este tipo de sociedad este último concepto. «Marx hubiera considerado nuestra sociedad —escribe Acton— con sus divisiones en tiempo de trabajo y tiempo de ocio, tan características de nuestra época, como un ejemplo de esta esquizofrenia impuesta al individuo por las distinciones de clases y la división del trabajo» (22).

* * *

La idea del trabajo entendido como síntesis entre el hombre y la naturaleza y como *praxis* vital constitutiva del mundo en general, ha creado enormes dificultades en la crítica marxista misma. Se ha prestado más que ningún otro aspecto a las «caídas» idealistas y fenomenológicas del marxismo. Basta aludir al proceso de autocritica formulado en este sentido por Georg Lukacs entre otros (23). En su obra, Lukacs ve, a través del proceso autocrítico las repercusiones del subjetivismo idealista que influye en «sentido restrictivo y deformante sobre el concepto de *praxis*», central en un libro como *Historia y conciencia de clase*. «Yo no me había percatado —escribe Lukacs— que sin una base en la *praxis* real, en el trabajo como forma suya originaria y su modelo, la exaltación del concepto de *praxis* se torna necesariamente en la exaltación de una contemplación idealista». No es de extrañar en absoluto cualquier tipo de «desviación» idealista en la crítica marxista, sobre todo al

(22) Cfr. ACTON, Op. cit., pág. 153.

(23) Cfr. GEORG LUKACS: *Storia e Coscienza di classe*, Sugar Editor, Milano, 1967, páginas XVIII y sig.

tratarse de la noción del trabajo y del hombre, en su carácter ontológico y en sus conexiones con la teoría de la *praxis* revolucionaria. La evolución de la misma teoría marxista se presta en abundancia a este proceso.

El hecho ha sido ampliamente expuesto por Marcuse en su libro *Philosophy and Revolution*, en el interesante y documentado estudio sobre los *Manuscritos filosóficos de Marx* (24). La teoría de la esencia del trabajo y del hombre que Marx va formulando, parte explícitamente de las ideas contenidas en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel. Según Marx, la «Fenomenología» posee su grandeza precisamente en cuanto «Hegel capta la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como des-objetivación, como alienación y como supresión de esta alienación. En esto él capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo como resultado de su propio trabajo». Esta central problemática hegeliana justifica todo el pensamiento de Marx en lo que tenga él de más esencial en torno a la ontología del hombre y la ontología del trabajo, consideradas en conexión absoluta e indestructible. Marx no hace otra cosa que trasladar la cuestión del plano hegeliano de la conciencia y el saber, al plano de la realidad práctica del contexto histórico social. Producción, objetivación, alienación y superación de la alienación, son conceptos que Hegel desplaza como operación de la conciencia y el saber. Marx como realidad inmersa en el universo de la *praxis*. Toneladas de tinta se han consumido para definir la originalidad de la crítica marxista al pensamiento hegeliano en la materia. Pero toda la crítica no ha servido sino para demostrar plenamente la estructura hegeliana del pensamiento marxista, en lo que al hombre y su expresión en el trabajo se refiere. En realidad, toda la ontología del hombre como ser social se perfila en su totalidad como una filosofía social hegeliana-marxista. La clave de la conversión de la crítica filosófica marxista en crítica revolucionaria de la *praxis*, está situada en esta forma en su núcleo esencial.

* * *

Siguiendo de cerca el esquema hegeliano de las conexiones entre el hombre y la producción y el trabajo, Marx deduce la realización del hombre a través de su actividad social objetivada en el trabajo. El trabajo objetiva «la vida genérica del hombre». Pero esta realización no se puede limitar al marco intelectual de la conciencia, sino que se despliega «activamente», «realmente» de modo que el hombre «se contempla él mismo en el mundo que ha creado». Universalidad del hombre realizado en el trabajo. Al transformar la naturaleza mediante el trabajo, el hombre se realiza a sí mismo y despliega

(24) Cfr. HERBERT MARCUSE: *Philosophy and Revolution*.

los valores de su existencia. Al enfocar así el problema, Marx va más allá del ámbito de la economía. A través del ser del trabajo el hombre se realiza a sí mismo en la libertad. Conceptos permanentes en los *Manuscritos*, tales «universalidad», «unidad del hombre con la naturaleza», «objetivación de la vida genérica del hombre», «medios de subsistencia intelectual», trabajo como «actividad vital» humana y libre, como «afirmación esencial» del ser del hombre, mantienen la teoría de Marx no solamente muy cerca de la terminología hegeliana, sino cerca de la inspiración permanente de la filosofía idealista. El concepto del trabajo y de la conciencia del trabajador que «se supera a sí misma para penetrar en el elemento de lo duradero» o la idea de la conciencia que se torna su propio objeto a través del trabajo, todo esto está claro y patente en la *Fenomenología hegeliana*. Se trata de un concepto ontológico del trabajo, que Marx encuentra en Hegel, mejor dicho, en «el corazón de la problemática filosófica hegeliana» (25). Y en esta problemática ofrece, como lo reconoce el propio Lukacs, un impresionante despliegue a los problemas de la ontología social.

Es cierto que Marx se detiene de un modo peculiar en las características del trabajo alienado, «que nace de la discusión en torno a la categoría hegeliana de la objetivación» (Marcuse), relacionada con el concepto del trabajo. Hegel resuelve la «alienación», concepto que él mismo inventa, en el plano de la conciencia, Marx lo desplazó al plano de la *praxis* revolucionaria. Pero la teoría de la *praxis* no logra alejar tanto como se cree a Marx, de la cuestión ontológica del hombre y del trabajo, cuestión que le mantiene siempre cerca de la especulación hegeliana. A través de una opción filosófica aborda e intenta resolver Marx el problema del hombre como ser social. Para llegar a conclusiones de naturaleza económica concreta, Marx siente la necesidad de partir de conceptos universales. Entre estos conceptos universales, figuran la idea del trabajo como esencia humana y como «categoría filosófica». Marcuse observa cómo Marx mismo emplea el término «ontología», al hablar del trabajo como realización del ser del hombre. La crítica de la economía política de Marx parte de una fundamentación ontológica del hombre. «A través del medio final de la propiedad privada, escribe Marx, la esencia ontológica de la pasión humana alcanza su totalidad y su humanidad.» Al lado de una antropología marxista, ocupa su lugar primordial una ontología marxista de la existencia social.

Entre las determinaciones positivas del trabajo, figura su carácter ontológico que Marx intenta formular claramente. A través del trabajo el hombre

(25) Cfr. HERBERT MARCUSE: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932; LUKACS: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., págs. 71 y sig.

se realiza a sí mismo, se engendra y se objetiva. La esencia del trabajo consiste en «engendrarse el hombre a sí mismo», realizarse, encontrarse a sí mismo, alcanzar su plenitud. En la ontología marxista, el trabajo fija por parte del hombre, dos tipos de comportamientos: con respecto a sí mismo y con respecto al objeto de su trabajo (Marcuse). La existencia objetiva del hombre se consigue en el trabajo. El trabajo es su «afirmación esencial» por la cual el hombre «realiza» sus pruebas. Nos hallamos, como observa Marcuse, fuera de la esfera económica, en «la dimensión de la esencia humana en su totalidad. En la plenitud concreta del hombre, que según Marx, Hegel había desdeñado igualando la esencia humana a la conciencia de sí mismo, no logrando alcanzar una objetivación esencial.

De la esencia del trabajo y del hombre, Marx procede para definir, en un contexto determinado, el de la sociedad capitalista, la situación del trabajo alienado y del hombre alienado. Para Hegel el hombre alcanza su esencia, superando la objetivación alienante. Para Marx, la esencia se cumple precisamente por la realización concreta de sí mismo a saber por la objetivación del trabajo *real*. Aquí introduce Marx su teoría de la *alienación*, cuyo fundamento sigue siendo un fundamento ontológico. En la sociedad capitalista, el trabajo no se realiza sólo a sí mismo y tampoco realiza al hombre como tal. El «se produce a sí mismo y produce al trabajador como mercancía». El hombre se objetiva como trabajo, como mercancía, como «objeto extranjero». Se convierte en mercancía en cuanto productor de mercancía, se aliena y se cosifica. «La alienación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se torna objeto, una existencia exterior, sino que su trabajo existe fuera de sí mismo, independientemente de él, extraño a él y deviene una fuerza autónoma con respecto a él; que la vida que él ha infundido al objeto se opone a él, hostil y extranjera.» Resultado del trabajo alienado, a saber de un concepto ontológico es, según Marx, la propiedad privada.

De la relación ontológica del hombre y el trabajo, que es un hecho esencial, nace, por un fenómeno de degradación, el hecho de la alienación. De la alienación, la propiedad privada. De todo ello, una «situación» revolucionaria, que traducida en fuerzas revolucionarias está destinada a restablecer la relación adecuada entre el hombre y el trabajo. Es así como la ontología marxista del ser social, lleva a su filosofía social revolucionaria de carácter profético.

* * *

Si es cierto que Marx, mucho más cerca de lo que se ha querido ver, de la especulación hegeliana, ha llegado a formular una ontología del trabajo y

del ser social en términos de *modernidad*, al pasar del terreno de la ontología al de la *praxis* revolucionaria, su filosofía social ha tenido que realizarse en términos de profecía. En términos de profecía han presentado la realidad social otros contemporáneos suyos como Tocqueville o Proudhon. Y en más de un sentido, sus contemporáneos han acertado más que Marx. Las previsiones de Marx en torno a la desaparición de la división del trabajo y la evolución de la sociedad tecnológica, no se han confirmado. Basta considerar un trabajo como el de Durkheim sobre la *División del trabajo social*, donde la evolución y los caracteres de la sociedad industrial encuentran una definición lúcida y correcta, socialista en la esencia, pero opuesta a la profecía revolucionaria marxista. A la lucha de clases y las diferentes formas de «anomia» social de la sociedad industrial en gestación, Durkheim opone la idea de una sociedad nueva producto de un crecimiento orgánico del trabajo organizado cada vez más armónicamente y en gran escala, y la idea de una moral social capaz de frenar los antagonismos individuales o de clase. El trabajo ocupa un lugar central en la sociología durkheimiana. El define al hombre en la sociedad industrial y en la función de su organización y división; esta sociedad se convierte en sociedad tecnológica a gran escala. La división del trabajo, característica de la sociedad moderna, no sólo no desaparecerá, sino que será un elemento fundamental de la futura sociedad tecnológica.

Causa principal del progreso, la división del trabajo, es, según Durkheim, «el factor esencial en lo que se llama civilización». A medida que las relaciones interindividuales aumentan, aumenta la «densidad demográfica» y la «densidad moral», aparece una «estimulación general» en todos los órdenes de la vida social, crece la «especialización», el trabajo. De la «estimulación general» nace un grado superior de cultura. «Mayor es el número de los individuos, mayor es el ejercicio de la acción de unos sobre los otros, con mayor fuerza y rapidez reaccionan, más intensa es, por consiguiente, la vida social. Y es precisamente esta intensificación la que constituye la civilización» (26). El crecimiento y la condensación social no solamente *permiten*, sino *necesitan* la división más grande del trabajo. No se trata de un instrumento por el cual ella se realiza; es la causa determinante».

En la sociedad tecnológica caracterizada por una división del trabajo llevada a límites extremos, la situación del hombre como trabajador ha alcanzado formas que Marx no pudo en absoluto perfilar. Otra es la situación, con respecto a su profecía en torno al fin del capitalismo, otros son los tipos de alienación del hombre como ser social y como trabajador. Ante el *homo faber*

(26) Cfr. EMILE DURKHEIM: *De la division du travail social*, Presses Universitaires, París, 1960, págs. 327 y sig.

eternamente alienado por el trabajo en la sociedad capitalista, ha surgido la alternativa del *homo ludens* como exigencia del trabajador en el contexto de su existencia. Se ha llegado a un punto en que se habla en forma indeterminada de la civilización del trabajo o civilización del ocio (27). La una ejerce su influencia sobre la otra, se condicionan recíprocamente y recíprocamente se crean problemas y antinomias. Se opera así una modificación de la conciencia social del trabajador, de su cultura, de sus aspiraciones, de su sentido de libertad. Quizás las perspectivas más radicales de esta mutación provienen del influjo que la idea del ocio puede ejercer sobre el proceso del trabajo. Al tema dedica interesantes reflexiones Erich Fromm en su libro *The sane society* cuando habla de «modificaciones radicales del proceso del trabajo para que él pueda ser soportable para las nuevas generaciones» (28). Estamos, desde luego, lejos, muy lejos, no sólo del momento en que Marx hablaba de la duración del trabajo, de la situación de la clase trabajadora, sino de los extremos límites de sus previsiones en cuanto a la evolución de la idea del trabajo y de la conciencia que de sí mismo y del trabajo iba a poseer el trabajador en la sociedad tecnológica, que Marx justamente había perfilado como consecuencia del capitalismo. A la sociología del trabajo se substituyó gradualmente la sociología del ocio en la sociedad industrial avanzada. Se habla cada vez más del «trabajo» y cada vez más de la «actividad». Es cierto que esta situación afecta sólo a una escasa parte del mundo. Es cierto también que allí donde se produce, aparecen nuevas formas de tensión y ritmo que hacen imposible definir claramente la esencia del ocio. Es cierta la crisis que provoca esta misma tensión y el carácter cada vez más abstracto, más impersonal del trabajo mismo. Pero lo indudable es también que hacia esta sociedad tecnológica se encamina el mundo entero, y mientras para sus componentes surgen sus problemas internos, para los millones de desheredados que permanecen aún fuera de ella sus logros constituyen un universo paradisiaco que todos desean alcanzar por el bienestar material que ofrece.

Una ontología de la existencia social aparece hoy más compleja que nunca. La complican los problemas de la sociedad tecnológica en pleno desarrollo. El automatismo creciente. La mutación del concepto del trabajo. Las características de la cultura de masas. La presión demográfica en el mundo. El desnivel impresionante, creciente, entre las sociedades superdesarrolladas y subdesarrolladas, en continuo antagonismo y tensión. Bajo este aspecto, la dis-

(27) Cfr. JOFFRE DUMAZEDIER: *Vers une civilisation du Loisir?*, Seuil, París, 1962, páginas 81 y sig.

(28) Cfr. ERICH FROMM: *The Sane Society*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1956.

tinción entre sociedad capitalista y sociedad socialista, se torna cada vez menos operante. La sociedad capitalista avanzada no inmune a las influencias ideológicas del comunismo, consituye, en la práctica, un modelo de la sociedad tecnológica. El hecho más patente de la «convergencia» entre ambas lo constituye el predominio universal de la tecnocracia, que tiende a ser una clase con características únicas a lo ancho de todo nuestro planeta. La alienación del hombre, que Marx limitaba a la alienación en su condición de trabajador, limitando con ello el pensamiento de Hegel, vuelve a adquirir formas mucho más amplias y más complejas. El problema vuelve a plantearse, hegelianamente, en el plano de la conciencia y el saber. Este es el plano en que igualmente se puede resolver su superación. Desalienar implica la recuperación de una conciencia de que la alienación está superada y resuelta.

* * *

La alienación se aleja hoy cada vez más intensamente del trabajo y lleva su problemática al universo del ocio. La lucha contra el trabajo alienado llevó, durante un siglo de reivindicaciones revolucionarias, a la batalla contra el trabajo como tal. La revolución surrealista, proclama abiertamente esta batalla y las implicaciones marxistas-leninistas-trozkistas del «Segundo Manifiesto surrealista» firmado en 1938 por Trotsky y Breton, constituyen una prueba evidente en este sentido (29). Ideológicamente, el surrealismo, de netas raíces marxistas, se desprende «estéticamente» de la *praxis*, rechaza lo real del trabajo por lo suprarreal del ocio. Pero la revolución surrealista, que fue, como observa Lefebvre, una «crítica de la vida cotidiana», fue una de las expresiones más típicas de los anhelos de nuestro tiempo. Rechazar el trabajo, en cuanto elemento alienante y buscar el ocio en cuanto elemento creador de la «libertad libre». «El hombre de nuestros días —escribe nada menos que Henri Lefebvre en su intento de ofrecer una unidad concreta a la vida cotidiana mediante el método crítico y dialéctico del marxismo— el hombre creador o no, a su modo, espontáneamente, persigue la crítica de su vida cotidiana. Y esta crítica de la cotidianidad hace parte integrante de la cotidianidad misma. Ella se realiza *en y por* el ocio» (30). Se establece un nexo

(29) Cfr. GUY SCARPETTA: «Limite-Frontière du Surrealisme», en *Tel Quel*, núm. 46, París, verano 1971, págs. 59 y sig.

(30) Cfr. HENRY LEFEBVRE: *Critique de la vie quotidienne*, L'Arche Editeur, París, 1958, págs. 37 y sigs.

complejo entre el ocio y la existencia cotidiana. Hay entre ellos unidad y contradicción. La civilización industrial «ha suscitado una necesidad general de ocio», que a su vez pretende determinaciones y diferenciaciones específicas. «El hombre llamado "moderno" —escribe Lefebvre—, alrededor nuestro, espera evidentemente del ocio antes que nada el fin de una fatiga y una tensión de la inquietud, de las preocupaciones. Implora lo que una terminología ahora extendida en el gran público llama relajación. Hay una auténtica ideología y una tecnicidad y una tecnocracia del esparcimiento y de la relajación. El hombre llamado "moderno" espera encontrar en el ocio lo que su trabajo y su vida familiar o "privada" no le aportan. ¿Dónde está para él la felicidad? No lo sabe y no se pregunta dónde. Así tiende a constituirse un *universo del ocio* que sería una pura facticidad cerca de lo ideal, por entero fuera de la cotidianidad.»

Se nos habla de la unidad «trabajo-ocio», que se condicionan recíprocamente, en función de la vida social, de la división del trabajo y del universo de la *praxis*. Al hablar de la crisis producida en esta exigencia de unidad, son precisamente los pensadores marxistas los que manifiestan «nostalgias» por un mundo anterior a la sociedad burguesa. Lefebvre nos recuerda la armonía de la personalidad de un Leonardo, ingeniero y artista; de un Rabelais, narrador y médico; Montaigne, ensayista y administrador; Descartes, soldado y metafísico. Ugo Spirito añora al campesino de antaño, que conseguía armoniosamente la plenitud de su conciencia, armonizando ocio y trabajo. Era una edad en que el trabajo productivo se integraba en la «vida cotidiana», la actividad productiva era inherente a la vida entera. Es curiosa en extremo esta actitud nostálgica en la crítica que el marxismo último hace de la fractura de la vida, dividida sin integración posible, entre trabajo y ocio, elementos autónomos y contradictorios, consecuencia inexorable de la concepción burguesa del trabajo.

Pero de esta concepción «burguesa» del trabajo, participan igualmente la sociedad capitalista avanzada, como la sociedad comunista. Ambas son sociedades de estructura tecnológica. La clase burocrática y tecnócrata domina en la una y en la otra. Son ontológicamente de la misma naturaleza. Poseen las mismas motivaciones, los mismos comportamientos e idénticos fines. Al dominar por completo la propiedad o la gestión de los medios de producción, contribuyen a un nuevo fenómeno de alienación, más radical que la alienación del hombre por el trabajo, que Marx denunciara. Porque condiciona trabajo y ocio, comportamientos psicológicos, educación y cultura. Desde los ángulos ideológicos más dispares se procede a su denuncia. Desde todos los ángulos, menos desde los orgullosos centros de poder y dominio de la tecnocracia, que

pretende diriger y planificar con mano segura, trabajo, ocio, condicionamientos humanos y culturales de los millones y millones de trabajadores que integran la gran sociedad de nuestro tiempo.

JORGE USCATESCU

R É S U M É

En introduisant le thème dans le cadre de la civilisation du travail, sont recherchés les termes d'une dynamique sociale et les éléments d'une nouvelle ontologie de l'existence sociale.

Dans cette période qui se caractérise elle-même comme civilisation du travail, dont le principal personnage est le travailleur et qui est dirigée par la nouvelle classe des technocrates, le problème de l'ontologie de l'être social se convertit en une question fondamentale. Ses termes se projettent sur ce que l'on appelle aujourd'hui dynamique sociale, sur le changement et l'organisation sociale, sur le nouveau contenu de la démocratie. C'est précisément dans ce dernier domaine, celui de la démocratie, que les changements et les transformations ont acquis des dimensions plus radicales. C'est là que la révolution a révélé ses répercussions les plus profondes.

Le phénomène a été analysé et défini par l'un des plus récents spécialistes du phénomène de la démocratie. Précisément en vertu de changements fondamentaux dans l'ontologie de l'existence sociale, notre époque a été témoin d'une mutation non moins fondamentale du concept même de la démocratie. A la démocratie politique classique s'est peu à peu substitué une démocratie sociale intéressée à la totalité de la vie individuelle qui se submerge graduellement dans la vie collective, et qui est organisée, protégée, orientée par des organisations supérieures et intégrales, la première d'entre elles étant l'Etat. "A la démocratie politique —écrit Burdeau— se substitue la démocratie sociale, qui s'oriente vers une prédominance sur la société entière, contrôlant chaque connection, chacun des actes qui constituent la vie collective. Il n'y a déjà plus de règles générales ni de "débats académiques". Il y a des décisions de l'Etat et d'autres organismes de direction qui offrent sécurité et protection à l'individu et orientent, selon des termes nouveaux, la lutte politique.

Il est clair que dans ces conditions le concept de démocratie perd son traditionnel "contenu émotionnel". Le concept de besoin entre en jeu dans son

éternelle opposition avec le concept de liberté. La plénitude de l'être rencontre théoriquement dans cette dernière une série d'entraves inexorables. On assiste à une "conversion de toutes les valeurs en besoins". Là est la racine de l'idée marxiste de démocratie, mais qui s'étend en réalité à son application à la vie sociale qui s'inspire sur des idéologies différentes à la marxiste. Le "social" englobe tout: la politique, le droit, l'économie, dans une nouvelle objectivisation de la dynamique sociologique. C'est la nouvelle démocratie "de" la prospérité ou "pour" la prospérité dans la nouvelle société de consommation et d'abondance, du travail combiné aux loisirs. Sa forme supérieure est, selon Burdeau, la "American Way of Life", forme qui serait la plénitude de la démocratie sociale même. En conséquence l'action et la discipline ont joué un rôle prépondérant.

Ainsi est mise en jugement la survivance même de l'idée de démocratie. Dépolitisation, socialisation d'une part, démocratie sociale au sein de la dictature du prolétariat d'autre part, l'idée même de la "convergence" entre les deux voie de mutations complète ce vaste processus en cours. Nous assistons au retour l'éternelle dialectique des moyens et des fins, encore plus aiguë et compliquée à cause du contexte de la vie contemporaine dans l'énorme déploiement de la société de masses. Les implications du problème de l'ontologie de l'existence sociale dans la perspective actuelle nous amènent à l'origine et formation de l'esprit capitaliste. L'esprit capitaliste, de structure clairement économique, est né à partir de facteurs religieux. La religion première de la "bourgeoisie des affaires" calviniste et des Pays Bas, contribue à détruire l'idée de la richesse et du travail, caractéristique du Moyen Age. Auparavant l'organisation religieuse l'opposait au développement des forces productives. L'économie était déterminée par la religion, qui était elle-même définie par l'économie. Selon Georges Bataille "La religion est le consentement qu'une société accorde à l'emploi des richesses excédantes: à l'emploi ou plutôt à la destruction au moins de sa valeur utile". Le thème devient passionnant dans la société de production infinie de la consommation et d'abondance sans limite vers quoi tend cette société de loisir dans laquelle nous vivons. La société de loisir acquiert de nouveau ontologiquement des dimensions médiévales de type religieux-contemplatif. Se convertit également en médiévale l'agression des grands groupes de la société occidentale ou de la révolution culturelle contre la société de consommation et ses conséquences. Marx a été considéré comme un nouveau scolastique par son idée de la valeur-travail assimilée au concept classique de "juste prix" et d'interdiction de l'usure.

Le thème nous conduit à la problématique des éléments excédants de la production et à l'éloge de la société de consommation de Ruyer. L'ontologie sociale du marxisme prend racine dans le point de vue hégélien et culmine

dans l'idée du travail comme synthèse supérieure entre l'homme et la nature. A ce processus de synthèse rationnelle s'allie l'idée de l'aliénation et l'analyse du concept du travail, aussi bien dans le capitalisme classique que dans le marxisme et les nouvelles théories technologiques, en tant que produit de l'homme qui fabrique ses propres instruments d'existence et de production. L'ontologie de l'homme, l'ontologie du travail et de la praxis sociale, se traduisent en une activité vitale et en une affirmation essentielle de l'homme et s'étendent à travers la théorie de la modernité et de la division technologique du travail et la projection de l'«homo ludens» dans ladite société de loisir et sa problématique compliquée.

S U M M A R Y

Considering this subject within the context of the working world, Sr. Uscalescu seeks for terms to describe a new ontology of social existence.

In an age conscious of its labour character, with the worker to the forefront and the new technocrat in control, the problem of social ontology becomes a fundamental matter. Its terms refer to what is today called social dynamic, change and social organization, to the new content of democracy. This last field —democracy— is the one in which changes and transformations have been most radical. It is here that revolution has had the deepest repercussions.

The phenomenon has been well analyzed and defined by one of the "latest" students of democracy. Our epoch has, as a result of fundamental changes in the ontology of social existence, brought about a no less fundamental alteration in the very idea of democracy itself. Political democracy concerned with the whole of individual life, progressively submerged in collective life and, as such, organized, protected and guided by superior and national bodies, the first of these being the State. "Political democracy", writes Burdeau, is replaced by social democracy, which is coming to exert a predominant influence over society as a whole, controlling each one of the connexions, each one of the acts of which collective life is made up. General rules and "academic debates" have had their day. Instead there are the decisions of the State and other bodies which offer security and protection to the individual and present the political struggle in new terms.

Of course under these circumstances the concept of democracy loses its traditional "emotional content". The concept of necessity comes into play,

eternally at odds with that of freedom. Fullness of "being" finds itself up against a set of inexorable hurdles. We have a "conversion of all values into necessities". This is the root of the Marxist idea of democracy, but in reality it is applied to a social life based on non Marxist principles. The "social" aspect embraces everything —politics, law, economy— in a new approach to social dynamics. The new democracy is one of or for prosperity in the new consumer society, in a society of material plenty, of labour combined with leisure. The most advanced example, according to Burdeau, is "The American Way of Life", a form that represents the plenitude of social democracy itself. It has led to the assignment of predominant rôles to action and discipline.

The very survival of the idea of democracy is thus called in question. We have the substitution of social for political emphasis on the one hand, social democracy through the dictatorship of the proletariat on the other... the idea of convergence itself on the part of the two types completes the vast panorama of the present process. The eternal dispute between means and ends, made sharper and more complicated by the context of modern life and the gigantic rise of a mass society, returns in force. The implications of the ontology of social existence today lead us to the origin and rise of the spirit of Capitalism. Totally economic though this is, it had religious beginnings. Calvinism, the religion of the bourgeoisie "in trade" —the merchants— of the Low Countries, destroys the notion of wealth and labour prevalent in the Middle Ages. Previously religion had been opposed to the development of productive forces. Economy was determined by religion, which in its turn was determined by the economy. According to Georges Bataille, "religion is the assent which a society gives to the use of surplus wealth; to the use or rather the destruction of its useful value". The subject is of vital interest in a consumer society of endless production and limitless plenty as the leisure-orientated world in which we live tends to be. The society of leisure acquires, ontologically speaking, medieval dimensions of a religious-contemplative nature. Equally "medieval" is the aggression of large groups in Western society and the cultural revolution against the consumer society with its consequences. Marx has been described as a latter-day schoolman on account of the similarity between his idea of the value of labour and the scholastic concept of the "just price" and the ban on usury.

The subject links up with the problem of excess production and Ruyer's praise of consumer society. The social ontology of Marxism starts with Hegel and ends with the idea of labour as a higher synthesis between man and nature. Wedded to the process of rational synthesis is the idea of alienation and the analysis of the concept of labour, both in classical Capitalism and

in Marxism and the new technological theories, as a product of man, who makes his own tools for living and producing. The ontology of man and the ontology of labour and social praxis stand for the vital activity and essential affirmation of the human species expressed in the theory of modernity and the technological division of labour, as also in the rise of homo ludens in a so-called leisure society with all its attendant problems.