

Enrique González Rojo A.

Libertad y necesidad

La filosofía pre-marxista suele hablar de tres tipos de libertad: la libertad de la sustancia, la libertad de la voluntad y la libertad de la razón.¹ La libertad de la sustancia no es otra cosa que independencia.

Es este sentido que Spinoza atribuye a su principio ontológico fundamental la propiedad de la libertad. La sustancia es libre porque no depende de nada. Aún más. Es libre porque todo depende de ella (los atributos y los modos). Este primer sentido de la palabra libertad no reaparece comúnmente en el marxismo. Podemos, sin embargo, afirmar que la libertad sustancial es una noción, que podría emplearse quizás en el materialismo dialéctico para denotar la independencia del ser material.

En lo que se refiere al segundo sentido del término libertad, conviene hacer hincapié en que la filosofía tradicional sustenta el dualismo metafísico de la libertad y la necesidad. Aun en Kant, la libertad (de la voluntad) se contrapone a la necesidad, de tal manera que mientras la libertad (un hacer sin causa) se da en la subjetividad, la necesidad es una categoría que caracteriza la conca-

¹ Spinoza emplea, en su *Ética*, los tres sentidos del término.

tenación forzosa, no contingente, de los fenómenos naturales. Una es subjetiva, otra objetiva, una se refiere al yo, otra -aunque pertenezca a las condiciones a priori del intelecto- a la naturaleza.

La noción de libertad racional nace como una reacción contra el dualismo metafísico del libre albedrío y la necesidad. Tiene su primer gran representante en Spinoza. Éste sustenta la tesis de que la ignorancia de la necesidad acarrea la servidumbre. Teoría esta que traducida en términos positivos, lleva a la definición de la libertad (racional), no como algo que existe al margen de las leyes naturales, sino como el conocimiento precisamente de esas leyes. Si no somos conscientes de la necesidad, del ser mismo de la sustancia, de sus atributos y sus modos, somos un juguete del destino, y aunque creamos ser libres, independientes, dueños de nuestra iniciativa, no somos más que una cosa entre otras. La tesis spinozista de la libertad racional es retomada por Hegel y reformada en el sentido histórico propio de esta filosofía especulativa. Los pueblos no nacen libres, sino que se hacen, y se hacen libres por medio del conocimiento de la necesidad. El marxismo rompe tajantemente con los sistemas ideológicos de Spinoza y Hegel. La teoría de la libertad marxista representa una ruptura epistemológica respecto a las tesis spinozista y hegeliana al respecto. Ruptura esta que no niega el hecho, evidente de por sí, de que la concepción marxista

de la libertad surge a partir de la tesis de la libertad racional, de que tiene en ella su “punto de apoyo” para trazar el corte constitutivo, de que Spinoza y, sobre todo, Hegel (y no cualquier otro filósofo) constituyen la arqueología o la prehistoria ideológica de la interpretación marxista de la libertad.

El marxismo contrapone a la noción de la libertad racional -tesis eminentemente idealista, pese a su importancia- la teoría de la praxis, entendiendo por ésta la articulación estructural de dos prácticas: la práctica teórica y la práctica empírica. La libertad (social) para el marxismo es el resultado de la operación de estos dos modos de producción (en el sentido amplio del término). Conocer la necesidad, reflejar del mejor modo posible, por medio de la actividad teórica, las leyes naturales y sociales, no es ser libre. Es, tan sólo, una premisa para serlo. La libertad presupone, además de esta práctica teórica que termina en la apropiación cognoscitiva de la necesidad, la práctica empírica, entroncada con la anterior, que lleva a la transformación del mundo. La praxis es, entonces, la condición de la libertad. La teoría de la praxis, interpretada en el sentido anterior, rompe con la teoría de la libertad racional, en la misma medida en que Marx rompe con el hegelianismo. El marxismo rechaza no sólo la reinterpretación de su concepto de libertad (social) a la luz de un hegelianismo marxistizado, sino también la versión humanista que algunos marxistas nos ofrecen de

tal concepto. El deslizamiento hacia una interpretación humanista se ve alimentado, además, por algunas frases vagas e incluso erróneas de los clásicos del marxismo.

Dos formas esenciales de humanismo suelen vincularse, dentro del “marxismo”, con una noción falsa de libertad: el humanismo histórico y el humanismo escatológico. El humanismo histórico es una posición que defiende todavía el joven Marx y que retoma (con ciertos rasgos novedosos) de la antropología feuerbachiana. La “filosofía” ha descendido, con Feuerbach, del cielo a la tierra, de la Idea al Hombre. Pero el Hombre es todavía algo abstracto, representa otro mito y da origen a una nueva religión, porque es tratado al margen del espacio y el tiempo, al margen de las clases y las relaciones de producción. El joven Marx, a diferencia de Feuerbach, ya no propugna por una abstracta exigencia de “interpretar concretamente las cosas”, sino que busca, husmea, entrevé tal concreción. El secreto de la enajenación religiosa no es tan sólo el Hombre que extravía su esencia en el mito, sino la contradicción del hombre consigo mismo, la enajenación del trabajo. No obstante que, con esto, el joven Marx va configurando el “punto de apoyo” con el cual hay que romper epistemológicamente para constituir el marxismo (a la altura de las Tesis sobre Feuerbach y la Ideología alemana), todavía se mueve en el horizonte humanista porque no ha formulado aún el

sistema de conceptos con el cual, además de negar el humanismo, funda la ciencia de la historia.

Es frecuente hallar en los manuales habituales de marxismo afirmaciones como ésta: “El trabajo --la producción- es lo que eleva al hombre sobre la naturaleza exterior y sobre su propia naturaleza, y en esta superación de su ser natural consiste propiamente su autoproducción.”² ¿A qué hombre se refiere la cita? ¿Al hombre en general? ¿A todos los hombres? En realidad, el hombre, con mayúscula o minúscula, “los hombres”, el “hombre concreto”, “el ser humano”, los “hombres de carne y hueso”, constituyen conceptos huecos de significado real. Operaciones abstractivas que hacen a un lado lo que, para la ciencia de la historia, verdaderamente importa: las diferencias y contradicciones inter-humanas y el origen económico de las mismas. Pero no son sólo abstracciones inocentes, generalizaciones inocuas, sino que dichas generalizaciones vacías de contenido se nos dan ideológicamente como la realidad, como el sujeto mismo de la historia que se eleva “sobre la naturaleza exterior y sobre su propia naturaleza”. Es indispensable subrayar el hecho de que el trabajo de la naturaleza repercute de diversa manera en las diferentes clases y sectores que componen la sociedad. Es cierto que el trabajo, el intercambio orgánico entre los “hombres” y toda la naturaleza, es connatural y necesario a toda

² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Ed. Grijalba, p. 118.

sociedad; pero la domesticación del objeto de trabajo trae diversas consecuencias en los integrantes de la sociedad, tan diversas, en verdad, que no podemos afirmar, de ningún modo, que el hombre, en la producción, se autoproduce o que el ser humano, al modificar la realidad, deviene “más libre”. En la Grecia de Platón, el trabajo de la naturaleza traía consigo, por ejemplo, la posibilidad del “ocio” filosófico en ciertas clases y sectores y la reproducción constante de la esclavitud o del trabajo manual en otros. Hasta se podría decir, siguiendo a Marx, que, en una sociedad de clases, el trabajo (de los esclavos o los obreros, etc.) lejos de “elevantarlos sobre la naturaleza exterior”, los animaliza, los cosifica, mientras las clases y sectores privilegiados, que no trabajan la naturaleza, pueden desplegar, en esa misma sociedad y por ese trabajo ajeno, muchas de sus facultades espirituales. El humanismo histórico es, en consecuencia, aquella tesis que piensa que el sujeto de la historia es el hombre en abstracto. En general el humanismo histórico va unido con el historicismo. El humanismo histórico, en efecto, cree que el hombre deviene, es historia o está en la historia. Como nos movemos dentro de un contexto marxista, se cree hallar en la economía la causa fundamental del devenir histórico del hombre. Si el historicismo consiste en la reducción de la diversidad de procesos y prácticas, de estructuras y peculiaridades, a un solo “caudal histórico”

del cual todo ello no es sino expresión, cara visible, reflejo, el humanismo historicista radica en explicar el arte humano, la ciencia humana, la política humana, etc., a partir del basamento económico y su historia. Cierto que hay cierto humanismo a-historicista (por ejemplo el de algunos de los intérpretes jesuitas del marxismo) y cierto historicismo no humanista (el intento de algunos descendientes del pensamiento gramsciano); pero, en general, el humanismo va unido al historicismo (como lo ha hecho notar acertadamente Althusser).

El humanismo historicista puede ir vinculado, además, al humanismo escatológico.³ Este último sostiene que el verdadero sujeto de la historia más que el hombre, es un ser que, por alguna razón, ha perdido su esencia o naturaleza humana o no la ha hallado aún. Ha “caído” o se “ha alienado”. La teoría de la enajenación, tal como la expone el joven Marx --y la corean muchos sedicentes marxistas- no es otra cosa que la expresión ideológica del humanismo escatológico. El hombre enajenado, sujeto de la historia, lucha por apropiarse su esencia perdida o no encontrada, pugna, pues, por desanejarse. A la etapa de la enajenación (o a la fase del “humanismo negativo” que preconiza la escatología) corresponde el reino de la necesidad, y a la etapa de la desanejación comunista (o

³ En sentido estricto la escatología (del gr. *éschates*, último y *logos*, tratado) significa el conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba. Por extensión hace referencia a la idea de un porvenir humano, paradisiaco, perfecto, aquí en la tierra.

a la etapa del “humanismo positivo”) corresponde el reino de la libertad. Más arriba decíamos que el deslizamiento hacia una interpretación humanista se ve alimentado, a veces, por algunas frases vagas e incluso erróneas de los clásicos del marxismo. Engels, por ejemplo, habla del “salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad”.⁴ Esta frase es susceptible de una lectura escatológica, de una interpretación antropológica que nada tiene que ver con el marxismo. Si pensamos, en efecto, que la historia actual está enajenada, entregada al reino de la necesidad, siendo más bien una prehistoria; pero que, con el comunismo, sobrevendrá la desenajenación, se implantará el reino de la libertad y se iniciará la verdadera historia humana, estamos haciendo escatología. Si tenemos en cuenta, como dice Marx, que con el comunismo dejaremos de sufrir como bestias, para empezar a sufrir como hombres, la lectura escatológica de la frase se nos viene abajo. De la misma manera que existe una “tarea infinita de la ciencia”, existe una “tarea infinita de la libertad”, y existe esta última porque no es otra cosa que el resultado de la “tarea infinita de la praxis”. Conviene subrayar que, en un sentido radical y absoluto, nunca existirá nada parecido a un “reino de la libertad”, porque siempre habrá residuos de necesidad desconocidos e incontrolados. Marx escribe: la libertad

⁴ *Anti-Dühring*, Ed. Grijalbo, p. 280.

“sólo puede consistir en que el hombre socializase, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras, comienza un despliegue de las fuerzas humanas que se considera como un fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad”.⁵ Adviértase cómo Marx sale al paso aquí a toda interpretación ecatológica. El comunismo es el “reino de la libertad”. Es cierto que, entre la sociedad dividida en clases y la sociedad de “productores asociados”, hay un salto, y un salto especialmente significativo en virtud de que los hombres, en vez de dejarse dominar por su “intercambio de materias con la naturaleza”, lo ponen bajo su control. En este sentido, pero sólo en éste, el marxismo habla de “reino de libertad”. Mas no debe olvidarse que este “reino” no es un “paraíso terrenal”, una cesación de la historia, una aniquilación de la necesidad, una desaparición, en fin, de la “tarea infinita de la libertad”.

⁵ *El capital*, FCE, t. III, p. 759.

La praxis, síntesis de la práctica teórica y de la práctica empírica, genera, pues, la libertad. ¿De qué libertad se trata? De la libertad social. Tanto la libertad racional como la libertad de la voluntad se tornan en el marxismo en aspectos de la libertad social. No es posible conocer y modificar la realidad al margen de la sociedad, ni es posible acrecentar el “mundo de las opiniones” a espaldas de ella.

El nombre de libertad racional que empleaba la tradición para señalar el conocimiento de la necesidad, etc., ya no conviene a la libertad en su interpretación dialéctica. *La libertad social sustituye, o debe sustituir, a la libertad racional.*⁶ ¿Qué pasa, además, con la libertad de la voluntad? ¿Qué papel ocupa dentro del marxismo? Todas las filosofías de la libertad -tienen parcialmente la razón al advertir que, sin la existencia de una voluntad libre (libre albedrío, etc.), es imposible la responsabilidad y sin la responsabilidad es imposible la moral. Desde la filosofía socrática hasta el moderno pensamiento existencial, nos hallamos con este gran tema: si el hombre carece de libre arbitrio es una cosa entre otras y no hay posibilidad de que ordene su conducta libremente a partir de ciertas

⁶ La *libertad racional* puede reaparecer (como parte de la libertad social en el marxismo; pero no consiste en el mero hecho de conocer la necesidad. El solo conocimiento de la necesidad es eso: conocimiento, pero no libertad. La libertad racional es aquella que se logra (o se está logrando) a partir solamente de la transformación del mundo. Cuando decimos: una ciencia al margen de las clases sólo es posible en una sociedad sin clases, ello tiene que ver, por ejemplo, con la *libertad* racional.

exigencias e imperativos categóricos. La limitación idealista más importante de esta posición estriba en que no hace un análisis profundo de la situación en que se mueve la libertad de la voluntad y de las relaciones entre ésta y aquélla. En realidad, no sólo hay que tomar en cuenta la praxis para entender la libertad racional en su reinterpretación marxista, sino también para comprender la libertad de la voluntad. Dicho de otra manera: si sostenemos la teoría de la praxis, esto es, la articulación de dos tipos de práctica (el teórico y el empírico), el resultado de la operación es la libertad o sea el conocimiento y dominio de la necesidad (en la medida de lo posible). Esta libertad es la libertad social, libertad que asume, entre otras formas, la de la libertad de la voluntad, la libertad racional, la libertad política, etc. La libertad de la voluntad, producto de la materia altamente organizada y del intercambio orgánico de los hombres con la naturaleza, no tiene un campo de acción rígido y eterno, no está rodeada, por así decirlo, del mismo espesor situacional o de la misma necesidad. La libertad es siempre una libertad circunstanciada, esto es, una libertad que crece o decrece de acuerdo a su circunstancia. La teoría de la praxis nos muestra, como resultado de su operación, no sólo que el trabajo y el dominio de la naturaleza amplía la libertad política, la racional, etc., sino también que extiende el campo de acción de la voluntad. En una sociedad de clases, por

ejemplo, el radio de la actuación de la libertad individual, en el sentido de la libre voluntad, es más reducido que en una sociedad sin clases. La “tarea infinita de la libertad” (y la operación de donde surge: la praxis es, por eso mismo, uno de los criterios esenciales para entender la historia.

Revista **LOS UNIVERSITARIOS**

de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1974.