

**Reflexiones sobre el progreso moderno: sus
paradojas y consecuencias sociales.
Una mirada desde Kant, Marx y Marcuse**

Edgar Ventura

Universidad de El Salvador, Departamento de Filosofía

Ministerio de Educación, CENICSH

edgar.ventura@ues.edu.sv

edgar.ventura@mined.gob.sv

Recibido:

20 de julio de 2017

Aceptado:

10 de agosto de 2017

Resumen

El presente trabajo muestra las paradojas inherentes al progreso que ha propiciado la modernidad, esto es, la autodestrucción que ha propiciado aquel para el género humano. La perspectiva marxista reconoce los logros que ha propiciado la sociedad moderna, no obstante, plantea que es necesario revisar críticamente las consecuencias sociales de aquellos, pues finalmente también han propiciado sufrimiento, precariedad para una gran mayoría de la sociedad. El auge de la razón instrumental, la ciencia y la técnica se han perfilado como la punta de lanza de una sociedad que destruye las posibilidades que crea, anulando la posibilidad de una sociedad que realice los fines más genuinos de la humanidad.

Palabras clave

Teoría crítica, sociedad unidimensional, progreso, crítica immanente.

Abstract

The present work shows the paradoxes inherent in the progress that has led to modernity, that is, the self-destruction that has led to that for the human race. The Marxist perspective recognizes the achievements of modern society, however, it raises the need to critically review the social consequences of those, because they have also finally caused suffering, precariousness for a large majority of society. The rise of instrumental reason, science and technology have emerged as the spearhead of a society that destroys the possibilities it creates, nullifying the possibility of a society that realizes the most genuine ends of humanity.

Keywords

Critical Theory, One-dimensional society, progress, Immanent criticism.

Reflexiones sobre el progreso moderno: sus paradojas y consecuencias sociales. Una mirada desde Kant, Marx y Marcuse

Edgar Ventura

Universidad de El Salvador, Departamento de Filosofía¹

Ministerio de Educación, CENICSH²

edgar.ventura@ues.edu.sv

edgar.ventura@mined.gob.sv

«Auschwitz sigue persiguiendo no la memoria, sino los logros del hombre: los vuelos espaciales, los cohetes y proyectiles, el «sótano laberíntico debajo de la cafetería», las hermosas plantas electrónicas, limpias, higiénicas y con macizos de flores, el gas venenoso que no es realmente dañino para la gente, el sigilo con que todos participamos.

Éste es el escenario en el que tienen lugar los grandes logros humanos de la ciencia, la medicina, la tecnología»

Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964

Introducción

La noción de progreso es una de las categorías que más resuenan en el pensamiento moderno, particularmente, en ese episodio de la modernidad que conocemos como la ilustración. Tal movimiento plantea, entre otros aspectos, un desafío fundamental a la humanidad que hoy por hoy podemos comprobar su plena vigencia: poner a prueba la capacidad de pensar y obrar del ser humano por cuenta propia a través de un ejercicio autónomo de la razón. Es esta

1 Profesor del Departamento de Filosofía en los cursos de filosofía contemporánea, marxismo y antropología filosófica.

2 Centro Nacional de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades del Viceministerio de Ciencia y Tecnología.

una autonomía que se erige en esta época principalmente frente al lastre de una tradición fundada en explicaciones mítico-religiosas que predominó desde la Edad Media y que progresivamente se fue superando con la emergencia de la ciencia moderna.

De ahí que la ilustración se plantee la superación de la minoría de edad y llegar, en palabras de Kant, a la mayoría de edad, entendida esta no en términos biologicistas, sino fundamentalmente como la capacidad que tiene el ser humano de darse sus propias normas, orientaciones y el modo cómo controlar y dominar la realidad. Que el ser humano no está a merced de la realidad y, que es la razón la llamada a su control, es un principio asentado desde el pensamiento griego, pero que se pierde en la Edad Media y se restaura decisivamente en la modernidad.

Esta concepción fundamental tiene su paralelo en la concepción histórica. Es bien sabido que a partir de los siglos XVII y XVIII cobra auge un renovado interés filosófico por la historia, el cual está signado por la idea de que aquella no es producto de una maquinación de inteligencia divina alguna que le ha concebido de principio a fin, dando como resultado un burdo determinismo histórico, sino al contrario, el ser humano es el agente activo en los procesos históricos.

Esta última concepción representa un cambio paradigmático en la interpretación histórica, pero que tendrá igualmente sus consecuencias críticas. Vico representa, en este sentido, un pensador fundacional, pues sostiene que la tradición, la mediación simbólica representada en el lenguaje y la cultura, las representaciones jurídicas y morales, solo han podido desarrollarse en la inmanencia de la historia humana.³ Este es un momento histórico donde se expresa claramente el giro copernicano en filosofía: no es el sujeto quien gira alrededor de las cosas,

3 En su obra *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (México: FCE, 1987)

sino que este se convierte en el centro de la realidad. Esto vale para la dimensión epistemológica, como también para la comprensión histórica.

Es importante señalar que tanto en la concepción de la política como de la historia están profundamente enraizados en una noción de progreso. En el caso de la política, la modernidad supuso la comprensión del tránsito de una forma de organización social no basada en marcos normativos (estado de naturaleza) a una sociedad fundada en la idea de que la sociedad civil está asentada en un contrato social, mediante el cual los individuos ceden una parte de su libertad a fin de garantizar una convivencia fundada en normas orientadas a garantizar una convivencia pacífica entre los sujetos. La idea última de esta concepción fue superar los antagonismos entre los individuos predominantes en el estado natural.

La historia es concebida, por su parte, en la época ilustrada como el despliegue de un continuo progreso signado por un fin racional que teleológicamente se ha realizado en la historia humana. De las filosofías de la historia es considerada como la primera gran especulación la hecha por San Agustín, quien concibió la historia como el despliegue de un plan divino, dominado por una inteligencia trascendente que determina el principio y el fin de la misma.

La modernidad, como he señalado, concibe aquel fin como algo racional inmanente a la actuación deliberada del ser humano en la historia. El sentido de la historia está, en definitiva, marcado por la creencia en el progreso moral, intelectual y racional del ser humano, que la historia no es un haz de sucesos irracionales, carentes de finalidad y sentido; por ello es esta la base que permite encontrar sentido al presente y concebir de forma optimista el porvenir de la humanidad.

La historia es fundamental como es el escenario donde puede apreciarse la evolución y el progreso de la humanidad y de ahí su relevancia en la filosofía ilustrada, así como en las concepciones decimonónicas que se desarrollan en tradiciones como la hegeliana-marxista. En este sentido, el trabajo busca problematizar en torno a la categoría moderna de progreso, poniendo sobre la mesa los argumentos críticos provenientes del marxismo en su vertiente crítica, desvelando las carencias y paradojas que se derivan de una concepción histórica del progreso que es necesario rectificar.

La insociable sociabilidad: la perspectiva kantiana del progreso

Planteadas estas ideas introductorias me referiré a la reflexión que traza Kant sobre aquello que posibilita el progreso humano, para ello me referiré a algunos pasajes del opúsculo escrito por Kant en 1784 titulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* donde aparecen interesantes reflexiones sobre el asunto.

Podría considerarse, hasta cierto punto, las reflexiones sobre la historia como un aspecto marginal en el pensamiento kantiano, mejor conocido por su crítica a la metafísica y la reformulación de una epistemología orientada por el campo de la experiencia y el ámbito *a priori* de conocimientos que descansan en la conciencia trascendental.⁴ A pesar de que Kant no logró vislumbrar la imbricación entre la conformación del conocimiento humano en su amplio sentido en la dimensión de la historia, como sí lo hiciera posteriormente Hegel, propone algunas reflexiones de suma importancia para caracterizar el pensar de una época.

4 Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Losada, 1973)

Pese a ser un promotor de la visión ilustrada, el diagnóstico que hace Kant de la historia no es muy alentador. Al respecto, sostiene que si se hace “un balance del conjunto [de la historia humana] se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie” (Kant, 1994, p. 18)

Frente a este triste escenario en que se halla la humanidad, es imperioso para Kant encontrar en la historia humana un propósito racional propio que intente descubrir en este “absurdo decurso de las cosas humanas” una “intención de la naturaleza” a través del cual sea posible vislumbrar la historia como parte de un plan racionalmente dirigido del que los seres humanos no tienen plena conciencia. A partir de este vacío de un plan racional propio de la humanidad, formula su célebre idea de que esta ha marchado según un plan oculto de la naturaleza. Esta idea será decisiva para delinear cómo ha sido posible el progreso humano en la historia.

Ahora bien, ¿cuáles son los pilares y cómo se ha logrado realizar este progreso tan característico de la humanidad a lo largo de la historia? Kant argumenta bajo la lógica, como he dicho, del cómo la naturaleza ha ido disponiendo un camino que logre empalmar con las capacidades del ser humano los siguientes argumentos.

El progreso humano, ciertamente, está fundado en la facultad racional que posee el ser humano por medio de la cual logra desarrollar todas sus “disposiciones naturales” dirigidas hacia un fin, esto es, aquello que le distingue por encima del resto de animales.

Aquellas disposiciones naturales que posee el ser humano no se desarrollan a plenitud en un individuo en particular, más bien para que la humanidad desarrolle sus potencialidades estas deben manifestarse en la especie, lo

cual solamente puede acontecer en el pleno de la historia. Tales disposiciones que la naturaleza ha instalado en el ser humano son susceptibles de entrenamiento, de instrucción, esto es, algo que únicamente se logra en el pleno de la historia donde conviven las generaciones. En este punto juega para Kant un especial papel la educación, como el modo en que generación tras generación la especie va perfeccionando sus disposiciones naturales.⁵

El modo por el que la naturaleza ha logrado que el ser humano desarrolle todas sus disposiciones naturales es el antagonismo de esas capacidades entre los diversos individuos, de las potencialidades que tiene el ser humano en el seno de la sociedad. Esto es lo que Kant llama la *insociable sociabilidad* de los seres humanos. ¿Qué significa esto? Significa la permanente confrontación entre los individuos que pugnan desde y por intereses antagónicos. En palabras de Kant aquello significa que la “inclinación a vivir en sociedad... [es] inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”. (Kant, 1994, p. 20)

A pesar de que el contrato social moderno tiende a disolver, al menos, los intereses antagónicos de mayor peso entre los individuos, ello no significa la disolución definitiva de aquellos. Si bien es cierto el ser humano tiende a la socialización, como un proceso por el que se afirma la racionalidad de la especie en una convivencia civilizada cuya garantía descansa en una convivencia basada en marcos normativos, existe una tendencia natural a la individualización que le lleva al ser humano a oponerse a los demás individuos, ya sea por intereses particulares o por las pasiones inherentes al ser humano.

Esta tendencia a la individualización nos pone en un escenario de resistencia entre los diferentes individuos y es lo que da origen (este es quizá el pilar más importante del progreso) a que el humano haga despertar las fuerzas

5 Al respecto verse su *Pedagogía*.

(aquellas disposiciones naturales) que adormecen en su interior y lo inclinan a salir de un estado de pereza, de inmovilidad, de quietismo. Es, por tanto, impulsado por un deseo de sobresalir, de ambicionar cosas, de un afán o voluntad de dominio sobre los otros, a quienes, como dice Kant, no “puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir” (Kant, 1994, p. 21). El ser humano vive permanentemente en la paradoja de confrontar, de superar al otro, pero también de necesitarle.

¿Qué hubiese sucedido sin este impulso fundamental? Sin este impulso de sobresalir, el hombre hubiese quedado en la barbarie, en la incivilización, en la pobreza del determinismo del mundo natural. Es por eso que puede afirmarse que gracias a él ha podido el ser humano construir su propio mundo: el mundo de la cultura.⁶ Gracias a él es también posible el surgimiento de los talentos, de los hombres ciencia, de letras y cultura. Se erige paulatinamente un sistema que logra discernir los principios éticos y morales que toda sociedad requiere para una convivencia civilizada.

De carecer de esa insociable sociabilidad, dice Kant, tendría consecuencias negativas, pues “todos los talentos quedarían eternamente ocultos”; la sociedad no sería sino una “arcádica vida de pastores donde reinaría la más perfecta armonía”; sería, pues, una sociedad “conformista”; los seres humanos serían “tan bondadosos como las ovejas que apacientan”; no tendrían, en fin, más valor que un animal doméstico. (Kant, 1994, p. 21)

Llegados a este punto es más comprensible por qué para Kant es necesario que la naturaleza haya maquinado un plan oculto por medio del cual el ser humano haya

6 Desde las reflexiones antropológico-filosóficas este paso constituye un momento fundante de la historia humana y de la superación del determinismo del mundo natural. Ver: Carlos Beorlegui, *Antropología filosófica* (Barcelona: Anthropos, 1999)

logrado desarrollar sus potencialidades. Y esto queda en evidencia en la contundencia de la siguiente afirmación, según la cual el ser humano “quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia” (Kant, 1994, p. 21). Es decir, la resistencia entre los individuos, la necesidad de sobresalir, el afán de dominio, la ambición son las causas para salir de una cómoda y placentera vida de pereza porque gracias a esto es posible que el ser humano haya logrado superar su estado prosaico de incivilización.

Ahora bien, con propiedad podemos decir que en lo que acabamos de señalar se halla pues una paradoja muy evidente, y es que aquello que constituye la base del progreso de la humanidad es, al mismo tiempo, un factor destructivo en términos de las relaciones sociales-interpersonales entre los individuos, que acaban en el peor de los extremos en el advenimientos de conflictos a gran escala como son las guerras.

Si bien es cierto, toda sociedad, todo individuo aspira a alcanzar mayores cuotas de progreso intelectual, moral y material, bajo el uso principal de la facultad de la razón que dirige al ser humano, ello no debe dar pie a acciones que derivan en aquello que originalmente era objetivo a superar: la incivilización y la barbarie. He aquí pues la principal paradoja de este progreso del que nos habla Kant: que en el afán de superar la incivilización se logra un mundo cultural muy rico, pero que al mismo tiempo puede conllevar a situaciones que atentan contra la especie. Es así como paradójicamente la guerra juega un papel preponderante en la historia: “La guerra es una empresa no premeditada por parte de los hombres, pero sí es un proyecto intencionado por parte de la suprema sabiduría, cuyo secreto guarda celosamente...” (Kant, 1994, p. 25)

Dialéctica del progreso: la perspectiva marxiana

Kant es un pensador que no ha aterrizado sus reflexiones al modo en que va desarrollándose la sociedad de su época: la sociedad burguesa. Esta sociedad muestra aún más las paradojas que conlleva el progreso humano, el cual se ha acentuado con mayor profundidad en la sociedad capitalista que logró transformar la sociedad feudal, cuya economía estaba basada en la agricultura, a una fundada en el comercio y en el desarrollo de un potencial industrial que transformó radicalmente las relaciones sociales y las fuerzas productivas. Todo esto ha supuesto un progreso radical que analizaré a la luz de los escritos de Marx en este apartado.

En este contexto, las reflexiones de Marx sobre el origen y el desarrollo de la sociedad burguesa son sumamente significativas para comprender una de las paradojas sociales contemporáneas más importantes que tienen lugar en aquella, esto es, que la fuente principal que modifica las formas naturales para la subsistencia del ser humano en el mundo, sufre un trastorno radical bajo las relaciones sociales de producción burguesas. Marx elabora, por consiguiente, un análisis del trabajo enajenado y lo que en general podemos llamar la fetichización del mundo del trabajo y sus productos.⁷

El diagnóstico del que parte Marx sobre la sociedad burguesa, es que el modo en que se manifiestan las relaciones sociales en esta han distorsionado el normal proceso de apropiación del medio natural y de satisfacción de las necesidades humanas, lo cual ha conllevado a la desnaturalización del trabajo humano de su genuina condición, esto es, como *autorrealización* de las capacidades y energías vitales que posee naturalmente el ser humano. Este hecho marca la pauta para que la dimensión cualitativa de

7 Para una lectura más amplia del concepto de fetichismo puede verse: Enrique Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx* (Navarra: Verbo Divino, 1993)

la vida y trabajo humano, queden subordinados al imperio de la cuantificación, caballo de batalla del positivismo decimonónico. Esta última es una cuestión decisiva y tendrá eco en el positivismo que se desarrollará desde mediados del siglo XIX donde se pretende cientificar la filosofía despojando al conocimiento de un carácter crítico atendiendo a la complejidad de la realidad humana.

El desarrollo de estas ideas le ha significado a Marx toda una vida intelectual: desde los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), pasando por la *Miseria de la filosofía* (1847), los *Grundrisse* (1857-58) y la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), hasta llegar a *El capital* (1867), aterrizando en este último en una diferenciación monumental sobre el trabajo cualitativo y el trabajo abstracto. Esta distinción es clave para comprender el modo cómo ha sido reprimida la dimensión cualitativa en la sociedad burguesa en tanto que lo que Marx denomina el valor de uso del trabajo y de los productos del mismo pasan a un segundo plano, mientras que el valor de cambio asume una posición preponderante en tanto que responde a las necesidades del mercado.

La base de la deformación del trabajo humano supone la separación radical de los productos del trabajo respecto de sus creadores, es decir, el ser humano pierde la capacidad de dominar y de controlar aquello que ha creado, esto es, el mundo de las mercancías termina por dominar el trabajo humano, como bien analiza Marx en el pasaje sobre el fetichismo de la mercancía de *El capital*. Para Marx, el proceso de objetivación del ser humano, en cuyos productos normalmente este se ve reconocido con su trabajo, se convierte, en vez de un enriquecimiento, en una pérdida de los aspectos vitales del trabajo encarnado en los objetos por cuanto que esos productos ya no le pertenecen a su creador. Desde este momento el ser humano se relaciona con el producto de su trabajo como un objeto ajeno (Marx, 2004, p. 105)

Para explicitar suficientemente la preeminencia de lo cuantitativo por sobre lo cualitativo es necesario recurrir al análisis que hace Marx en el primer tomo de *El capital* en torno al valor de uso y valor de cambio. En tal análisis Marx muestra la subordinación que sufre el valor de uso respecto del valor de cambio en la sociedad capitalista. La naturaleza del valor de uso consiste en la utilidad que comporta una mercancía para la satisfacción de necesidades humanas, es decir, como una mercancía sea consumida cumple su función de valor de uso, más allá de esto no puede atisbarse secreto alguno. (Marx, 2010, p. 43 y ss)

Por el contrario, en el valor de cambio se prioriza el intercambio de mercancías disímiles entre sí como equivalentes, dejando en segundo plano la utilidad que inmediatamente comportan las mercancías. (Marx, 2010, p. 58 y ss). Lo prioritario no es, pues, el consumo, sino el intercambio. Este hecho básico constituye uno de los pilares que sostienen la sociedad capitalista que terminan poniendo de cabeza el mundo, puesto que ya no son las necesidades fundamentales del ser humano las que deben social y racionalmente priorizarse, sino las necesidades del intercambio (es decir, el mercado) por encima de aquellas. Ese dominio ciego, objetivo del mercado es lo prioritario en la sociedad liberal.

El análisis a profundidad de la mercancía muestra que los valores de cambio de estas son reducidos a un sustrato común que en modo alguno pende de propiedad natural alguna, sino que se trata de una propiedad estrictamente artificial, relativa y contingente.⁸ Lo que caracteriza, por tanto, la relación de intercambio entre las mercancías es la abstracción plena de sus valores de uso y también de la abstracción de los diversos trabajos que producen diferentes tipos de mercancías transformando a

8 Vale mencionar que Marx reivindica que este análisis del carácter bifacético de la mercancía (en tanto valor de uso y de cambio) ha sido expuesto *críticamente* por vez primera en el pensamiento económico político por él.

este en trabajo “abstractamente humano” y dejando como único sustrato en común en las relaciones de intercambio *el valor*. (Marx, 2010, p. 46-47)

Dicho lo anterior, emerge la interrogante ¿qué es el valor? El valor pende de la “cantidad de trabajo” contenida en un bien que puede medirse en la temporalidad de horas, días, semanas, etcétera. En última instancia, bajo el valor de cambio, no se ve la fuerza de trabajo atendiendo a su cualidad (lo “corpóreamente sensible”) sino meramente como gasto de energía, trabajado *indiferenciado*. Bajo la sociedad capitalista, por consiguiente, las diferentes fuerzas individuales se convierten en una sola, “una fuerza de trabajo social media” o lo que Marx llama trabajo *socialmente necesario*, el cual consiste en la cantidad requerida de tiempo de una fuerza de trabajo en la producción de bienes en una determinada sociedad y que a su vez determina la magnitud de valor de un bien. (Marx, 2010, p. 48)

Ahora bien, este análisis muestra que la mercancía bajo su forma de valor de uso es una relación transparente, no así el caso del valor de cambio que, al homogenizar los trabajos humanos cualitativamente disímiles y relacionar los productos del trabajo humano como entidades objetivas que se relacionan entre sí al margen de sus productores, termina por trastocar el orden racional de la producción social. Marx lo resume de la siguiente manera:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. (Marx, 2010, p. 88)

La cosificación de las relaciones sociales entre los seres humanos y la pérdida del control sobre los productos del trabajo, constituye el cenit de la sociedad capitalista que es consecuencia del modo audaz en que la burguesía revolucionó las fuerzas productivas desatascándolas de las antiguas ataduras del modo de producción feudal. El progreso que ha propiciado el mundo burgués, y que una y otra vez Marx reconoce en *El Manifiesto del partido comunista*, conlleva irremediamente a aquel hecho. Marx reconoce que la sociedad burguesa ha propiciado altos niveles de desarrollo, ha revolucionado las fuerzas productivas en apenas “un siglo” muchísimo más que un puñado de generaciones anteriores tomadas en conjunto, e igualmente revolucionado las relaciones sociales.

Sin embargo, ello alimenta las paradojas de la sociedad burguesa, pues por un lado ha desvelado el potencial inherente de la razón bajo su forma instrumental, pero también la irracionalidad que propicia en el control social de la producción y la correcta orientación que aquella debe tener. El progreso conlleva, pues, irremediamente una dimensión irracional, lo cual ampliaremos en la parte final de este artículo sobre Marcuse.

Finalmente, la paradoja que es consustancial al modo de producción capitalista, por consiguiente, es el hecho de que ha creado inimaginables riquezas, a la par que ha creado igualmente una descomunal desigualdad social. En otras palabras, Marx no rechaza de tajo el desarrollo que ha propiciado la cultura moderna vinculada al autodesarrollo del individuo en lo referente a potenciar sus capacidades vitales mediante el trabajo, sin embargo, estas se han visto crudamente reprimidos por el ansia de creación de riquezas y de rentabilidad del trabajo bajo el sistema capitalista.

Hacia una crítica del progreso moderno: la sociedad unidimensional

En su conocida obra *El hombre unidimensional*⁹ Marcuse caracteriza a la sociedad capitalista como una sociedad cerrada cuyo fundamento se halla en una dinámica de desarrollo científico-tecnológico que deviene en la innovación potencial de la industria y que trae como consecuencia una productividad desmesurada que conlleva un modo de vida fundado en el establecimiento de necesidades superfluas en las sociedades, convirtiéndose esto en el canon que guía la acción individual. Como diagnosticó Marx, Marcuse sostiene que el intercambio de mercancías y el consumo desmesurado de estas constituyen uno de los pilares del capitalismo. El principal valor imperante, según Marcuse, es por consiguiente, el de la práctica de relaciones *libidinosas* con la mercancía.

Para Marcuse y otros teóricos afines al marxismo¹⁰ resulta sumamente provechoso la recepción y apropiación de la categoría de fetichismo de la mercancía, la cual reseñé más arriba, que consiste básicamente en la adhesión de un carácter mágico a aquellas, convirtiéndolas en verdaderos ídolos que dominan el proceso de producción y de vida social de los individuos. La totalidad de la vida social está permeada, por tanto, de relaciones fetichizadas donde priman las necesidades superfluas y las relaciones meramente *libidinosas* con las mercancías. De otra parte, esta adhesión de la terminología psicoanalítica constituye,

9 Obra originalmente publicada en 1954 en los Estados Unidos de América en el idioma en curso de esa nación.

10 Por ejemplo Walter Benjamin, quien propone extender el psicoanálisis de un mero examen del individuo a un psicoanálisis social. Fromm igualmente va en la línea de elaborar un psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana* (México: FCE, 1964); Walter Benjamin, *Libro de los pasajes* (Madrid: Akal, 2007)

sin lugar a dudas, una novedad intelectual y muestra las diferentes corrientes de las cuales ha podido enriquecerse el marxismo no dogmático en el curso del siglo XX.

Para Marcuse, el capitalismo ha anulado las posibilidades de realización del *Eros*. Este concepto de *Eros* es fundamental para Marcuse porque en él reside la posibilidad de liberación genuina para la humanidad: “Es en el instinto de libertad no sublimado donde se hunden las raíces de la exigencia de una libertad política y social; exigencias de una forma de vida en la que incluso la agresión y la destrucción sublimadas estuviesen al servicio del *Eros*, es decir, de la construcción de un mundo pacificado” (Marcuse, 1993, p. 9). *Eros* comprendido como *instinto de vida*, un instinto que es opuesto a la energía instintiva agresiva y destructiva y al modo en que se activa socialmente bajo el capitalismo.¹¹

Ahora bien, una de las consecuencias fundamentales de la sociedad industrial avanzada es la homogenización de la vida humana o, mejor dicho, la unidimensionalidad con que es dirigida la vida humana bajo el capitalismo. Lo grave del asunto es que la sociedad capitalista se presenta como la realización plena, como el “acto puro” aristotélico, esto es, sin más potencialidad que no sea su propia expansión y dominio. La sociedad unidimensional es aquella, pues, que se presenta como algo ya acabado, agotado, sin posibilidades de cambio y de transformación.

Paralelo a la homogenización de la vida social, sostiene Marcuse que “Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca; lo que significa que

11 De ahí la importancia de su otro texto denominado *Eros y civilización*, publicado originalmente en 1955, que pone en diálogo la teoría social de Marx con el psicoanálisis de corte freudiano. Esto dio pie a lo que se conoce como al freudomarxismo, una tendencia que vino desarrollándose desde la década del los años veinte donde se ubican, además de Marcuse, pensadores como Erich Fromm o Wilhem Reich.

la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca” (Marcuse, 1993, p. 20). Pero ello no necesariamente equivale a un desarrollo genuino y cualitativo del ser humano, por el contrario, el ansiado progreso (entendido en sus múltiples dimensiones) encierra una dimensión oscura, terrorífica, que es necesario desvelar desde una perspectiva crítica. ¿Cómo lograr este asunto? Marcuse afina algunas cuestiones de corte metodológico que deben guiar las potencialidades de la teoría crítica.¹²

Vale mencionar que la crítica que pone en marcha la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort es conocida como una *crítica inmanente* la cual consiste en contraponer valores, no desde una esfera externa o de una perspectiva metafísica-abstracta, sino ateniéndose a la realidad de aquello que se critica y que se apoya en las cosas que pertenecen al ámbito que está bajo crítica. Es, asimismo, una crítica eminentemente histórica.¹³

Así, observa que “toda teoría crítica de la sociedad se enfrenta así con el problema de la *objetividad histórica*, un problema que se establece en los dos puntos donde el análisis implica juicios de valor”. El primero de ellos es el juicio según el cual “la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse (...)

12 Para una reseña histórica del Instituto de Investigación Social de Fráncfort puede verse Martin Jay, *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)* (Madrid: Taurus, 1991)

13 Retomo esta noción de José Manuel Romero Cuevas, “Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica”, manuscrito inédito. Tal noción refiere a que “El concepto de crítica inmanente (como crítica de una realidad a partir de parámetros ya explicitables en ella misma y no a partir de parámetros externos) fue conceptualizada en la obra de Hegel y en la de los hegelianos de izquierda, sobre todo en Marx, y llegó a constituir lo que podríamos denominar la metodología de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt”. Puede verse del mismo autor *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica* (Barcelona: Herder, 2010), especialmente 13-22.

es el *a priori* de la teoría social” y el otro es que “en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para un mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos para realizar esas posibilidades” (Marcuse, 1993, p. 21). La tarea de la teoría crítica es demostrar que estos juicios deben tener una validez y están asentados sobre bases empíricas, pues no son meros juicios de valor sin fundamento, sino una condición histórico-social.

La teoría social en la que está pensando Marcuse está, por tanto, desligada de toda concepción metafísica, so pena de que en el ejercicio intelectual de investigación social deba utilizarse el método de la abstracción o generalización de la organización de la sociedad para el caso. La trascendencia que se le atribuye a la teoría crítica en modo alguno tiene que ver con el clásico horizonte metafísico, sino que tiene que ver con aspectos críticos y empíricos. La crítica metafísica se contrapone a valores eternos, abstractos, la teoría crítica en cambio contrapone en cambio realidades concretas, empíricas, a una situación determinada.¹⁴

Lejos de un horizonte abstracto, la teoría social está profundamente vinculada con “las alternativas históricas que amenazan a la sociedad establecida como fuerzas y tendencias subversivas” que pueden ser realizadas mediante la “práctica histórica” (Marcuse, 1993, p. 22). Esto, en definitiva, aleja por completo a la teoría y filosofía social de una tendencia teórica meramente abstracta. Por el contrario, “Los conceptos teóricos culminan en el cambio social” (Marcuse, 1993, p. 22). Vale mencionar que esta imbricación entre teoría y praxis es fundamental en toda la teoría de la tradición de la teoría crítica.¹⁵

14 Recuerda este asunto de lo empírico a la base material a la que Marx hace referencia en la *Ideología alemana* como contraposición a la base idealista de la concepción histórica hegeliana.

15 Ver por ejemplo la reflexión de Habermas sobre este asunto en su obra *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (Madrid: Tecnos, 2008)

Desde luego, la sociedad capitalista logra ocultar su carácter deshumanizante y coloca un velo de racionalidad en tanto que esta goza del “consenso” social. Para Marcuse esto garantiza racionalidad alguna: “El hecho de que la gran mayoría de la población acepte y, sea obligada a aceptar, esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reprochable” (Marcuse, 1993, p. 24). Que la sociedad capitalista goce de una relativa estabilidad no significa que haya eliminado sus más hondas contradicciones.

En el contexto de la crítica del neutralismo cientificista que pretende desligarse de motivaciones de índole política, Marcuse llega a una conclusión que muestra el profundo interés que mueve a la ciencia y la tecnología: “La razón tecnológica se ha hecho razón política” (Marcuse, 1993, p. 27).¹⁶ Y ello da pie a que sostenga la tesis fundamental según la cual “La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables” (Marcuse, 1993, p. 26). En otras palabras, el brazo del capitalismo por el que se logra consolidar cada vez más es la ciencia y la tecnología.

En continuidad con la tesis anterior para Marcuse “La ciencia de la naturaleza se desarrolló bajo el *a priori* tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial, un equipo de control y organización. Y la aprehensión de la naturaleza como instrumento (hipotético) precede al desarrollo de toda organización técnica particular” (Marcuse, 1993, p. 180). Y posteriormente como un instrumento de dominación, por ello el *a priori* tecnológico es un *a priori* político. La transformación del mundo natural redundará ultimadamente en el conjunto de lo social.

16 La crítica de la pretendida neutralidad de la ciencia es lugar común en la crítica de la Escuela de Fráncfort. Ver por ejemplo: Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid: Tecnos, 1968)

Marcuse distingue en su obra entre una forma de racionalidad pre-tecnológica y una racionalidad tecnológica. La primera correspondería al período de la filosofía clásica, mientras que la segunda correspondería a la que se fue fraguando en los albores de la modernidad y que fue consolidándose conforme el auge de la ciencia durante el siglo XVII. El carácter instrumental de la razón ha cobrado una nueva fuerza y orientación, pues, con el desarrollo de la cultura y ciencia moderna.¹⁷

El modelo de conocimiento que se fue imponiendo en la modernidad bajo la égida de la explicación causal de los fenómenos naturales y de la cuantificación de las explicaciones científicas tuvo como consecuencia separar lo “verdadero” de aquello que es concebido como bueno, en otras palabras, separó la ciencia de la ética (Marcuse, 1993, p. 173-174). Así también el sujeto se limita meramente a ser punto de observación, cálculo y medida, pero en ningún momento un sujeto entendido como “agente ético, estético o político” (Marcuse, 1993, p. 174).

Ello tuvo, a su vez, como consecuencia la separación entre lo que Marcuse entiende como *Logos* y *Eros*. *Logos* entendido naturalmente como la parte racional que consiste en la búsqueda del conocimiento científico y el *Eros* como la tendencia instintiva hacia la vida, la creación humana genuina, podríamos decir pues lo que tiene que ver con la subjetividad, con valores. En la modernidad la incipiente unión que había existido desde la época antigua entre ambos se rompe radicalmente y la racionalidad científica se vuelve una esfera autónoma que se apega enteramente al criterio de neutralidad, objetividad. Ciencia (*Logos*) y

17 Referente a la crítica de ello puede verse: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid: Editorial Trotta, 2010)

ética (asociado a Eros) se disocian, pues, en el mundo moderno.¹⁸

Inmediatamente esto trae una consecuencia terrible pues “se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos” (Marcuse, 1993, p. 174). Y ya una vez en el mundo de la subjetividad quedan fuera de la cuantificación, del objetivismo, la verificación y, por ende, que tengan un peso en la vida social. Así “Los valores pueden tener una dignidad más alta (moral y espiritualmente), pero no son reales y así cuentan menos en el negocio real de la vida — cada vez menos, cuanto más alto son elevados por encima de la realidad” (Marcuse, 1993, p. 174).

La vorágine de la ciencia y el desarrollo de la razón instrumental ha tenido consecuencias sociales: sufrimiento, desigualdades, carencias para amplios segmentos de la sociedad. Ahí es donde Marcuse ve la necesidad y las posibilidades de establecer una crítica que debe promover el conocimiento social que permita desentrañar los vicios del sistema capitalista y pensar una sociedad distinta: “se hace claro que algo debe estar mal en la racionalidad del sistema mismo. Lo que está mal es la forma en que los hombres han organizado su trabajo social” (Marcuse, 1993, p. 171).

De ahí el principal motivo de la razón como desveladora de la verdad de lo real, retomando el sentido clásico de esta concepción, pero en un plano muy concreto como el antedicho, donde “la lucha por la verdad «salva»

18 En general el mundo moderno representado una tendencia a la autonomización de segmentos de la vida social que tradicionalmente se habían mantenido cohesionados. El proceso de modernización social ha separado los ámbitos de la reproducción social (la economía) y el aparato estatal (administración) respecto del mundo de la vida, lo que enteramente está dominado por la reproducción simbólica entre los individuos. Para una ampliación de esto ver mi artículo: “Trabajo e interacción. Fisionomías de la razón en Marx y Habermas” *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* N° 4 (2013): 63 y ss.

a la realidad de la destrucción” (Marcuse, 1993, p. 152-153).¹⁹ De ahí que para Marcuse “Si el hombre ha aprendido a ver y saber lo que realmente es, actuará de acuerdo con la verdad. La epistemología es en sí misma ética y la ética es epistemología” (Marcuse, 1993, p. 153). De esta cita se desprende entonces que no es posible concebir el conocimiento científico aislado de la práctica humana, una práctica que tiene que ver con valores, tradicionalmente afincados en el dominio de lo subjetivo, por oposición a la objetividad que persigue el cientificismo.

El modo cómo funciona el equivocado orden social burgués es incapaz de concebir una sociedad alternativa, por el contrario, se defienden sin más los logros del capitalismo. Este hecho es fundamental para sostener un modo de conciencia que Marcuse tipifica como falsa conciencia y, por supuesto, con la función de legitimar el mundo burgués. La ideología del aparato burgués, cuyo precio a pagar por el progreso que suscita es la *autodestrucción*, es vivir y morir racional y productivamente.

A pesar de esta condición inferior respecto del tradicional objetivismo científico, las ideas tienen el potencial de ser factores de cohesión social: “Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia no pueden deducirse de condiciones ontológicas o científico-rationales, no pueden pretender lógicamente validez y realización universales” (Marcuse, 1993, p. 175). Sin embargo, eso no quita hierro a su condición de ideas regulativas que tienen que ver con el Eros. Por esto, el conocimiento científico está profundamente mediado por una subjetividad histórica, es decir, es imposible separar la actividad científica de la actividad humana como práctica social e históricamente determinada en un contexto específico. De ahí que afirme Marcuse:

19 Salvar no debería entenderse como una categoría asociada a los dominios de la teología, sino más bien desde un punto de vista enteramente secular.

“De cualquier forma que se definan la verdad y la objetividad, ambas permanecen relacionadas con los agentes humanos de la teoría y la práctica, y con su capacidad para comprender y cambiar el mundo. A su vez, esta capacidad depende del grado en el que la materia (cualquiera que sea) es organizada y comprendida como aquello que es ella misma en todas las formas particulares” (Marcuse, 1993, p. 193)

Finalmente, deseo citar este párrafo, que refleja con claridad el propósito de Marcuse:

“El punto al que estoy tratando de llegar es que la ciencia, gracias a su propio método y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad” (Marcuse, 1993, p. 193)

Valoración final: ¿es posible una sociedad alternativa?²⁰

Con la distinción entre civilización y barbarie que se puso al corriente desde el mundo clásico grecorromano y que se extendió hasta los días de la conquista y dominación en América, deseo finalizar este apartado, advirtiendo una idea ya señalada en el cuerpo del trabajo: el progreso envuelve autodestrucción, por tanto, tiene una dimensión bárbara irrefutable que es preciso poner de manifiesto, una vez más.

El capitalismo ha creado fuerzas que se han tornado incontrolables, ha creado un mundo de objetos que maravillan y que hacen más “agradable” la vida humana, sin embargo, este mundo posee un sustrato dominado por la explotación, la dominación y la enajenación de la vida humana. De ahí la

²⁰ Retomo esta idea del libro de Antonio González, *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?* (Sin sello editorial, edición electrónica, 2009)

pertinencia de la cita del texto de Marcuse que encabeza este trabajo y de la tesis monumental que hay de fondo y que fue planteada por Marx, según la cual bajo el capitalismo

“Todo lo sólido –desde las telas que nos cubren hasta los telares y los talleres que las tejen, los hombres y mujeres que manejan las máquinas, las casas y los barrios donde viven los trabajadores, las empresas que explotan a los trabajadores, los pueblos y las ciudades, las regiones y hasta las naciones que las albergan- **todo está hecho para ser destruido mañana**, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en formas cada vez más rentables” (Berman, 95)

Por ello, pues, *todo lo sólido se desvanece en el aire*. En el mundo capitalista enajenante, muchos intelectuales, incluidos una buena parte de afines al marxismo crítico, consideraron entonces “La dimensión estética” como un ámbito donde todavía podía encontrarse la “libertad de expresión” que le permitiese “al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre: nombrar lo que de otra manera es innombrable” (Marcuse, 1993, p. 276).

Por aquí se atisba el papel de la imaginación. Por un lado, una imaginación romántica que ha sido objeto de represalias por el mundo capitalista, como aquel ámbito que no es parte de la rentabilidad. Por tal razón, es subsumida dentro del progreso técnico y excomulgada del “mero juego” como algo “inútil”, comprometida meramente con una “verdad fantástica”. Aunque también hay que decir que “El carácter científico, racional de la imaginación ha sido reconocido hace mucho en las matemáticas, en las hipótesis y experimentos de las ciencias físicas” (Marcuse, 1993, p. 278).

Para Marcuse, de lo que se trata es de reorientar la imaginación hacia fines emancipatorios y genuinos. Bajo el capitalismo, puede decirse que se ha dado rienda suelta a la imaginación, derivando en una perversión, “una libre acción de sus tendencias más represivas”. Por el contrario, es preciso contraponer un ideal de imaginación “que puede llegar a ser el *a priori* de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica, una vida sin temor” (Marcuse, 1993, p. 279). Esta imaginación no puede formar parte de aquellos que están poseídos por el paradigma de la dominación y de la muerte.

Para revertir la tendencia represiva histórica es preciso acudir a la instancia, no de la ética o tratamiento del asunto desde una perspectiva psicológica, sino más bien el tratamiento es político, esto es, como la práctica de las instituciones sociales básicas son desarrolladas, definidas y transformadas. En el momento histórico en que Marcuse elabora su obra, un contexto en el que Unión Soviética ha establecido como paradigma la planificación administrativa y económica como garante del éxito de una sociedad alternativa, aquel contrapone “el cambio cualitativo está condicionado por la planificación en favor de la totalidad contra estos intereses, y una sociedad libre y racional sólo puede aparecer sobre esta base”. Evidentemente, aquella planificación socialista no respondió enteramente a los intereses genuinos de la sociedad.

Ahora bien, ¿se pueden problematizar las reglas del juego capitalista? ¿Se puede concebir una sociedad distinta? ¿Es posible una sociedad alternativa? En principio habría que señalar que “la realidad humana es historia y, en ella, las contradicciones no explotan por sí mismas” (Marcuse, 1993, p. 282) tal y como se pensó del marxismo mecanicista de finales del siglo XIX y de principios del XX, por ejemplo. Para ello, habría que romper con la forma heterónoma

en que los individuos se hallan en relación al sistema; la integración de las clases subalternas al modo cómo se imponen las necesidades bajo el capitalismo constituye un cerco que no se puede romper mientras no existan individuos autónomos, conscientes y libres de acción. Esta es la condición de posibilidad más importante para pensar en la transformación posible.

Esto último posibilitaría, asimismo, romper la unidimensionalidad bajo la que se mueve el individuo en el capitalismo y el socialismo soviético: unidimensionalidad que lleva a no ver otras potencialidades, otros horizontes, una sociedad alterna basada en la libertad y en la razón. El hombre unidimensional es, pues, el hombre agotado, sin posibilidades de transformación cualitativa, reducido en un horizonte de vida determinado por leyes objetivas de la economía y del mercado, ideologizado de un modo específico.

Pero también hay que ser realistas: “No importa qué pueda manifestarse tan claramente el carácter irracional de la totalidad y con él, la necesidad de un cambio; el discernimiento de la necesidad nunca ha sido suficiente para utilizar las posibles alternativas” (Marcuse, 1993, p. 282). De ahí, pues que “las alternativas siempre han parecido utópicas” (Marcuse, 1993, p. 283). El capitalismo parece invencible, de ahí el parangón con una cita del Apocalipsis: “Una característica de las bestias que se toman como referencia es estar en la cabeza de la cadena alimenticia: ellos devoran a los demás, pero nadie los puede devorar a ellos. Las bestias se consideran invencibles” (González, 2009: 91) ¿Quién puede entonces contra la bestia que es el capitalismo? ¿Qué posibilidades tiene entonces una sociedad alternativa? Son interrogantes sobre las que hay que seguir reflexionando.

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, C. (1999) *Antropología filosófica*. Barcelona: Anthropos.
- Benjamin, W. (2007) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Berman, M. (1988) *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.
- Fromm, E. (1964) *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. México: FCE.
- González, A. (2009) *La transformación posible ¿Socialismo en el siglo XXI?*. Sin sello editorial, edición electrónica.
- Habermas, J. (2008) *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1968) *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Horkheimer, M. (2010) *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.
- Jay, M. (1991) *La imaginación dialéctica: historia de la escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1973) *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.
- Kant, I. (1994) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Marcuse, H. (1993) *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta Agostini.

- Marcuse, H. (1983) *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, H. (1995) *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2007) *El capital*. México: Siglo XXI Editores, t. I.
- Marx, K. (2004) *Manuscritos económico-filosóficos*. México: FCE.
- Marx y Engels. (1998) *El manifiesto del partido comunista*. Barcelona: Crítica.
- Romero Cuevas, J. M. (2010) “Crítica inmanente. Sobre el método de la Teoría Crítica”, manuscrito inédito.
- Romero Cuevas, J. M. (2010) *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona: Herder.
- Ventura, E. “Trabajo e interacción. Fisionomías de la razón en Marx y Habermas” *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* N° 4 (2013)
- Vico, G. (1987) *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México: FCE.