vidar fácilmente bajo la influencia de una emoción particular: que sólo se vive una vez, que el tiempo mitiga el sufrimiento, que se tienen deberes para con la sociedad y el prójimo, etc. Pero eso es todo; no se puede ir más allá.

Si uno (independientemente de que reconozca o no a un ser superior) no reconoce los mandamientos religiosos básicos morales absolutos, no puede anticipar la respuesta del individuo humano dado. Uno no puede hallar por él la elección que nadie, fuera de él, está en condiciones de encontrar. Como máximo puede decirse: en tu lugar escogería así. Y eso es todo.

Sin embargo, el que pregunta por el sentido de la vida, pregunta —en segundo lugar— por la finalidad de la vida, es decir, para qué se vive. Esta es una pregunta ligada a la primera. La respuesta a la pregunta de si vale la pena vivir, está estrechamente ligada a cómo se responda a la pregunta sobre la finalidad de la vida. Pero, no obstante, es otra pregunta. Seguramente es la interpretación más importante prácticamente y más interesante de la pregunta sobre el sentido de la vida.

La pregunta se la plantea a todo el que está atormentado por el problema de cómo debe vivir. Nuestro comportamiento, en efecto, depende, espcialmente en situaciones de la vida difíciles y conflictivas, de en qué punto vamos el sentido de la vida, de la forma en que establezcamos, por tanto, la jerarquía de valores, de lo que podamos alcanzar por medio de la acción a la omisión.

Aquí evidentemente, se trata sobre todo de hombres que meditan conscientemente sobre estas cuestiones. Pero el problema del "sentido de la vida" —aunque indirectamente— y la influencia de una u otra decisión también aparecen en casos en que actúan reglas personales espontáneas por medio de la educación. De hecho, no sólo encontramos estas decisiones en tratados y disertaciones, sino también en el comportamiento práctico del héroe que sacrifica su vida por la defensa de cualquier ideal; del traidor que colabora con el enemigo por el ansia de dinero del luchador de la verdad, que sacrifica sus intereses personales; del oportunista, que se somete a la superioridad contra sus propias convicciones, etcétera.

Cuando alguien pregunta por el sentido de la vida, pide una respuesta a la pregunta sobre qué finalidad hay que proponerse fundamentalmente en la vida, a qué principio superior deben subordinarse todas las acciones, en otras palabras: cómo se debe vivir; luego, el que pregunta quiere saber nuestra opinión sobre este tema y los fundamentos que la justifican. Esta es una situación distinta a la del primer caso, en la que se nos pide que encontremos para alguien una decisión en una cuestión en la que sólo él mismo puede decir. En el caso dado, por el contrario, no sólo puedo responder a la pregunta, en cuanto concierne a mi propio punto de vista, sino que puedo y debo defender mis argumentos que la justifican, puedo y debo llevar a cabo una especie de propaganda por ellos.
(...)

LIBERTAD Y NECESIDAD HISTORICA

Concluímos nuestras consideraciones sobre el sentido de la vida al calificar el humanismo socialista como humanismo combatiente. Decíamos: el humanismo socialista no sólo obliga a creencias concretas, sino también a actuar o a la lucha por la realización de la finalidad que determina el sentido de la vida, por la transformación de las relaciones socials como condición previa a esta realización, a la lucha que consiste en ganar a los hombres para la causa del humanismo, en transformar su actitud.

¿Está el hombre en condiciones para ello? El hombre, como creación social, ¿puede ser al mismo tiempo **creador** de una vida social? La necesidad histórica, reconocida por los marxistas, ¿no limita la libertad del individuo humano, no debilita —en consecuencia— su voluntad de lucha? Estas son algunas preguntas que nos introducen en la espesura de la problemática del determinismo, reconocida desde hace tiempo, y del libre albedrío, que en nuestros días se consideraen general bajo el epígrafe de "hombre e historia".

No pretendo tratar aquí de la problemática del libre albedrío en su totalidad, sino sólo en aquel aspecto que tiene una importancia decisiva para la lucha entre marxismo y existencialismo y sus exponentes en Polonia.

Aquí tienen importancia para nosotros dos preguntas ante todo: primera; ¿cómo hay que interpretar la situación del individuo humano? (Este es el núcleo de la lucha con el existencialismo, con el que los marxistas —pese a las apariencias— tiene mucho en común; lo que nos obliga, otra vez, a limitar claramente las posiciones).

En segundo lugar: ¿cómo y en qué medida es el individuo el creador de su propio destino?

Tradicionalmente y hasta nuestros días, es habitual interpretar escolásticamente el problema de la libertad del individuo y además de consumo con errores semánticos (delimitación insuficiente del significado de los conceptos poco claros y ambiguos); el tratamiento de este tema ha llegado así a ser hasta de mal tono.

Los partidarios del determinismo, por un lado, se limitaron en su mayor parte a señalar que las acciones de los hombres —como todo lo que sucede en el mundo— están condicionados **casualmente** es decir, siempre tienen alguna causa. Actuaron como si la libertad del individuo fuera idéntica a la posibilidad de efectuar actos que no estén casualmente condicionados. Consecuentemente, los partidarios de un determinismo así concebido tuvieron que romperse mucho la cabeza para abstraerse a las consecuencias fatales de sus ideas, defender su concepto del papel activo, creador del individuo en los procesos sociales.

Por otro lado, los contrincantes del determinismo le limitaron a "argumentar" que, desde el punto de vista lógico, eran claramente humorísticos: puedo beberme el vaso de agua, pero también puedo no beberlo; en ir hacia la izquierda, etc. —por tanto soy libre en mis acciones—. Como si no supieran que, si la sed los obliga, deben beber el vaso de agua. Análogamente, sólo puedo torcer hacia la izquierda, por ejemplo, cuando no tengo que alcanzar un objetivo que yace al final de la calle que conduce hacia la derecha. Una discusión fácil y poco costosa; pero ¿se trata realmente de ella? La cuestión es mucho más profunda, si bien está cubierta de diversos malentendidos, también de tipo verbal. Ante todo, se discute sobre el tema de la libertad del individuo como si el concepto "individuo humano" estuviera claro, como si no desempeñara

ningún papel en esta lucha. Y precisamente aquí inicia la lucha, aquí se encuentra su raíz más profunda.

Si nos remontamos a las raíces de las diferencias entre marxismo y existencialismo, encontramos el elemento principal justamente en la concepción del individuo humano. Para Sartré (en todo caso para el Sartré de la época de **L'Etre et le Néant)**, el individuo humano es un ser autónomo que decide libremente sobre su destino, precisamente porque según esta concepción, está aislado y condenado a la libertad y, en consecuencia, vive en una angustia (existencial) constante. Una concepción sorprendente para todo aquel que conozca, aunque sólo sea en los hechos más elementales, la sociología, la psicología social, la antropología y otras ciencias del hombre. Aquí se puede ciertamente objetar que Sartré, en su **Critique de la raison dialectique,** enlaza con la semiología y sus resultados pero ello sólo atestigua que su concepción padece de una contradicción interna. (Por lo demás, como ya puedo señalar en otro momento, ésta no es la única contradicción de dicha concepción). Desde siempre, y por más que nos remontemos, los hombres se irritan psicológicamente cuando se combate su libertad de acción absoluta (aquí se trata evidentemente de una situación en la que no se oculta ninguna coacción física, que limite la libertad de acción). No sólo porque el hombre tiene la orgullosa convicción de que, si quisiera, también podría no beber el café, si bien éste le gusta (y así lo toma tranquilamente, fortalecido por su propia impresión filosófica), sino también porque se considera en resumidas cuentas como un ser perfecto. A ello le ayudan recuerdos bíblicos y una serie de otros factores irracionales, que oscurecen totalmente esta delicada cuestión.

En los problemas básicos de la vida social, los filósofos que nos desconciertan con su "originalidad" demuestran a menudo una ignorancia muy corriente. Pero haciendo abstracciones de esto ¿qué es sino irracionalismo, lo que se hace cuando en una época de poderoso desarrollo de las ciencias, se formula sobre los hombres la tesis del individuo supuestamente autónomo, supuestamente "aislado" supuestamente "condenado a la libertad"?

Para evitar malos entendidos quisiera destacar (aunque ya he escrito repetidas veces sobre ello) que no sólo veo sin sentidos en

estas calificaciones, sino también un problema real que se oculta bajo forma mistificada. Pero al mismo tiempo soy de la opinión de que en cada concepción falsa —según mi parecer— del problema del individuo yace la raíz de los grandes errores sobre la concepción de su libertad y de sus relaciones con la sociedad.

A la tesis del existencialismo sobre el "aislamiento" del hombre le opongo, para iniciar la batalla, una totalmente contraria, a saber: que el individuo humano, desde su nacimiento hasta su muerte, está estrechamente ligado a otros hombres en sus experiencias más íntimas, es "sociable" exteriormente, está condicionado socialmente y se ve formado socialmente a cada paso. A la luz del saber moderno sobre los hombres, esta tesis es trivial, significa la crítica más aguda al punto de vista del contrario.

En realidad el problema no consiste en superar el "aislamiento" del hombre filosóficamente concebido (en otro sentido práctico, los hombres naturalmente están solos a menudo, sin entrecomillado, pero éste ya es un problema distinto). El problema consiste mucho más en superar el encadenamiento del hombre por la sociedad y limitarlo a algunas situaciones (lo que puede tener consecuencias negativas, como por ejemplo en el sentido del conocimiento, con el que la sociología del saber tiene no pocas dificultades).

Puede mostrarse con facilidad la influencia decisiva de la sociedad en la psique del hombre, en sus opiniones y, como consecuencia en la clase de sus valoraciones y decisiones en la elección de su forma de comportamiento. Sin embargo, la esencia de la cuestión yace mucho más profundamente; el hombre es siempre y en todas partes la obra de la sociedad, el reflejo de sus relaciones, en determinado sentido de dicha palabra. A ello se refería precisamente el joven Marx cuando dio la formulación, hoy clásica para el marxismo, de que la esencia del hombre no es ninguna abstracción inmanente al individuo en particular, sino en realidad el conjunto de las relaciones sociales. (Tesis sobre Feuerbach, 6.)

Naturalmente, hay que entender esta frase en sentido figurado, pero su contenido es relativamente sencillo. John Locke ya le dio un golpe al innatismo en el siglo XVIII. Si bien más tarde aún, surgieron opiniones de que el hombre venía al mundo con ideas e

imperativos morales innatos, ya fuere a causa de su estructura psicofísica, ya fuere por causas sobrenaturales y si bien actualmente, ideas parecidas también son deducidas indirectamente por determinadas teorías, se las puede considerar en conjunto como superadas y a sus representantes como extravagantes y aislados. El empirismo genético reina no sólo en la psicología, sino también en otras ciencias del hombre. El hombre no nace con determinadas ideas y enfoques, conciencia moral y costumbres; estos sólo se forman en el hombre bajo la influencia de la educación social. Esto explica las diferencias y el contraste entre estos enfoques y sensaciones (incluidos el ámbito más delicado de las sensaciones morales, el rubor, etc.) no sólo en distintas épocas, sino también en distintas sociedades dentro del mismo período y bajo condiciones diversas.

Aquí se trata, ante todo, del saber acumulado por la sociedad acerca del mundo, que es transmitido a cada miembro de la sociedad por medio de la educación. Estos son los primeros signos que se graban en la "tabula rasa" que es el espíritu del niño. Signos que son tanto más significativos e influyen tanto más profundamente en la psique humana —como demuestran las investigaciones— cuanto que el sistema lingüístico también influye en el sistema de pensamiento, influye en la forma en que el hombre ve el mundo y, en todo caso, influye en la clasificación de los fenómenos de la realidad.

Los múltiples fenómenos sociales dan forma, por mediación del lenguaje, al modo de pensamiento y las actitudes de los hombres: al saber acumulado acerca del mundo, las costumbres y creencias populares, las relaciones interhumanas, que son el reflejo de las necesidades de producción del momento, las instituciones políticas, el sentido de la belleza del momento y la sensación artística del momento, etc. El hombre no puede saltar fuera de su marco social. Incluso como pionero, como rebelde y destructor del orden de las cosas existentes, está inserto en las relaciones sociales dadas que lo han creado. Por tanto, Jehová actuaba consecuente y correctamente al prohibir a todos aquellos que habían nacido en la esclavitud que pisaran la tierra prometida, porque aquella debía ser la tierra de la libertad.

El lenguaje transmitido al niño por la sociedad, la fe popular, las costumbres y sentimientos morales, el gusto artístico, las convicciones políticas, el saber teórico y práctico, las pautas personales, etc. —todo ello se apoya en relaciones sociales determinadas—. En todos estos casos se trata de formas determinadas de cooperación de los hombres y de los resultados de esta cooperación. Pero el hombre, al nacer y en su desarrollo, encuentra las relaciones sociales como sistema social establecido. El hombre no puede escoger este sistema. El medio encontrado al llegar forma al hombre, le convierte en lo que es. Las ideas y costumbres de miembros de un mismo pueblo en períodos distintos o de miembros de distintas capas socioculturales en el mismo período nos proporcionan un gran número de ejemplos.

Si no se es un racista, si no se cree en ninguna clase de místicos "espíritus étnicos" (por lo demás el hecho de las transformaciones de los "espíritus étnicos" en épocas distintas y bajo condiciones distintas la contradice), entonces debe aceptarse que, como resultado de la ciencia contemporánea, el hombre es la obra de la sociedad, la obra de relaciones sociales, determinadas, cuyo reflejo —en un sentido especial de esta palabra —se encuentra en sus ideas y costumbres.

El marxismo piensa precisamente en esto cuando afirma que el hombre es en esencia (por tanto, en lo que es común a todos los hombres y al mismo tiempo diferencia a los hombres del resto del mundo de los seres vivos) el conjunto de las relaciones sociales.

En este aspecto general la cuestión puede darse por explicada. Sólo falta probar, en detalle y con exactitud el mecanismo de aquellas influencias y dependencias. Pero éste ya es otro problema.

Las opiniones de los hombres ya están socialmente condicionadas y determinadas a través del hecho fundamental de que el individuo humano es la obra de la sociedad, "un conjunto de relaciones sociales". Según esta concepción el hombre no es el punto de partida, sino el punto final. Por descontado actúa aquí una dialéctica: el individuo es la criatura y al mismo tiempo el creador, es punto final y al mismo tiempo punto de partida. Aquí yace la dificultad de la comprension y desciframiento de la complicada situación del hombre dentro de la sociedad. Sin embargo, una cosa es segura: en el momento en que se entiende dicha dialéctica, se hunde la construcción subjetiva del existencialismo, según la cual el individuo como creador de la historia es el punto de partida absoluto —un punto de partida que no exige ningún tipo más de investigaciones y explicaciones. Como el "cogito" de Descartes, el "homo agens" de los existencialista es supuestamente un fundamento sencillo y que no exige ningún análisis ulterior. Sobre él se levanta toda la construcción posterior, con las categorías de la libertad, del ser condenado a la elección, la soledad y la angustia.

El existencialismo se apoya en este fundamento y se derrumba junto con él. Y este fundamento, y con él el existencialismo, está precisamente caducado. No en el sentido de que en la realidad no existe el "homo agens" sino en el sentido de que aparece de modo distinto a como desean los existencialistas: no como individuo aislado, autónomo en su elección según el principio del "libre albedrío" no como una mónada leibnizina sin relaciones externas, que, en su aislamiento y soledad, no puede recibir consejo y ayuda de ningún lado, sino —por el contrario— como individuo que es social a cada paso, que nunca está solo.

Incluso las consideraciones "solitarias" del individuo están conformadas y controladas socialmente. Por tanto, el individuo siempre otorga y disfruta, en el determinado sentido, del consejo social. Sus decisiones siempre están socialmente determinadas y nunca son libres, en el sentido que atribuyen los existencialistas a esta palabra.

La concepción existencialista de la libertad y el furor antideterminista de los existencialistas culmina en el reproche, que Sartré y sus partidarios hacen al marxismo (especialmente a Engels), de reconocer el carácter objetivo de las leyes de la historia y sobre todo, de comprenderlas como resultados estadísticos de las acciones de los individuos. Pero este reproche y las conclusiones con él ligadas se apoyan en una premisa determinada, en una hipótesis fundamental sobre el individuo humano y su **status** social. Como de costumbre, esta premisa ha sido escogida arbitrariamente y, puesto que además es evidentemente falta, toda la construcción recuerda el edificar sobre arena del proverbio.