

**EL HOMBRE MODERNO, UN POSIBLE SUJETO AUTÓNOMO DENTRO LA
SOCIEDAD TECNOCRÁTICA. UNA PERSPECTIVA A LA LUZ DEL
PENSAMIENTO DE MARCUSE**

Por:

Janet Rocío Méndez Ramírez

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2015**

**EL HOMBRE MODERNO, UN POSIBLE SUJETO AUTÓNOMO DENTRO LA
SOCIEDAD TECNOCRÁTICA. UNA PERSPECTIVA A LA LUZ DEL
PENSAMIENTO DE MARCUSE**

Por:

Janet Rocío Méndez Ramírez

Trabajo de grado para optar el título de Magister en Filosofía

Asesor: Presbítero Orlando Arroyave Valencia

Título profesional: Doctor en Filosofía

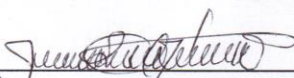
**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
2015**

Septiembre 29 de 2015

JANETH ROCÍO MÉNDEZ RAMÍREZ

Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad" Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

FIRMA Y CÉDULA


C.C. 42.788.213 de Itagüí

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la humanidad el hombre ha visto regulada y restringida su vida por una serie de circunstancias, por agentes externos a su propia voluntad que dictaminan qué y cómo debe obrar a lo largo de su existencia; condicionamientos que van desde las más diversas leyes de orden natural o divino, hasta preceptos promulgados por una minoría de individuos revestidos de la autoridad suficiente para imponerse a los demás. Sin embargo, dentro de estas condiciones heterónomas surge la posibilidad de un hombre autónomo, cuya naturaleza racional le proporciona las herramientas suficientes para tomar dominio de su propia vida, una percepción que encuentra sus frutos en el optimismo exacerbado de la filosofía ilustrada, fundamentalmente en el pensamiento kantiano; es Kant a través de su filosofía crítica quien sienta las bases para el desarrollo de una moral autónoma, de un individuo capaz de autolegislarse al poseer una voluntad plenamente libre, este individuo que no es más que el sujeto ilustrado, es el hombre capaz de servirse de su propio entendimiento sin la ayuda de los demás; es por eso que la Ilustración se constituye, como bien lo dice Kant a través de su conocida sentencia en la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad.¹

De este modo, pareciera que en la actualidad, esta sentencia kantiana se llevará a cabalidad; hoy, observamos que el individuo ha logrado tomar las riendas de su propia vida; como protagonista de un mundo dinámicamente moderno y antropocentrista, ha alcanzado cierto sentido de independencia y eudaimonía: el poder de decisión y autonomía que proporciona la esfera de lo político dimensionada desde lo democrático, la posibilidad de abundancia y confort que trae consigo un sistema económico capitalista, el sentido hedonista de los productos y objetos proporcionados por una tecnología avanzada y el gran sueño integracionista de un mundo globalizado. Sin embargo, a pesar de todo esto, nos

¹ KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2009, p.83.

encontramos con otra realidad muy diferente, detrás del velo aparente del bienestar se ocultan las fuerzas de poder y dominio que enajena más que nunca al ser humano. La veneración desmesurada con respecto al poder que ofrece la nueva tecnología, ha conducido a las diversas sociedades que están cobijadas por su manto, a tener una visión instrumentalizada, automatizada y milimétricamente medida de todos los aspectos de la vida del hombre; acudimos a la era en la que la organización y tecnificación de la industria de bienes materiales, extiende sus brazos a los demás organismos sociales, para equiparlos y abastecerlos con todos aquellos medios que le permitan un mayor control y perfeccionamiento de su aparato administrativo. Es la sociedad completamente modernizada en la cual se piensa, se siente y se respira con un aire totalmente tecnificado y racionalizado, es la sociedad tecnócrata en la que ya no es la ciencia la que dimensiona al individuo en su ser, sino que por el contrario es el hombre que sirve y objetiviza a la ciencia: reflejo de ello es la total armonización del sistema democrático y neoliberal que conduce lo social y político, al igual que las demás instituciones sociales, con las diferentes técnicas administrativas y empresariales de los grandes complejos industriales. En estas circunstancias el ser humano pierde toda capacidad de decisión autónoma que permita conducir su vida bajo un principio de libertad.

Estas complejidades y contradicciones que vivimos los seres humanos dentro de una sociedad moderna, motivan la realización del presente trabajo; a través de él se busca reflexionar un poco acerca del sentido de nuestra existencia actual, de cómo a pesar de ser seres con todas las capacidades y los medios para llevar una vida plena, en total armonía y libertad, estamos condenados a ser sujetos oprimidos; de cómo es posible, que a pesar de estar encajados dentro de una sociedad racional en constante progreso, estemos imbuidos en unas situaciones de desacierto en las que nos deshumanizamos, llegando a estados cada vez más de involución; y además, si es posible un individuo autónomo dentro de una sociedad tecnócrata, cuyo ethos se encuentra configurado bajo unos parámetros

de dominio y sobre-represión, en fin, una serie de interrogantes que flotan en el aire y que parecen no tener respuestas concretas.

Dentro de este marco de reflexiones Marcuse se constituye en la clave fundamental; el análisis que hace de las organizaciones sociales de carácter tecnócrata e industrializado como la norteamericana, nos indican los riesgos que traen éstas para la autonomía del hombre: sociedades que imposibilitan a los individuos, para actuar y crear de manera libre y espontánea en la esfera de lo social y particular. Pero también pone de manifiesto, como en una sociedad tecnocratizada, contradictoriamente germina la semilla liberadora que puede conducir a los sujetos a dimensionarse como seres racionales, libres y autónomos. Así, partiendo del pensamiento de Marcuse, el trabajo reflexivo que se hará al respecto, pretende mostrar que pesar de los riesgos que representa una sociedad cuyo estandarte se erige en una razón instrumentalizada, ésta misma proporciona también las herramientas necesarias a los individuos para alcanzar realmente el poder de decisión y autonomía frente a las circunstancias que a diario se le presentan.

De acuerdo a lo anterior, esta investigación permitirá un acercamiento nuevamente al pensamiento de Herbert Marcuse, un filósofo casi olvidado en nuestros días, tal vez por el desencanto que produce hoy toda reflexión que se encuentre matizada por la concepción marxista. Si bien es cierto que Marcuse bebe de la fuente marxista para hacer una lectura de esa realidad social que aqueja su tiempo, convirtiéndose además en inspiración de una gran variedad de movimientos estudiantiles de izquierda en los años sesenta, su pensamiento va mucho más allá de un simple neo marxismo acomodado a las circunstancias. El trabajo a realizar pretende mostrar también como la agudeza y fuerza de su pensamiento resulta de gran vigencia para este mundo convulsionado actual, un referente para entender y buscar una salida a esas contradicciones que nos aquejan, producto de todo ese proceso racional puesto en marcha por el proyecto ilustrado del siglo XVIII.

Para el desarrollo y fundamentación de este trabajo, básicamente la metodología a emplear será la hermenéutica, pero retomando de ella no solo su acepción clásica como exégesis de textos, sino también en un sentido más contemporáneo como interpretación y análisis de hechos, ya que si bien los textos a tratar son guía y fundamento teórico para llevar a cabo una labor reflexiva que no caiga en el peligro de la divagación, los sucesos emanados del mismo corazón de la realidad contemporánea puede ayudar a una comprensión más concreta del asunto. Por lo demás, el método dialéctico, desde un sentido hegeliano y marxista, permitirá la interpretación de esa realidad contemporánea, cuyo sello característico es la mutabilidad, las contradicciones internas suscitadas por una racionalidad dominante e instrumentalizada. Es así como, en el primer capítulo se indaga por el concepto de autonomía, una tarea que conlleva a rastrear su sentido desde los orígenes mismos de la filosofía antigua y medieval; por ello se hace necesaria la consulta de algunos textos de filósofos clásicos, pero también resulta de gran ayuda el texto contemporáneo que nos trae J.B. Schneewind, el cual es una rica fuente de información para entender el paso de una ética heterónoma a una ética de carácter autónomo. Para el tratamiento del concepto de autonomía como tal, Kant, como es lógico, es un referente imprescindible, su análisis de la autonomía como categoría netamente racional contribuye más adelante en el trabajo, a confrontar esa razón instrumental que opera en la sociedad moderna industrializada y tecnificada. En el segundo capítulo, a la luz del texto *Eros y Civilización* se plantea la condición heterónoma del hombre a través de toda la historia, una reflexión que apunta principalmente a esclarecer desde las categorías del psicoanálisis que trae Marcuse en dicho texto, la génesis de la represión no solo de los individuos en particular sino de toda la civilización. Ya para el tercer capítulo, se analiza concretamente aquellas situaciones características del mundo moderno que han opacado la imagen de ese hombre autónomo kantiano producto de una sociedad ilustrada, es de gran apoyo teórico las reflexiones que hace Marcuse en su texto *El hombre unidimensional*; ya por último y como capítulo concluyente, se da a conocer aquellos factores que según Marcuse, pueden hacer posible la liberación del hombre de esas cadenas con las que el mundo moderno

lo oprime y subyuga y alcanzar así un estado plenamente autónomo, son un referente teórico primordial para el capítulo los textos de *Contrarrevolución y revuelta* y *Un ensayo sobre la liberación*.

1. LA AUTONOMÍA, FUNDAMENTO DE LA MORAL MODERNA

“La moral no es un reflejo de los valores existentes fuera del sujeto. Esa moral no está en Dios, ni en la causa primera o sustancia universal. La moral es un acto que surge de la conciencia universal del ser humano”

Immanuel Kant

En el complejo universo de lo moral, la autonomía sólo puede declararse como vástago de los tiempos modernos. Es ella, como principio racional por excelencia, quien fundamenta y da razón de una filosofía moral moderna, cuyo objetivo redundaría en el accionar libre de los individuos, todo ello como punto de partida de una concepción de dignidad humana que dimana de nuestra misma condición de seres racionales.

En el decurso de los siglos, el diálogo con respecto al problema de lo moral ha medido fuerzas de toda índole, que conllevan a un contraste de posturas en las cuales se hace evidente el paso de una condición heterónoma a una autónoma y, en la que conceptos como autoridad, obediencia, derecho, deber, bien, autogobierno, voluntad y libertad entre otros, van moldeándose en forma dialéctica de acuerdo a las circunstancias que cada momento histórico presenta. Sin embargo, dentro de dicha movilidad, se erigen puntos de convergencia que esbozan un entorno ético en el cual subyace el derecho natural como condición *sine qua non* para la constitución de los principios morales.

La idea de que los actos humanos están regulados por leyes naturales ha sido una constante en la concepción moral europea; sus orígenes se remontan a la antigüedad, fundamentalmente en la ética estoica, cuyo determinismo cósmico, como bien se sabe, propugna a “vivir acorde a la naturaleza”. Esta inspiradora percepción de vida, se constituye en un modelo a seguir en la estructura del *ethos* de las posteriores sociedades: reflejo de ello lo da la ética de la sociedad medieval, en la cual el individuo se rige por el derecho natural bajo el matiz de la

ley divina, es decir, de una total correspondencia entre ésta y la ley natural; ya para los inicios modernos dicha ley natural obedece a otros criterios en los cuales el derecho natural se enmarca dentro de un iusnaturalismo intelectualista.

En esta transversalidad del derecho natural por el orbe moral de las sociedades, parece indiscutible el papel que juega la *obediencia* y *autoridad* como principios rectores en el proceder correcto de los individuos y más, si tenemos en cuenta que para el derecho natural, configurado desde el estoicismo, todo lo existente incluyendo al ser humano, está regido y sometido a la providencia: los seres humanos en su estrecha relación con el cosmos o como parte de la creación divina estamos supeditados a sus leyes las cuales debemos acatar para vivir en armonía. Ya para un orden ético cuya primacía la sustenta el principio de *autonomía*, parece poco evidente la relación con el derecho natural; la postura determinista a la que puede conducir éste, sólo muestra a un individuo sujeto al destino con un solo camino por trasegar, que lo imposibilita de este modo, a ser un agente moral competente y libre para obrar de acuerdo a criterios propios. No obstante, en la misma resignificación de lo que puede llegar a ser el *logos*, esa razón universal que rige indiscutiblemente, es nuestra propia naturaleza racional la que nos emparenta con ella, es decir, los seres humanos somos parte de ese engranaje y orden cósmico en cuanto poseedores privilegiados de una razón que nos faculta de este modo a ser gestores de nuestra propia existencia.

En estas circunstancias, la autonomía como aquello por lo cual el individuo obra bajo sus propias leyes, se hace imprescindible como principio moral que rige bajo el orden de la ley natural y universal de todo ser humano. Bajo el amparo de la conciencia histórica, el concepto de autonomía se hace así ostensible a la luz del proyecto ilustrado; forjado en manos de Kant rescata al ser humano de la periferia a la cual había sido condenado siglos atrás por la visión sesgada y autoritaria del medievalista, y lo ubica en el centro como sujeto moral activo de un mundo totalmente emancipado.

1.1. LEY NATURAL, DETERMINISMO Y OBEDIENCIA: UNA CONDICIÓN MORALMENTE HETERÓNOMA

Bajo el crisol de la antigüedad se forjan las condiciones necesarias para un individuo moralmente heterónimo, un ser sometido a las fuerzas naturales y divinas: si bien, en los albores de la filosofía, ese primer peldaño que conduce al hombre hacia el umbral que divide la infancia y adultez de la humanidad, la meditación y reflexión de la realidad pasa por el tamiz de lo racional, develando poco a poco los misterios del estado sagrado del cual estaba impregnado la *physis*, también es cierto el sutil puente de enlace entre el mito y el logos que deviene aún en una estrecha relación hombre-divinidad. En el ejercicio reflexivo del presocrático y de los filósofos posteriores, subyace sin embargo, en algunos de ellos, la figura de lo “divino” como soplo vital que anima la materia² o como *logos*, ese principio ordenador que expresa la ley universal que rige el mundo.

Ha sido recurrente y común hacer una diferenciación entre el mito y el logos, en cuanto se considera el origen de la filosofía como la superación de las formas míticas y religiosas y por ende, el advenimiento de un pensamiento racional; en este sentido mitos-logos se contraponen: uno como narración del imaginario religioso y otro como expresión lógica y racional del pensamiento. Dicha visión general no responde de manera rigurosa a la situación dialéctica que conlleva en sí estos dos términos. Como observadores que nos movemos bajo un contexto diferente al griego, y más si lo hacemos con el visor de lo contemporáneo, padecemos de una gran miopía que imposibilita tratar el asunto con la claridad suficiente. Así, la evocación del escenario griego antiguo se hace más que necesaria, para poner en diálogo el pensamiento mítico y el pensamiento racional.

Si partimos de lo que el *logos* representa para el griego antiguo, nos encontramos que dentro de la gama de significados, es el “decir” (*légein*), el modo que entraña

² Como bien se sabe dentro de la concepción de Tales de Mileto sobre el origen o principio vital, que abre el proceso de madurez de la filosofía, se une su consideración de que todas las cosas están animadas, la cual se resume en la frase “todo está lleno de dioses”.

más el sentido de todo lo que son los inicios de la filosofía en su conexión con el mito. En su texto *Historia de la filosofía antigua*, Marzoa nos dice que el hablante griego de la antigüedad disponía de tres palabras para expresar el “decir”: *épos*, *mhytos* y *lógos*³; en su carácter de sinónimos, cada una con tenues diferencias significativas acorde a contextos determinados, denotan una forma de decir especializado, el “decir excelente” que no obedece al decir insubstancial del común de la gente. En el contraste nominal de ese “decir” nos señala Marzoa, que es el *épos* la noción con la cual el griego inicialmente nombra “el decir del maestro” “el decir del que mejor dice”, en otras palabras el decir del poeta (Homero), “de lo que se trata es de aquello que a ojos del hablante mismo que así emplea las palabras aparece como el punto de partida y substrato esencial de todo el decir no trivial, de todo aquel decir en el que el carácter de decir es relevante, además del *épos* en sentido estricto, abarcará también la elegía, la monodia, el canto coral, la tragedia...”⁴ Ya en las postrimerías de la antigüedad, según plantea Marzoa, el “decir” se constituye bajo el término *mythos*; en el ejercicio helénico de compilación y sistematización de los “decires”, el *mythos* se establece como el “corpus” de todo lo que tiene que ver con lo narrado, con el discurso ordenado, en otras palabras con la poesía griega en general; en este sentido el *mythos* es el concepto que reúne o abarca de modo general el *épos* en su conjunto. El *lógos* por su parte, como nombre correspondiente al verbo *légein*, comprende con respecto al *épos* y el *mythos*, un modo particular del “decir relevante” que tiene que ver con el “reunir-separar”; es un “decir” en el que cada cosa es lo que es y no aquello otro; un “decir de algo” o “algo se dice” en cuanto “*que algo se distingue de algo, se junta con algo y se enfrenta a algo*”, en otras palabras, su significado está dado en el juntar- separar, el cual hace “*que haya*

³ Cfr. HEIDEGGER, Martín. *Parménides*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2005. Marzoa referencia esta concepción de *mythos* y *logos* a partir de éste texto de Heidegger

⁴ MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2000, p.12

cosa; el que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello...lo que es cada cosa, le posibilita juntarse con algunas cosas pero a la vez separarse de otras".⁵

En este orden de ideas, no damos cuenta que el *lógos* como tal, tiene un nexo muy fuerte con el mito, en cuanto ambas nociones, como dos caras de la misma moneda, son los modos especializados que poseía el griego para expresar el sentir de lo que lo rodeaba, si bien para ellos, como lo dice el mismo Marzoa, no hay todavía una consideración del "decir" –a diferencia del pensador moderno– como expresión del pensamiento. La relación de parentesco apunta a un modo particular de captar y explicar la realidad, la necesidad de buscar respuestas a las preguntas existenciales, interrogarse por el mundo y el ser mismo que nos constituye como esencia, condición de meditación que obedece no al común de la gente sino a un tipo de individuo en particular, condición que por lo demás, acerca al poeta griego con ese personaje del filósofo que surge posteriormente. En este sentido, en esa triada significativa del lenguaje griego, subsiste la figura imponente y reflexiva del filósofo, cuya labor se hace manifiesta con el incursionar del logos, una labor que abre el camino a lo racional: un trayecto de constante autoafirmarse en el mundo, de reconocerse en lo otro; un camino que comienza como bien sabemos, con la capacidad de asombro y admiración por lo circundante. En estas circunstancias se abre la perspectiva del entendimiento del maestro, del especialista, del filósofo, cuya mente es capaz de abstraer dentro de la complejidad de la realidad, condición que señala Hyland parafraseando a Spinoza, al afirmar que el origen de la filosofía obedece a "la comprensión en la unidad de la mente de la totalidad de la naturaleza"⁶. Para quien puede asombrarse y mantener los ojos en pasmo, el mundo (*kósmos*) guarda en sus entrañas un sentido, una lógica y orden racional.

⁵ *Ibíd.* p.14.

⁶ HYLAND, Drew A. *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo, 1975, p.98.

El *lógos*, como “decir relevante” en cuanto el *reunir-separar*, de ahí su contraste con respecto a los conceptos que le preceden, posee una gran carga semántica que lo sitúa dentro de los parámetros de un pensamiento lógico y racional, ya que el nombrar las cosas no se sustenta en palabras vacías, como lo haría un hablante cotidiano, sino con un gran sentido nominal, dándole el lugar ontológico que se merece a la cosa misma. Dentro de este nombrar las cosas se entrevé la naturaleza de estas, lo que en el última instancia los griegos denominaron *physis*, aquello por lo cual una cosa se aproxima con la otra o por el contrario se aleja de lo otro. El sentido del *reunir-separa* no es más que la determinación de la naturaleza propia para cada cosa, pero a la vez de una naturaleza común a todas ellas.

La disposición de lo que es cada cosa, está sujeta así a un juego de referencias que suscita las posibilidades de su significación, no obstante, para el griego antiguo este horizonte de referentes, no está dado en una abstracción infinita sino en un punto de partida referencial que delimita el espacio conceptual, lo que llama Marzoa como el “entre”, la “abertura” o el “límite”; es este referente primario el que sostiene el ser de cada cosa y por el cual cada una de los entes existentes tiene un lugar en el mundo. No es extraño ver como el caos, palabra griega que significa abertura, sea recurrente en la mayoría de las narraciones míticas; el caos, es el principio primario de todo cuanto existe; en medio de eso caótico que lo constituye subyace un orden, la fuerza divina que posibilita el surgimiento de un mundo coherente y con sentido.

En la mirada vivaz del sabio, la naturaleza descubre su velo enigmático y pone en evidencia la figura mítica de los dioses; la imagen divina deviene así en el *arkhé* del presocrático, en el referente primario que hace manifiesto un orden natural, una estructura y armonía cósmica que se hace impenetrable para quien la ceguera de la ignorancia lo avasalla; es la divinidad de Tales de Mileto que impregna todo lo existente, el dios cuyo carácter “inquietante”, “desarraigante” revela un mundo que no puede ser trivializado, en el que “cada cosa es consistente ella misma, no

reductible a uniformidad alguna, por lo tanto inquietante, fascinante y terrible”⁷; es el dios de Heráclito que acaece en la antípoda de los elementos: el dios “día noche, invierno verano, guerra paz, hartura hambre, [que] se transforma de variadas maneras, como el fuego cuando se mezcla con perfumes y toma nombres según el aroma de cada uno.”⁸; es el dios Zeus que quiere y no quiere proclamarse como *lógos*, como única sabiduría, pero que pervive en la naturaleza de cada cosa.

Para Heráclito, el filósofo enigmático, de quien tenemos la primera referencia de lo que es el *lógos*, la *physis* en su constante devenir es penetrada por éste como esa razón universal que establece el fuego eterno, principio del cual todo surge y al cual todo retorna:

“Aunque este logos existe siempre, los hombres son incapaces de comprenderlo, lo mismo antes de oír hablar de él que después que han oído hablar de él la primera vez. En efecto, aun sucediendo todas las cosas según este *Logos*, parecen que no tienen experiencia alguna de él, aunque sí que reconocen por experiencia palabras y hechos como los que yo expongo, cuando distingo cada cosa según su naturaleza y explico cómo es... El rayo gobierna todas las cosas... el rayo es el fuego eterno y dice también que el fuego es eso, la inteligencia y la causa del gobierno de todas las cosas”⁹

A diferencia de esa divinidad mítica, arcana y oscura de la concepción religiosa del griego antiguo, la “divinidad” heraclitea, despojada de su ropaje antropomórfico, se transforma en luz racional que traspasa el mundo, poniendo en marcha la rueda del destino, no de manera arbitraria, sino través de una lógica y orden cósmico. Este *logos*, como ley universal determina por ende, las leyes que rigen la conducta

⁷ MARTÍNEZ MARZOA, op., p.22

⁸ Heráclito, Parménides, Empédocles. *La sabiduría presocrática*. Madrid: Sarpe, 1985, (fragmento LXVII)

⁹ *Ibíd.* p.33 y 47 (fragmentos I y LXIV)

de los individuos ya que el hombre como parte de esa naturaleza no puede estar en discrepancia con las fuerzas cósmicas:

“La virtud más grande es ser moderado y la sabiduría es hablar cosas verdaderas y obrar según la naturaleza, conociéndola... Aquellos que hablan con inteligencia deben apoyarse en lo que es común a todos, como una ciudad en su ley, y aun con mucha más firmeza. Pues todas las leyes humanas están alimentadas por una ley divina, ya que ésta domina cuanto quiere y es bastante para todos y aún desborda.”¹⁰

Esta postura del sabio frente a la realidad sugiere, lo que se venía expresando sobre el *logos*, una condición y naturaleza propia del ser humano, una posición que lo sitúa en el punto álgido de lo que media entre lo profano y lo sacro, aquello por lo cual lo retrae de la naturaleza misma de los seres que lo rodean, acercándolo a la categoría de deidad capaz de comprenderlo todo, pero a la vez lo imbuje en el ímpetu de un mundo predeterminado que condiciona su modo de ser; una situación compleja que nos lo hace ver Hyland en lo que él llama una doble diferencia entre el hombre y la naturaleza por un lado y entre el hombre y lo divino por otro:

“Por un lado, el hombre se ve a sí mismo como teniendo un cierto poder o control sobre el mundo que lo rodea, control que queda ratificado por la siempre creciente *techné* de sus manos y de su mente. Pero al mismo tiempo, una y otra vez advertimos que el mundo no es nuestro, que existen fuerzas, dimensiones del universo que operan fuera de nuestro control.”¹¹

Esta situación pone al hombre en el medio de la balanza de lo divino y la naturaleza, en la cual sus aspiraciones y condicionamientos le llevan a inclinarla a una u otro lado. En un extremo de la balanza está el reconocimiento de unas

¹⁰ *Ibíd.* p. 57 (fragmentos CXII y CXIV)

¹¹ Hyland, *op.*, p.14.

fuerzas superiores a él, una actitud de sometimiento a estas que lo sitúan jerárquicamente en desventaja frente al mundo que acaece; es la actitud del individuo mítico, del hombre cantado por el poeta griego, aquel que reconoce el poder de las divinidades, un poder que no puede dominar ni controlar, es el individuo que se entrega en brazos de la *Moirá*; pero es también la cualidad del primer filósofo, quien en posesión del conocimiento, guarda una distancia prudencial, un respeto y reconocimiento del poder que el universo encarna y al cual no pueden acceder completamente; por ello la filosofía antigua, y principalmente en el ámbito ético, apunta hacia una total armonía del hombre con el universo, a actuar conforme a ese *lógos*. Al otro lado de la balanza encontramos al hombre en una posición de señor y amo ante el universo, capaz de enfrentar y neutralizar el poder de lo divino; es el individuo moderno, racional, dominador absoluto del mundo, que pasa a ocupar dentro de la jerarquía de la misma naturaleza, la cúspide; es él quien encarna todo el sentido del *lógos* como razón dominadora, instrumental.

En este orden de ideas podemos decir que la noción de *lógos* en el mundo antiguo amplía su horizonte conceptual, no solo se constituye bajo la premisa epistemológica del dilucidamiento de la naturaleza por parte del hombre, sino en la condición necesaria para determinar el obrar del individuo, en el aspecto fundamental por el cual se rige la existencia humana. En el helenismo esta circunstancia se encuentra implícita en la concepción de autarquía, es decir, en ese ideal de sabio que actúa de manera autosuficiente, que forja su vida interior a través del dominio de sí y del referente mismo de la naturaleza; encontramos de este modo, que para el epicureísta lo autárquico se percibe en la satisfacción de aquellos deseos naturales necesarios, para el cínico la reivindicación de un estado natural que lo lleva a un desprecio por lo convencional y en el estoico la *apatheia* frente a la adversidad obrando en conformidad a la naturaleza. Es indudable como la física se convierte así, en el punto de partida de la ética, la voz de la naturaleza repica una y otra vez en la conciencia del hombre como autoridad, como ley que condiciona moralmente, una circunstancia que muestra claramente un individuo

heterónimo, a pesar de que pareciera que desde su actitud autárquica obrara con libre albedrío; pero particularmente, es el estoicismo, quien considera una total sujeción del hombre a la razón universal, son las fuerzas de la naturaleza quienes trazan su destino en ese complejo juego de la vida.

En voz de los estoicos, la razón universal, como principio activo y ordenador del cosmos, no es más ni menos que la divinidad o providencia de la cual emana todo y a la cual el hombre debe someterse. En su visión de microcosmos y macrocosmos, identifican al hombre plenamente con la naturaleza en la medida que éste es un pequeño universo reflejo de ese gran universo o cosmos; en este sentido, el respeto por la naturaleza se hace más que necesario, lo ético es conforme a lo natural. La naturaleza se concibe como un sistema que se rige bajo sus propias leyes, siendo por ende, los individuos regidos bajo dichas leyes:

“... Zenón fue el primero que, en el libro *De la naturaleza del hombre*, dice que el fin es *vivir conforme a la naturaleza*, quiere decir *vivir según la virtud*, puesto que la naturaleza nos conduce a ella. Lo mismo dicen Cleantes en el libro *Del deleite*, Posidonio y Hecatón en sus libros *De los fines*. Asimismo, *que vivir según la virtud* es lo mismo que *vivir según la experiencia de las cosas acaecidas conforme a la naturaleza*, como dice Crisipo en el libro I *De los fines*, pues nuestra naturaleza es una parte de la naturaleza universal. Así, el *fin* viene a ser el vivir conforme a la naturaleza que es según la virtud propia y la de todos, no haciendo nada de lo que suele prohibir la ley común, que es la recta razón a todos extendida aun al mismo Júpiter, director y administrador de todo lo criado. Que esto mismo es la virtud del hombre feliz y su feliz curso de vida puesto que todas las cosas se hacen por el concepto y armonía del genio propio de cada uno, según la voluntad del director del universo”.¹²

¹² LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Orbis, Barcelona 1985, Vol. II, p.67 (Traducción de José Ortiz y Sainz, fines del s. XVIII).

El abrazo que el estoico otorga al destino, revela el carácter de un hombre formado moralmente en la obediencia, subordinado, a pesar de su condición racional, a una autoridad externa. Su actitud frente a la vida, como lo consideran algunos, puede ser bellamente comparada con una obra puesta en escena: la naturaleza se convierte en el escenario perfecto de la representación teatral cuyo protagonista es él mismo hombre, su papel, concebido en manos divinas, debe ser representado con el mayor tacto y maestría para que encarne todo el sentir de esa gran obra del universo.¹³

Es un hecho así, la condición heterónoma de los individuos en la antigüedad, pero no solo en la sujeción de una autoridad providencial como lo señala la visión naturalista de los estoicos, sino mucho antes, en la misma postura que algunos tienen del sabio como referente de autoridad, tanto en el campo del conocimiento como a nivel ético y social. Como inicialmente se mencionó, en las locuciones del verbo “decir”, se encuentran tácitamente las formas especializadas del decir del maestro, de aquel que jerárquicamente se pone por encima de los demás en cuanto a comprensión de la realidad se refiere, en estas circunstancias no todos son poseedores de esa sabiduría que conecta directamente con el ser de las cosas y de sí mismo y por ende, deben ser conducidos por aquellos que si los son, una perspectiva que vemos claramente reflejada en la figura platónica del filósofo rey, de ese sujeto poseedor de la recta razón capaz de direccionar los destinos de los ciudadanos, o en la misma imagen irónica y perspicaz de Sócrates que engendra la luz de la verdad en aquellos que están desorientados en las sendas del conocimiento.

El *logos* estoico, como razón y principio universal, no solo atañe al mundo griego antiguo sino también impregna de algún modo todo aquello que conforma el

¹³ Cf. GAGIN, François. *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre el estoicismo*. Santiago de Cali, Colombia: Programa Editorial Facultad de Humanidades (Universidad del Valle), 2003, p.12. En el texto el autor se refiere a la concepción de mundo del estoico como el “teatro de la vida”; señala como ha sido tema recurrente de dicha escuela, ver al hombre como aquel actor que representa bien su papel. Su referente al respecto, lo constituye un fragmente del texto *Disertaciones* de Epicteto.

corpus jurídico romano, pero principalmente, marca la pauta de lo que posteriormente se configurará como la filosofía moral del Medioevo, en la cual se observa particularmente un individuo poco autónomo, determinado por una autoridad y leyes ajenas a su propia condición volitiva. En cuanto a la conformación jurídica romana, el estoicismo abre el camino de lo que se conocerá como *jus gentium* y *jus naturale*; la misma influencia de la concepción cosmopolita del estoico propicia que estos dos términos se establezcan en el mundo romano como elemento fundamental de todas las relaciones que los individuos puedan trabar no solo en el campo de lo económico y político sino también en lo tocante al ámbito moral.¹⁴ Cicerón como asiduo estudioso de la filosofía estoica se constituye en el difusor de ésta en toda Roma, pero principalmente en lo que tiene que ver con el derecho natural; partiendo de la concepción de ley universal estoica, identifica la ley o derecho natural con la “recta razón”, reflexión contundente en su libro *Sobre la República* cuando en palabras de Lelio nos dice:

“Existe una ley verdadera y es la recta razón, común para todos, inmutable, eterna que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandatos, y aparta del mal con sus prohibiciones... Esta ley no puede sustituirse con otra, no es lícito derogarla parcialmente, ni abrogarla por completo... No habrá una ley en Roma; otra, en Atenas; una, hoy; otra, mañana; sino una ley única, eterna e inmutable regirá a todas las naciones y en todos los tiempos. Único y común será como el maestro y el jefe de todos, Dios autor de la ley, juez y legislador, quien no le obedece huirá de sí mismo y desprejará la naturaleza del hombre, por lo cual sufrirá las más grandes penas, aunque él escape de otras cosas que se consideran castigos.”¹⁵

Y más adelante expresa en *Sobre las leyes*:

¹⁴ Véase SCHNEEWIND, Jerome B. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009, p.39.

¹⁵ CICERÓN, Marco Tulio. *Sobre la República. Sobre las leyes*. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1992, p.101.

“... la ley es la razón soberana, grabada en nuestra naturaleza, que prescribe lo que debe hacerse y prohíbe lo que es preciso evitar. La misma razón sólidamente establecida y realizada en la mente del hombre, es la ley.”¹⁶

En esta perspectiva es la recta razón la nota propicia a la moral, que vibra al unísono con la naturaleza, dándonos leyes universales e inmutables de estricto cumplimiento para todos, una posición que sitúa al individuo, quiérase o no, dentro de los límites del determinismo y obediencia. En este sentido, es esclarecedor el papel que juega la condición humana, cuya naturaleza racional genera el entendimiento y obrar justo de cada individuo; es ella –la razón-, atendiendo al llamado de la naturaleza, el acicate moral, el instrumento mediante el cual el ser humano construye su propio mundo moral acorde con el universo que lo alberga; teniendo en consideración la premisa estoica “*vivir conforme a la naturaleza*”, Cicerón es reiterativo en señalar como nuestra propia naturaleza, emparentada con la razón universal -privilegio que nos diferencia de los demás seres- es el punto nodal que posibilita la construcción de sociedad bajo los términos de virtud, justicia e igualdad; su búsqueda de la naturaleza del derecho parte de la naturaleza misma del ser humano: las leyes no se fundamentan sobre las opiniones y consideraciones particulares de los individuos o culturas, sino sobre la razón, que como mentor, guía por los caminos trazados por la divinidad, por ese Dios quien crea y legisla la ley universal que rige el mundo.

Bajo esta misma premisa nos encontramos con otro exponente del estoicismo en Roma, Séneca, para quien la naturaleza es el punto de partida del ideario ético, del buen ciudadano. En sus *Cartas a Lucilio* nos dice:

“... somos miembros de un cuerpo grande. La Naturaleza nos ha engendrado parientes, ya que nos ha sacado de los mismos principios para llevarnos a los mismos fines. Ella nos ha inculcado el amor mutuo y

¹⁶ *Ibíd.* p. 151.

nos ha hecho sociables. Ella estableció lo justo y lo injusto; por decisión suya es más desgraciado dañar que ser dañado; por mandato suyo, las manos deben estar preparadas para ayudar a los que lo necesiten. Tengamos en el corazón y en la boca aquel verso: *soy un hombre y no creo ajeno a mí nada de lo humano*¹⁷

La naturaleza, como ley y razón universal, es la autoridad ética por excelencia, a la cual debemos estar sujetos para alcanzar un bienestar no solo en nuestra vida personal sino a nivel social, es ella quien nos direcciona y permite formar comunidad con los otros, conduciéndonos hacia unos fines determinados; cobijados bajo la misma naturaleza racional todos somos iguales ante la ley y por ello se hace fundamental el respeto a los principios de igualdad y justicia; en este sentido, para todo estoico, sabio es aquel que actúa bajo los principios que la naturaleza dictamina, la virtud no es más que el perfeccionamiento de esa naturaleza que está impresa en nuestro propio ser. Pero no solo nuestra misma naturaleza, como lo dice el propio Cicerón, nos permite formar sociedad con el otro sino con Dios, ya que “puesto que no hay nada mejor que la razón, y ella existe en el hombre y en Dios, ella crea entre el hombre y Dios una primera comunidad”¹⁸. Resulta compleja esta apreciación en el sentido que anteriormente habíamos mencionado sobre la doble condición humana; somos sujetos determinados por unas leyes universales emanadas de la providencia divina, a la cual debemos respeto y obediencia, y sin embargo, como seres racionales tenemos la posibilidad de establecer una relación cercana con lo divino; nuestra condición racional nos eleva al estatus de semidioses capaces de obrar con consciencia y libertad decisoria, situación que allana el camino de lo que posteriormente se conocerá en el ámbito moral como *autogobierno* y *autonomía*.

¹⁷ SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*. Barcelona: Editorial Juventud, S.A., p. 346.

¹⁸ Cicerón, op., p.153.

1.2. DERECHO NATURAL, AUTORIDAD Y DESIGUALDAD: UN ASUNTO HETERÓNOMO

Las apreciaciones del derecho natural como fundamento de una moral heterónoma, toman mayor ahínco con el advenimiento del cristianismo, en el cual se identifica plenamente la ley natural con la ley divina. El portavoz en materia de derecho natural de la Edad Media, en este sentido, lo constituye Santo Tomás de Aquino; para este gran filósofo, el derecho natural, como condición que determina la voluntad de obrar de los hombres, adquiere un toque singular en cuanto lo relaciona directamente con un concepto fundamental para el pensamiento escolástico que es el *bonum commune*; en la *Suma Teológica*, nos define la ley como “un precepto de la razón, ordenado al bien común, emanado de autoridad competente, y por ella promulgado”¹⁹. Si bien el concepto de *bien común* es trabajado anteriormente por otros pensadores como Platón, Aristóteles y el mismo Cicerón, cuyas concepciones al respecto poseen un acento ético-político, para Tomás de Aquino dicho concepto se recubre ante todo de la magnanimidad celestial al derivarlo del bien supremo. Las leyes sociales, cuya finalidad es alcanzar el bien para todos, no son más que preceptos de la ley universal promulgada por Dios, que busca el bien supremo de todo. Esto se vislumbra claramente en el texto antes mencionado de Schneewind, cuando al referirse al pensamiento de Santo Tomás nos dice: “*porque Dios mismo es el bien supremo, hizo todas las cosas para que fueran buenas y buscaran lo bueno, cada una de la manera que le es propia. Lo que define la forma apropiada para el funcionamiento de cada clase de cosa es la ley que dirige todas las cosas que poseen tal naturaleza con el objeto de que logren el fin o meta que le es confiado por mandato divino.*”²⁰ Toda ley se justifica por el bien común, como fiat de la voluntad divina, los hombres al elaborar sus propias leyes de convivencia, deben perseguir

¹⁹ AQUINO, santo Tomás de. *Compendio de la Suma Teológica*. Buenos Aires: Editorial Difusión, S.A., 1945, p.92.

²⁰ SCHNEEWIND, op., p.41.

dicha finalidad para vivir en consonancia con el universo creado. En este sentido el hombre para Santo Tomás de Aquino y de todos aquellos precursores del pensamiento cristiano, no es más que un individuo incapaz de auto gobernarse, cuya voluntad está alejada de su condición de legislar, una voluntad que se rige por imperativos fuera de ella misma; en estas circunstancias su fundamento moral lo constituye Dios seguido de su séquito terrenal: Dios como ser supremo decreta su ley eterna; el clero, los elegidos, son las guías espirituales de todos los hombres para evitar su desvío del camino de la sabiduría y la verdad que marca el creador.

La comprensión para un tipo de filosofía práctica como ésta, cuyo estandarte ondea por senderos poco autónomos, se hace más aguda desde conceptos como razón, voluntad y libertad. Si partimos primero que todo de la noción de *ley divina* o *ley natural como* recta razón, planteada tanto por santo Tomás como Cicerón, nos damos cuenta que los principios del derecho natural no son más que principios racionales. Las leyes naturales, y en particular el Decálogo como principios y normas del cristianismo, aúnan toda la sapiencia y poder del mandato divino, imprimiendo el sello moral de las sociedades y pueblos que alberga; como leyes de orden racional y universal son reverenciadas y acatadas por el buen hombre o buen cristiano, por ese individuo que dentro de su sabiduría innata tiene la capacidad de comprender y considerar la importancia que revisten para su vida tanto personal como social. En ese sentido, para ambos filósofos es la condición racional, como chispa divina que fulgura en el interior de cada hombre, la que permite entender los designios de Dios y obrar conforme a su ley, sin embargo, una postura como tal, dista de considerar en dicha condición racional –como se hará posteriormente en la modernidad con Kant- la potestad de legislar sobre nuestras propias leyes. En particular para Tomás de Aquino, como lo expresa el propio Schneewind, “nuestra participación de la ley eterna evidencia que nosotros no nos gobernamos”; la virtud no es más que “hábitos de obediencias a las

leyes”²¹, además para Santo Tomás, solo tenemos conocimiento de las leyes naturales o divinas en la medida en que éstas como semillas, están implantadas en nuestra conciencia (*sindéresis*); el hombre recto y virtuoso es aquel que dejándose guiar por la razón, controla sus pasiones y deseos procurándose una vida de bien, una forma de vida correcta que nos asigna lo providencial; su razón le indica de manera evidente que se debe buscar: hacer el bien y apartarse del mal. Pero dentro de esa influencia y determinismo del poder divino, que como árbol extiende sus ramas y nos ampara bajo la sombra de lo moral, cabe preguntarnos por el grado de intencionalidad y responsabilidad que el hombre como ser racional tiene sobre sus actos.

En conformidad con lo anterior, la voluntad entra a jugar un papel decisivo en la comprensión y fortalecimiento de dicha concepción heterónoma. La voluntad, cuya relación o no con lo racional fue un problema de suma importancia para el filósofo medieval, se constituye en el pilar de la acción que persigue los fines que propugna la razón o el querer, principalmente el fin último que mueve lo existente “el bien”; facultad que por lo demás explica y sustenta la tríada Dios-hombre-mundo, tan fundamental para la época. En este sentido, la voluntad encuentra sus más arduas discusiones entre voluntaristas e intelectualistas, poniendo al tanto de la situación de legitimidad del obrar de los individuos con respecto al consentimiento y autoridad divina. El carácter racional que pensadores como Santo Tomás de Aquino le imprimen a la voluntad, nos llevan a entender los actos desde una óptica más amplia y de fundamentación de la realidad, en cuanto puede explicar por una parte el mundo creado con una intencionalidad y racionalidad, pero por otra, el deseo de los hombres, como seres racionales creados a imagen y semejanza de Dios, de actuar en beneficio del orden y estabilidad de ese mundo instaurado. De este modo, no solo la voluntad compete a los seres humanos sino que también, desde el punto de vista teológico y moral, atañe a Dios mismo; Dios como ser omnipotente e inmensamente sabio, en un

²¹ SCHNEEWIND, op., p.43.

acto volitivo crea el mundo y revela a los hombres las leyes necesarias para convivir armónicamente dentro de él; la voluntad humana por su parte, cuyo objetivo al igual que Dios debe predisponerse al bien como tal, no es más que la capacidad de actuar deliberadamente: desde nuestro ejercicio intelectual podemos conocer nuestras tendencias, saber qué es lo mejor e intervenir en la ejecución de las mismas; sin embargo, como ya se había expresado, si bien dentro del mundo social tenemos la potestad de crear unas leyes que permitan la convivencia, dichas leyes positivas deben encajar dentro de las leyes naturales o divinas; somos responsables en la medida que a través de nuestra condición volitiva, mediada por la razón, decidimos obrar o no de acuerdo al llamado de la naturaleza divina, pero lo moralmente correcto está en actuar conforme al fin último que nos señala lo providencial, he ahí la condición heterónoma.

Por su parte, la primacía que voluntaristas como Duns Escoto y Guillermo de Ockham dan a la voluntad, entendida como motor del obrar independiente del intelecto, constituye el más alto grado de heteronomía que pueda observarse, en cuanto señala de manera contundente, partiendo de la personalidad divina, el papel que juega la libertad y el buen juicio en los asuntos del proceder de los sujetos. Para un tipo de pensamiento como éste, Dios establece el mundo y crea la moral por un acto libérrimo y omnipotente; mediante un impulso del deseo, a pesar de que él como bien supremo por excelencia nunca desearía otra cosa diferente a dicho bien, hace que las cosas sean de este modo y no de otro; un Dios, que sin ser tornadizo y voluntarioso, moldea y determina todo lo creado a su arbitrio en aras a un fin justo. Ante tal magnanimidad y supremacía divina, el hombre como criatura esculpida en sus manos no es más que ínfimo y contingente, su voluntad solo puede manifestarse débil, sujeta a una condición que lleva todo el lastre del pecado y la impotencia de su imperfección. En el orden del deseo y del querer, solo una voluntad divina está encaminada a hacer las cosas bondadosamente, pero para una voluntad como la humana sin más mediaciones que sus pasiones e inclinaciones mundanas, solo el error conduce sus pasos, los cuales deben ser direccionados por aquel que encarna toda

perfección. Aun en la naturaleza misma de una voluntad libre como la planteada por Escoto, en la que no solo prima lo provechoso y útil sino también lo justo,²² parece que lo heterónimo establece más que nunca su primacía. Dentro de las diferentes acepciones que caben establecer para el término justicia podemos decir a modo general, que ésta obedece aquello que se realiza en conformidad a lo instaurado y que por ende una acción es justa en la medida que no interfiere en el orden al cual pertenece; en este sentido la voluntad humana, movida bajo el influjo de lo justo, solo puede obrar conforme a unas condiciones morales que establecen las mismas leyes universales o divinas; solo el cristiano puede ser un hombre de bien, justo y recto en la medida que acata los mandatos divinos.

La naturaleza endeble y disgregada del ser humano que está presente indefectiblemente en la visión antropológica del medievalista, independiente de su posición intelectualista o voluntarista, pone de relieve una concepción de hombre para la época -al igual que en la antigüedad- enmarcada en los límites del determinismo y la observancia. El hombre ese ser execrado arrojado al mundo sin más, encuentra su norte y redención en la misericordia divina, solo el poder inmenso y bondadoso del creador puede arrancarlo de las sombras y tinieblas del pecado que envuelve su corazón. Esta necesidad de la asistencia divina que en términos filosóficos y teológicos se le conoce en el mundo cristiano como *gracia divina*, puede entenderse mejor desde el mismo concepto de *pecado original*, ya que éste señala la condición corruptible del ser humano y por ello su imposibilidad de autodeterminarse y ser necesariamente conducido; ese estado pecaminoso incito en cada uno de nosotros, según se plantea, nubla toda razón y perturba toda voluntad, impidiéndonos obrar en algunas ocasiones conforme al bien, que es el fin último que debe mover todo lo existente; ahí es donde precisamente viene el auxilio divino para que se lleve a cabalidad la labor moral en cada uno.

El hecho de la dependencia y obediencia humana a la autoridad divina, ya sea por la condición pecaminosa y de ser creado, o como dirían los voluntaristas, por

²² Véase SCHNEEWIND, op., p.45

deseo y voluntad propia de Dios de querer enfocar nuestros pasos hacia el bien, suscita un problema importante con respecto a la libertad ¿hasta qué punto los individuos en estas condiciones pueden llegar a ser agentes morales? ¿Sus disposiciones morales realmente son producto de un acto libre y volitivo? La respuesta que la gran mayoría de pensadores cristianos dan al asunto, principalmente desde San Agustín, resulta un tanto controversial en cuanto genera muchas dudas con respecto a la compatibilidad que puede existir entre lo que consideran la omnipotencia divina por un lado y el *liberum arbitrium* o libertad humana por otro. El libre albedrío en la Edad Media, cuya significación puede representar al igual que el concepto de *libertas*, una cuestión de elección estrechamente ligada al sentido de responsabilidad, sin embargo, llega a tener contrastes con éste -como lo plantea el mismo San Agustín- en la medida que se entiende el libre albedrío como la posibilidad de elegir entre el bien y el mal y, la libertad, como el modo de optar siempre por el bien, es decir, el vivir plenamente en estado de bienaventuranza despojado de toda condición negativa y pecaminosa; en estas circunstancias, el libre arbitrio no es más que el apelativo dado específicamente a la “libertad” humana para obrar desde su compleja condición, constituyéndose en un término que se aleja cada vez más del verdadero sentido de libertad; como herederos del pecado de nuestros primeros padres pero también bajo el cobijo de lo divino, nuestra naturaleza pulsa entre las fuerzas del bien y el mal, llevándonos a actuar conforme a ello, sin un sentido concreto y determinado que lleve a inclinar la balanza siempre hacia el bien. De este modo, para el pensamiento agustiniano, que encuentra su mayor oposición en Pelagio cuya doctrina insta a darle un carácter más de responsabilidad a nuestros actos al ser creados con una voluntad libre y sin los condicionamientos del pecado original²³, no hay libertad si somos esclavos del pecado, y éste hace parte quiérase o no de nuestra naturaleza. La libertad en este sentido, se circunscribe bajo los parámetros heterónomos, ya que si bien la manumisión que

²³ Para una mayor comprensión de la confrontación entre San Agustín y el pelagianismo con respecto a la libertad, específicamente el libre albedrío, véase el capítulo II, del texto *Libertad* de Zygmunt Bauman.

se le otorga al hombre por parte de Dios, le permite elegir entre dos caminos, no obstante, está obligado moralmente, porque esta es la verdadera libertad, a actuar en aras al bien, con el agravante de que sólo, bajo el don otorgado por la gracia divina, su voluntad puede inclinarse a éste; en otras palabras, el libre albedrío condicionado por el pecado, se constituye en una libertad negativa, inducida hacia el “mal”, justificando por ende la sujeción de los seres humanos a toda regla heterónoma que permita el acercamiento de lo que es la libertad como tal.

Detrás de la relación existente entre la libertad y lo heterónomo subyacen también aspectos sociopolíticos, económicos y culturales que forjan las particularidades de éste problema ético con respecto a la antigüedad, pero principalmente con la modernidad. Desde una mirada sociológica, como bien dice Bauman, la libertad ha hecho parte de aquellos procesos sociales de cada época, procesos que se encuentran enmarcados por diversos juegos de poder que configuran un contexto determinado sobre el cual se desarrolla la interacción de los individuos²⁴ y a los cuales como es obvio, la concepción de libertad de la Edad Media no puede sustraerse. Dentro de esa historicidad y plasticidad que el concepto de libertad trae consigo, coexisten de hecho dos condiciones sociales diferenciales que ponen a los sujetos en unas relaciones asimétricas: de amo y esclavo, dominador y dominado y específicamente de dependencia e independencia en cuanto a voluntad sometida o propia se refiere. Para el medievalista en este sentido, las relaciones sociales perviven en un escenario político, económico y particularmente religioso, que ve surgir nuevas figuras de poder que marcan la diferencia de libertad entre individuo e individuo pero también entre hombre y divinidad como se ha venido diciendo; en el campo político y económico como ya se sabe, nace la figura del amo y señor de la tierra sobre el siervo de la gleba y vasallo, ya desde el ámbito religioso, Dios con su poder absoluto y supremo se impone sobre los seres humanos, ayudado por el clero que se convierte en la guía espiritual de todos los feligreses pero que en última instancia, se constituye también en la

²⁴ *Ibíd.* p.77.

fuerza dominante de la época sustentada en su poder económico y político. Para un escenario como éste la libertad también es un privilegio, un asunto de pocos que ostentan el poder y que con el sometimiento de la voluntad de otros encuentran su permanencia en el sistema, así, la moralidad heterónoma, se hace necesaria en la medida que mantiene el poderío espiritual y económico de unos sujetos sobre otros; por esto resulta complejo para el momento, concepciones morales como la de Pelagio, en las cuales se reivindica la plena libertad y responsabilidad de los seres humanos para obrar, poniendo en peligro no solo la omnipotencia divina sino, la potestad que los ministros de Dios tienen sobre el pueblo cristiano. Esto nos lo señala claramente Bauman cuando tratando el problema de la liberación y relacionándolo con el libre albedrío en la Edad Media dice:

“Las enseñanzas de Pelagio parecen coincidir con la práctica de la Antigüedad: la manumisión era en verdad el fin del estado de esclavitud, y entre otras cosas significa la asunción por parte del liberto de la plena responsabilidad de su conducta. Es verdad, en numerosos casos había una condición unida al acto de liberación: a los libertos se les podía obligar a permanecer al servicio de su ex amo, o a cumplir diversos deberes con él. El acto mismo de la manumisión podía estar condicionado al desempeño regular y perpetuo de tales deberes, y rescindido en el caso de que no se cumplieran. Pero incluso esa eventualidad era un testimonio del hecho de que el liberto era ahora un “portador de responsabilidad”; podía elegir ser leal o traicionar a su amo, y se le debía recompensar o castigar según su elección... Es probable que precisamente esa consecuencia del acto de liberación volviera inaceptables las enseñanzas de Pelagio a San Agustín y a los poderes que estuvieran detrás de él. En verdad, Pelagio reducía la Iglesia a una asociación de predicadores morales, y le negaba otro poder sobre los fieles que el de una exhortación espiritual. Si es verdad que en su omnipotencia Dios dotó a los humanos de un irrevocable don de libre voluntad, de la misma manera Él puso el destino de ellos en sus propias manos y decidió renunciar a todo poder sobre su conducta. De manera indirecta, su decisión habría arrojado dudas sobre las pretensiones

de la Iglesia de todo control práctico sobre su grey, y presagiaba mal para la condición de la emergente jerarquía eclesiástica.”²⁵

Todo acto de liberación conlleva a una pérdida de autoridad y de dominio sobre el otro; el hecho de que en el Medioevo la libertad humana tenga unos límites, indica la necesidad de preservar el poder absoluto de Dios, de sentirse protegido y amparado bajo su abrigo, y ante todo de salvaguardar, como bien dice Bauman, la continuidad de la labor espiritual realizada por parte de los miembros de la Iglesia, al igual que su posición social. En este sentido, hay una relación directamente proporcional entre el Estado y poderío que ejerce el clero y, la consideración de la incapacidad de autosuficiencia y control de sus propios actos de la gran mayoría de los hombres. Para el pensador medieval, no todos son aptos para entender los misterios de Dios y mucho menos de investirse de la sabiduría necesaria que les permita direccionarse correctamente por la vida; por eso Dios elige entre su rebaño a algunos para que lo conduzcan; ellos a través del ejercicio espiritual y la gracia divina son poseedores de unos valores y principios que permiten llevar a cabo dicha labor, principalmente moldear la voluntad de los descarriados.

Una vez más la autoridad entra a jugar un papel importante en la disposición ética de los individuos, sustentando unas condiciones morales heterónomas, de obediencia, que posibilitan de algún modo la conservación y estabilidad del orden social imperante. Como vemos, la autoridad en la Edad Media a diferencia de la asumida por el griego antiguo, no se halla enfocada tanto desde el estatus de conocimiento sino más desde lo espiritual, acompañada paradójicamente de circunstancias de poderío económico y político; su atributo moral por excelencia es la de ser portadora de una “buena voluntad” que permite cumplir a cabalidad la tarea asignada por lo providencial. El cuerpo eclesiástico se remonta así, en la escala jerárquica del poder social desde una doble posición: por un lado como autoridad divina que supervisa las condiciones espirituales y morales de los

²⁵ *Ibíd.* p.80-81

individuos, pero también como autoridad terrenal -dada por su misma categoría de vicarios y aunada a su solvencia económica- que legisla los destinos políticos de la emergente sociedad.

Se podría decir sin embargo, que en el acto mismo de obediencia y dependencia del hombre común del Medioevo con respecto a la autoridad existente, subsiste paralelamente un sentido de responsabilidad que recae fundamental en el camino optativo que tiene entre el bien y el mal, es decir, en su libre arbitrio. Al igual que el liberto del que habla Zygmunt Bauman, éste asume un grado de responsabilidad por sus actos aun con el condicionamiento que trae consigo las leyes divinas establecidas; cada individuo es libre de acercarse a la luz u oscuridad y adjudicarse las sanciones por su desobediencia o la recompensa por obrar conforme al deber, una situación que recrea perfectamente el génesis en su referencia al pecado del ser humano y su expulsión del paraíso, pasaje bíblico que por lo demás resuena una y mil veces en la conciencia de todo cristiano como lección de vida que muestra y enseña el alto costo que se debe pagar por el acto de desobediencia. Tras las huellas del pecado pervive así el anhelo y búsqueda de un mundo emancipado ausente de la autoridad que supervisa y somete; la acción libre y autónoma, como la llevada a cabo por Adán y Eva, no es más que el desafío a todo poder establecido y por ende se constituye en una fuerza perniciosa que escapa a todo límite moral. Bajo estas circunstancias, como ya es conocido históricamente, para la gran mayoría de preceptores morales de la época, se hacen inevitables y hasta justificables los apremiantes castigos inquisitorios como medio de persuasión y convencimiento de lo verdaderamente bueno para el hombre. Frente a la débil condición humana, de su toma de decisiones errada y, bajo la inicua premisa de que el fin justifica los medios, el guía espiritual no puede más que encaminar la acción de los que tiene a su cargo, aún por medios violentos, ya que el objetivo primordial está en que todos alcancen la verdad y la felicidad, un estado que solo puede darse en el acercamiento a Dios.

En última instancia, el ambiente heterónimo que se vive en el mundo medieval encuentra su simiente en la desigualdad y jerarquización social establecida, una desigualdad marcada principalmente por la exclusividad de algunos sujetos como agentes morales autónomos y responsables; ellos, especialmente apartados del común y despojados extrañamente de su vil condición humana, son la autoridad moral por excelencia de la pobre muchedumbre carente de principios; granjeándose el respeto y poder que se encuentra más allá de lo terrenal, logran escalar una posición social que los pone en la cúspide de la pirámide. Pero no solo lo heterónimo prolifera en la desigualdad que brinda las particularidades sociales y morales de los individuos al interior del mundo cristiano, sino también en la misma relación heterogénea de los sujetos con respecto a la religión que profesan. En la multiplicidad de creencias religiosas dada en los inicios del nuevo milenio, el cristianismo enarbólese su poder plantando su posición de hegemonía y ofreciendo de manera impositiva en el transcurso de los siglos subsiguientes, el alivio moral para la humanidad, una situación que se ve enardecida y alimentada por el cruzado, quien blande su espada con orgullo y decisión en nombre del poder que le otorga la cruz, contra todo aquel disidente del dogma.

Es en el carácter de religión revelada, al igual que el judaísmo o el islam, que el cristianismo da cabida a la desigualdad y a las condiciones heterónomas de un individuo en relación a otro; como pueblo elegido se consideran el punto de inflexión moral con respecto a los demás hombres, ya que Dios les revela y les otorga solo a ellos el privilegio de su ley divina y por ende el derecho de expandirla y gobernar sobre las demás naciones. En una prerrogativa de tal índole el derecho es de unos pocos y la imposición para muchos, a pesar de que la ley emanada de Dios llega a ser ley universal como lo demuestran las cruzadas y campañas de evangelización. En estas circunstancias la transformación de la ley natural de los estoicos en ley divina, conduce contradictoriamente al agotamiento del derecho universal que debe cobijar a todo hombre; ese logos griego como principio activo y ordenador del cosmos que atañe al ser humano plenamente, en la época medieval, se convierte en leyes universales de un ser creador, subordinadas a lo

contingentemente humano, la máscara tras la que se oculta la fuerza de poderío y ambición de una minoría y que conducen a dogmatismos e intolerancia frente a la diferencia.

1.3. IUSNATURALISMO, IGUALDAD Y DIGNIDAD HUMANA: EL CAMINO HACÍA LA AUTONOMÍA MORAL

Si bien en la antigüedad pero principalmente en el Medioevo, las condiciones morales sustentadas bajo el derecho natural como modo de atender fundamentalmente lo social en cuanto al bien común se refiere, dejan entrever un mundo totalmente heterónomo, es en los inicios de la modernidad con la evolución y nuevo enfoque del derecho natural que se perfilan las posibilidades de un individuo plenamente autónomo. Dentro de esta nueva perspectiva que ofrece el derecho natural, el iusnaturalismo hace su entrada como modo de reformulación de éste, expresando la necesidad de independencia de lo moral con respecto a toda ley divina o eterna y abriendo las puertas a pensamientos morales ulteriores en los cuales la introspección y auto perfeccionismo del individuo son el fundamento de toda reflexión ética.

Bajo las ideas ilustradas de la igualdad y dignidad humana se constituye la imagen de un nuevo hombre capaz de auto gobernarse no solo en el ámbito político y social, sino en todos los aspectos de su vida; una visión que cuestiona toda forma anquilosada de sociedad en la que prima la desigualdad, el poder y el dominio sobre el otro. Impregnados de estos vientos de cambio, los filósofos y teóricos moralistas del siglo del XVIII dan un viraje al derecho natural, el cual se convierte en el punto de partida de una moral sustraída a todo condicionamiento externo de autoridad. La correspondiente obediencia a cualquier tipo de autoridad, tan profundamente arraigada en la antigüedad y que se hace notablemente evidente en el pensamiento cristiano con el deber y obediencia hacia Dios y otros individuos -autoridad que por lo demás se manifiesta mediante la razón, la revelación y el clero-, es para el pensador moderno la carga que pone límites a la libertad individual. Es en la nueva perspectiva moderna que se deposita la confianza en

las capacidades de todo individuo para percibir y acatar los mandatos morales, sin la ayuda de agentes externos, así, la interferencia del Estado, la Iglesia o de otros sujetos se hace innecesaria para el control de nuestras acciones. No es de extrañar sin embargo, que las circunstancias bélicas, alimentadas fundamentalmente por lo religioso, que acompañan el desarrollo de las sociedades medievales europeas, quebranten posteriormente toda confianza y respeto hacia la Iglesia y sus ministros como referentes y autoridades en el campo de lo moral, una situación que la memoria y conciencia histórica indiscutiblemente no perdona. De este modo, la moralidad que empieza a gestarse, abre un nuevo horizonte para el ser humano en cuanto lo pone frente a su mundo interior, a su ser individual y particular, una condición ajena para el individuo de la Edad Media.

Los primeros pasos para este cambio radican en los cuestionamientos que se hacen a la filosofía moral como búsqueda del bien supremo, pero principalmente en lo que se refiere al fundamento del derecho natural dado desde nuestra condición de criaturas, es decir, como emanado de la ley eterna, de un Dios creador. Esta configuración del derecho natural que se lleva a cabo como bien se sabe en los albores del Medioevo, encuentra sus objeciones en cuanto parte no de la condición connatural de todos los individuos, sino de un hecho particularmente histórico y social como lo es la misma religión cristiana. En su estructuración desde el cristianismo, el derecho natural como ley procedente de Dios, encauza moralmente a una comunidad en particular pero no se constituye como precepto común para todos los hombres; su sujeción no puede llegar óptimamente a aquellos individuos que no profesan la religión o que le ha sido impuesta; además, en un mundo cercado por el miedo y la desesperanza en el cual la hostilidad y beligerancia alimentan cada día el gesto de indiferencia e impiedad, rompiendo todo lazo fraternal con el otro, la ley natural amparada bajo la luz de lo divino resulta insuficiente para dirimir todo conflicto y más cuando la religión misma no escapa a la complicidad del juego de poder que se entreteje al respecto. Por eso son fundamentales para la época, aportes de teólogos y juristas como Francisco Suárez o Hugo Grocio, en los cuales se resalta la importancia de diferenciar la ley

natural de otro tipo de leyes o de como la ley natural tiene un carácter único y universal, en la medida que está estrechamente relacionada con la naturaleza que es común a todos los individuos.

Suárez a pesar de ser considerado uno de los últimos exponentes del derecho natural bajo los términos de la moral cristiana, sin embargo, en algunas de sus disertaciones sobre ley natural, no se evidencia una postura radical al respecto, por el contrario, su concepción sobre las leyes naturales y su promulgación, mediada por una postura intermedia entre voluntarismo e intelectualismo, da cabida en cierta medida a interpretaciones con un tono secularizado y, señalan el camino a pensadores como Grocio que dan un respiro al derecho natural tanto tiempo atrapado en los ideales morales de la escolástica. A pesar de que como buen católico, Suárez no puede dejar de considerar las leyes, en particular las naturales, como el medio por el cual el hombre puede alcanzar la gracia divina y salvación y, ver en el prelado la figura de autoridad por excelencia para el cumplimiento de éstas, sin embargo en su idea de que la ley llega a ser universal para todos los seres humanos en la medida que se encuentra vinculada a la naturaleza racional que es común a todos, conlleva a una comprensión más laica del asunto y a dar los primeros pasos hacia un derecho inmerso más en el campo de lo civil que de lo religioso. Por ello no es gratuito que en su capítulo sobre la reformulación del derecho natural, Schneewind dedique una buena parte junto con Grocio, al pensamiento de este teólogo español. Algunos de los apuntes que hace de su concepción sobre el derecho, ilustran la fundamentación de las leyes naturales más desde la condición y particularidad de seres racionales que como simples creaturas de un mundo determinado por una voluntad divina; Schneewind señala que para Suárez hay una diferenciación entre las leyes naturales que nos rige y aquellas que Dios manda con respecto al resto de su creación y, que cuando se habla de leyes en relación a las cosas inanimadas y de las bestias solo se hace de modo metafórico, e inmediatamente cita un apartado *De Legibus*: “hablando con propiedad, la ley se refiere únicamente a los seres racionales con libre albedrío (...) Dios es providencial y rige a los entes inferiores mediante leyes

naturales, pero de forma diferente. El hombre y la naturaleza no forman una sola comunidad de ley (...).”²⁶

Además de esta relación de la ley natural con nuestra condición racional y su divergencia con otro tipo de leyes, Schneewind señala más adelante en su texto otra diferenciación que hace Suárez al respecto, en la medida que explica los motivos que llevan a obedecer una ley. Siguiendo el texto, para éste teólogo en particular, la ley como una de las tantas formas de llevar a la acción a los individuos, implica una fuerza vinculante, es decir, aquello que motiva a su obediencia o sujeción; es en esta circunstancia precisamente que encuentra diversos matices, en los cuales se señala el contraste de la ley natural con respecto a otras leyes. Refiriéndose a Suárez Schneewind nos dice:

“Los diferentes tipos de ley tienen fuerza vinculante sobre distintos grupos de personas y requieren diferentes tipos de cosas. La ley civil tiene fuerza vinculante para los súbditos de un juez pero no para ciudadanos sujetos a otros regímenes, y requiere que se le acate externamente, pero no que tenga motivación específica. La ley mosaica tiene fuerza vinculante para los judíos, pero no para los cristianos. La ley divina positiva, que estipula las ceremonias y el gobierno de la Iglesia (tal como lo sustenta Suárez, en oposición a Hooker), es vinculante para todos los cristianos, pero no para los infieles. La ley natural tiene fuerza vinculante para toda la gente, y como se transfiere al otro mundo, estableciendo en parte las condiciones para la salvación, requiere no solamente una obediencia externa sino también una motivación verdadera.”²⁷

La insistencia de poner en claro lo que es la ley natural con respecto a otras leyes, inclusive con la ley divina, pone en evidencia la necesidad de sustentar

²⁶ SCHNEEWIND, op., p.88.

²⁷ *Ibíd.* p.94.

verdaderamente el derecho natural bajo otras condiciones que puedan responder a situaciones conflictivas que atañen, no a una sociedad o comunidad en particular, sino al género humano como tal; sin embargo, en el momento que la ley natural trasciende al campo espiritual y se convierte en instrumento de salvación, existe todavía una estrecha conexión con lo divino. Como nos lo plantea Schneewind, para Suárez es bien claro que Dios como nuestra meta o fin último solo se puede alcanzar con la rectitud moral y esto, en gran medida, nos lo proporciona el cumplimiento de las leyes naturales; de igual modo, cuando considera con respecto a la naturaleza de la ley en general -incluyendo por supuesto la natural- una doble función: indicadora y preceptiva, avalada por su postura intermedia entre el voluntarismo e intelectualismo, se vislumbra su relación inexorable con el campo teológico; como función indicadora la ley señala al hombre, como ser racional, lo que es correcto e incorrecto hacer, pero esto no es suficiente para su cumplimiento y por ello entra en juego su función preceptiva en la que se hace necesario el mandato de un superior, y para Suárez, esto solo lo puede ofrecer un ser supremo como Dios, creador de todo el universo, inclusive del mismo hombre en su condición especial de ser racional.²⁸ Como vemos, el tono seglar de estas afirmaciones no dejan de estar mediadas por una gran influencia religiosa y solo dejan entrever un “incipiente iusnaturalismo” y la imposibilidad de renunciar completamente a darle un lugar a Dios en el terreno moral, de resistirse a la influencia que aun ejerce la religión en la mentalidad europea de la época.

Por su parte Hugo Grocio, lleva al derecho natural por caminos inusitados, apartándolo en gran medida de los vericuetos dogmáticos medievales y respondiendo así, a las necesidades que el momento histórico demanda. Si bien el objetivo o tema principal de sus escritos son los conflictos entre las naciones, es precisamente su preocupación por comprender y buscar posibles soluciones a estas situaciones, que lo llevan a tratar el asunto del derecho. Su texto principal

²⁸ Ibid. p.89

Del derecho de la guerra y de la paz, es una prueba de ello: la necesidad de entender y ahondar en los problemas referentes a la guerra, de examinar las posibilidades de paz entre los pueblos cuyas leyes están mediadas por la diferencia de creencias, lo motivan a buscar el punto neutral que permita dirimir el conflicto y esto, para él, solo lo proporciona el derecho natural, el cual solo debe asirse a los principios de justicia e igualdad. Justamente es en este tratamiento especial que hace del derecho natural, ante todo de sus orígenes, lo que lo consagra como pionero del iusnaturalismo moderno.²⁹

Partiendo de la teoría de que para dirimir toda querrela es necesario leyes que broten de la naturaleza común de los hombres, y no de edictos humanos impregnados por las particularidades de las costumbres y sujetos así a la parcialidad y maleabilidad, Grocio escruta en lo más hondo de la esencia humana para hallar de este modo preceptos afianzados a unas condiciones más generales y razonables, que proporcionen seguridad y equidad para las partes en conflicto. Sus disertaciones al respecto lo llevan a concluir por un lado, que la naturaleza humana a pesar de estar afectada por el egoísmo y el deseo de conveniencia propia, también está fundamentalmente movida por “el deseo de sociedad, esto es, de comunidad; no de cualquiera, sino tranquila y ordenada, según la condición de su entendimiento, con los que pertenecen a su especie...[y] el juicio para apreciar lo deleitable y lo nocivo, no solamente lo presente, sino también lo venidero, y lo que puede conducir a ambas cosas...”³⁰, siendo dicha naturaleza la verdadera fuente del derecho, que le otorga el carácter universalista tan necesario para proporcionar la paz entre los hombres; y por otro, que esta misma ley natural, por su condición general y emanar de principios comunes a todos los hombres se puede descubrir empíricamente, haciéndose evidente y clara para cualquier sujeto. El derecho en este sentido, desciende así de la escarpada cumbre de lo

²⁹ Cf. SCHNEEWIND, op., cap.IV. parágrafo 4.

³⁰ GROCIO, Hugo. *Del derecho de la guerra y de la paz*. Madrid: Editorial Reus S.A., 1925, Tomo I, prolegómenos, p.10 y 12.

divino, refugiándose bajo la discreta y humilde sombra de los principios internos humanos, principios que nos aproximan más al otro y establecen las posibilidades de comprendernos y reconocernos no como mónadas aisladas de un mundo adverso, sino como piezas fundamentales de un todo, de una colectividad en la que todos somos miembros dignos y respetables. Un derecho de tal índole, solo puede llegar a ser el paliativo sin distintivo de todas las relaciones humanas, en la que necesariamente la discrepancia hace su entrada de una u otra manera.

Esta reformulación del derecho natural planteada por Grocio, conduce al punto de quiebre de toda una tradición escolástica en la que las leyes, sujetas a la voluntad o naturaleza divina, a pesar de que alientan las posibilidades de mejorar las condiciones sociales de este mundo material transitorio, sin embargo se manifiestan principalmente como un producto ideal de un orbe más allá de lo terrenal y al cual todos debemos aspirar. La redención del hombre de Grocio por el contrario, no está solamente en la promesa de una vida más allá de la muerte, sino en la concreción de unas acciones en el aquí y el ahora, de la preservación de un orden social, que como realidad tangible y concreta, se constituye en el sentido pleno de nuestra existencia como seres contingentes. Para una realidad impregnada de toda la complejidad que trae consigo la naturaleza humana, las leyes deben ser prácticas y efectivas y esto solo puede lograrse, partiendo ellas mismas de dicha naturaleza, es decir, del estado real y no quimérico que constituye al hombre: su condición social y racional.

De esto modo, Grocio, a pesar de poseer el tono discreto y prudencial de todo aquel que se mueve en un entorno cargado aun por el peso de lo ortodoxo, nos replantea el derecho natural bajo una mirada más humana, como contrapartida de ese ideal de ley natural tan arraigado en la moral medievalista; en su postura no hay cabida, y sus escritos no dan indicio de ello, para una concepción del derecho bajo los términos del bien supremo, en la que como bien se sabe, toda ley natural emana de la voluntad del creador. Para un derecho natural cuyo estandarte lo constituye la misma naturaleza divina, las leyes se estructuran bajo un sentido de

perfección, inalcanzable para el hombre cuya condición accidental lo lleva a obrar de manera fortuita; aun bajo la necesidad de un referente superior como el providencial, que permita la superación en cierto sentido de las imperfecciones de nuestra propia naturaleza, la realidad y condición netamente humana son el mayor aliado para la comprensión y solución de todo aquellos problemas que nos aquejan como sujetos no solo en el ámbito individual sino colectivo.

Esta concepción realista de nuestro pensador holandés, que lleva al derecho natural a beber de la fuente interina del saber humano, es el punto de partida de un nuevo enfoque que pone en manos de juristas y filósofos, más que de teólogos, todo lo que atañe al derecho como tal. El posible vínculo del derecho natural con el derecho divino, que algunos de los pasajes *Del derecho de la guerra y de la paz* dejan entrever, son en alguna medida, como es de esperarse para un hijo de una época de cambios y contrastes como lo es el siglo XVII, la manera de rendir tributo a un periodo histórico que fenece en el ocaso y que se resiste a dejar morir a Dios en manos de un futuro prominente, dimensionado en el poder y capacidades del ser humano; sin embargo, es también claro que en ese nexo que nos señala, subsiste una diferenciación entre lo que es el derecho positivo divino y el derecho divino como tal y, que en tal diferenciación reside o no su vínculo. Para Grocio es indiscutible que fuera del derecho natural, existe otro tipo de derechos como el voluntario divino, el cual es pieza fundamental en el itinerario de todo hombre y que por ello se acerca más que nunca, sin ser lo mismo, a esas leyes naturales y universales que nos rigen:

“Otra clase de derecho dijimos ser el voluntario, que trae su origen de la voluntad, y es humano, o divino... Que sea el derecho voluntario divino, lo comprendemos bastante por el mismo sonido de las palabras: a saber, lo que trae origen de la voluntad divina: con la cual diferencia se distingue del derecho natural, que a su vez dijimos podía llamarse divino... Y este derecho ha sido dado o al género humano o a un solo pueblo. Al género humano Dios le ha dado el derecho en tres ocasiones: luego de creado el

hombre, otra vez en el restablecimiento del género humano después del diluvio; finalmente, en la sublime restauración por Cristo. Estos tres derechos obligan indudablemente a todos los hombres, luego que llegaron suficientemente a su conocimiento”³¹

El contraste al interior de las mismas leyes divinas, en cuanto a la promulgación se refiere, muestra la proximidad y a la vez lo lejanas que pueden ser éstas del derecho natural, pero esto se hace mucho más evidente cuando particularmente habla en algunos apartes de su texto, de la ley divina en términos de ley mosaica:

“Hay entre todos los pueblos uno, al que Dios se ha dignado dar especialmente su derecho, a saber, el pueblo Hebreo, al cual habla así Moisés (...): *¿Qué otra gente hay tan grande, que tenga tan cercanos a sí los dioses, como el Señor Dios nuestro está presente a todos los ruegos que le dirigimos? ¿Qué otra gente hay tan ilustre, que tengan constituciones y leyes justas, cual es toda esta ley que yo os propongo hoy delante de vuestros ojos?... No hay duda, que se engañan aquellos judíos (...), que creen también que los extranjeros, si querían salvarse, debían estar sometidos al yugo de la ley Hebraica. Porque no les obliga la ley, que no fue dada para ellos. Pues a quienes fue dada lo expresa la misma ley: Oye, Israel; y en diversas partes la alianza establecida con ellos, y ellos mismos son llamados escogidos para pueblo especial de Dios... Y aun entre los hebreos vivieron siempre extranjeros... Estos, según cuentan los mismos maestros de los hebreos, están obligados a guardar las leyes dadas a Adán y a Noé, a abstenerse de lo que fuera sacrificado a los ídolos y de sangre... más no así a las leyes propias de los Israelitas. De suerte que, no siendo lícito a los Israelitas comer carne del animal muerto de muerte natural, a los peregrinos sin embargo que vivían entre ellos les era lícito.*”³²

³¹ *Ibíd.* cap. I p. 59,61.

³² *Ibíd.* cap. I p.61-63

Como bien lo dice Schneewind, lo que se necesita saber de Dios para entender y respetar el derecho natural descarta toda doctrina sectaria. Es perceptible en Grocio la distinción al interior de la ley divina y de cómo en la positivización de ésta se marca un límite contundente con respecto a la ley natural; frente a una religión revelada como la judeo-cristiana, sus leyes no pueden ser el referente para el hombre como ciudadano del mundo, y aún más, cuando muchas de esas leyes son cuestión de obediencia a un estado ritual y ceremonial que sustenta dicha religión; pero inquieta al respecto, la manera como Grocio plantea el establecimiento del derecho a toda la humanidad –digámoslo natural- por parte de Dios, en tres momentos, ya que si se parte de ellos, en cierto sentido, se está sustentando el derecho natural en la misma positivización de la ley divina; los tres momentos como bien sabemos, obedecen a acontecimientos que hacen parte de una tradición narrativa, cimentada bajo la peculiaridad de las creencias que atañen a un pueblo determinado, por ello se hace poco clara esta postura y es complejo asumir en ella la comprensión de una relación entre la ley divina y la ley natural.

No obstante, observadas en su sentido profundamente ético, las leyes del judaísmo y del cristianismo, como la de la mayoría de las religiones, no discrepan con el derecho natural, ya que propugnan por un bienestar y sentido moral que es común a todo individuo; además, como lo dice el mismo Grocio “siendo el derecho natural... perpetuo e inmutable, no puede Dios, que nunca es injusto, prescribir nada contrario a él”³³. Para nuestro filósofo sin embargo, la participación de Dios en el derecho natural no trasciende los límites entre una ley y otra, como sí ocurre en la concepción voluntarista tan arraigada de la mayoría de los teólogos moralistas medievales; aunque abiertamente no lo expresa, su Dios se involucra en las leyes naturales en la medida que es el supervisor más que el creador de ellas, aunque paradójicamente, él mismo, es el autor de la propia naturaleza, ya que estos derechos emanan, como el mismo Grocio lo señala, de los principios internos del hombre. A pesar de que algunas veces su postura al respecto tenga

³³ *Ibíd.* cap.I p.67

matices que llevan a la confusión y poca claridad, expresiones contundentes como: “y el derecho natural es tan inmutable que ni aun Dios lo puede cambiar. Porque, si bien es inmenso el poder de Dios, pueden con todo señalarse algunas cosas a las cuales no alcanza...” y “Así, pues, como ni Dios siquiera puede hacer que dos y dos no sean cuatro, así tampoco que lo que es malo intrínsecamente no lo sea.” o aquella que dice “Porque así como el ser de las cosas, después que ya existen y en cuanto son no dependen de otro, así también las cualidades que siguen necesariamente a ese ser... Por eso, hasta el mismo Dios sufre ser juzgado según esta norma...”³⁴, muestran a un Dios inhabilitado para tener dominio y control total sobre el derecho natural, sobre un ser y estado natural de las cosas y el hombre, que siguen un curso y del cual nacen sus propias leyes.

En esta misma línea de pensamiento encontramos a Hobbes y Pufendorf. Como seguidores de lo iniciado por Grocio, ambos continúan el análisis detallado del derecho natural a través de los vastos y complejos senderos de la naturaleza humana, aportes que en alguna medida, conducen irreversiblemente a la secularización del derecho y hacen de la teoría iusnaturalista, una completa e innovadora concepción jurídica y política para la época moderna que se abre paso. Hobbes por su parte, observa el derecho natural bajo un espectro más amplio del estado natural del hombre, ya que caracteriza dicho estado en varios aspectos; coincide al igual que su contemporáneo con lo racional como algo connatural al hombre, y añade además otras facultades como la fuerza corporal, la experiencia y la pasión, pero prescindiendo de lo social, uno de los aspectos que fundamenta la teoría iusnaturalista de Grocio. Su declarada posición pesimista de la naturaleza humana, tal vez como producto de sus vivencias directas con una sociedad asolada por las contiendas civiles, enfatiza en lo pasional como una condición ineludible de todo ser humano, en la cual afloran sus deseos egoístas y utilitaristas, circunstancia que lleva a todo individuo a desconocer un sentimiento altruista y avivar las disputas entre unos y otros. Su concepción en este sentido

³⁴ *Ibíd.* cap.I p.54

muestra la condición natural del hombre como un estado completamente de guerra, marcando la diferencia con respecto al modelo aristotélico del *zoon politikón*, y como bien lo dice Joaquín Rodríguez en el análisis introductorio que hace del texto *El ciudadano*, alejándose del supuesto tan recurrente de una “época de oro” o el estado ideal de un “paraíso primigenio”. Para Hobbes, las circunstancias naturales que mueven al hombre en lo pasional, esencialmente su egoísmo y tendencia agresiva, están motivadas principalmente por su instinto de auto conservación, un sentido de lucha hasta el límite, por su vida:

“Todos se ven arrastrados a desear lo que es bueno para ellos y a huir de lo que es malo, sobre todo el mayor de los males naturales que es la muerte; y ello por una necesidad natural no menor que la que lleva la piedra hacia abajo. Por consiguiente nada tiene de absurdo y reprehensible ni de contrario a la recta razón, el que alguien dedique todo su esfuerzo a defender su propio cuerpo y miembros de la muerte y el dolor, y a conservarlo.”³⁵

Su firme postura materialista de la realidad, de la cual hace una reflexión en el *Leviatán*,³⁶ conlleva a explicar este obrar de todo individuo dentro de los límites determinantes de las leyes naturales que rigen el movimiento de todo cuerpo; así, para Hobbes, los deseos y pasiones que afectan a todos los seres humanos, no son más que parte de ese mecanicismo y movimiento natural que nos impulsa a ser dentro de una existencia material y alejarnos abruptamente de la quietud que acarrea la implacable muerte. En este sentido el derecho natural se constituye como ley encaminada a sustentar la propia vida y a la utilización si es necesario, de cualquier medio que contribuya a protegerla.

“Por el término derecho no se significa otra cosa que la libertad que todo el mundo tiene para usar de sus facultades naturales según la recta razón. Y

³⁵ HOBBS, Thomas. *El ciudadano*. Madrid: Editorial Debate S.A., 1993, p.18.

³⁶ Ver. HOBBS, Thomas. *Leviatán, II, cap.21*. México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1994, p.171-172

de este modo, el primer fundamento del derecho natural consiste en que el *hombre proteja, en cuanto pueda, su vida y sus miembros...* Como si se niega el derecho a los medios necesarios, el derecho al fin resulta vano, de ahí se sigue que al tener todos derecho a conservarse, todos tengan también el derecho a *usar de todos los medios y a realizar cualquier acción sin la que no podrían conservarse*³⁷

Bajo estas premisas, la ley natural se establece como estándar universal por el cual todos tienen derecho a todo, a exigir lo que más les convenga y a defender a cabalidad su vida así sea por encima de la vida de los demás; en este sentido, el estado de naturaleza es el escenario propicio para toda reyerta, en la cual redundan el egocentrismo y la ley del más fuerte, de aquel que según el desarrollo de sus capacidades naturales, logra imponerse sobre los demás. Este apoderamiento a que todo hombre tiene derecho por naturaleza, imposibilita contradictoriamente la paz y la igualdad, ya que se constituye en una guerra de todos contra todos por sobrevivir, por exigir, así sea por la fuerza, lo que es bueno para su auto preservación; en otras palabras, un estado que no conoce así los límites y el respeto por el otro.

Esta naturaleza imperfecta, que para el medievalista es el peor lastre de la humanidad y que solo la benevolencia de Dios logra subsanar, para Hobbes es el punto de partida del camino que impulsa a un estado ideal de sociabilidad, que posibilita el prevalecimiento y desarrollo de todo individuo. Su visión de la condición defectiva humana va más allá de una simple crítica negativa; observa que detrás de esa energía egoísta y violenta que domina en gran parte nuestra esencia, subsiste análogamente la necesidad y deseo de buscar la paz a través de la convivencia impidiendo así, la autodestrucción; una naturaleza escindida, en la cual pulsán dos fuerzas complementarias, la pasión con toda su carga de deseos y apetencias individuales que induce al conflicto y desavenencias, y la

³⁷ HOBBS, op., p.18.

razón como facultad en la cual prevalece el buen juicio para optar de manera sensata por lo más conveniente a los intereses particulares y generales, a la defensa del hombre natural, que en nuestro filósofo inglés se da con el establecimiento del Estado, del gran Leviatán, esa alianza pactada entre todos. De este modo, la conformación de comunidad que impulsa al hombre de Hobbes, es un artificio generado por la necesidad y el temor de perecer en manos del otro, de su violencia, una concepción alejada, como bien se dijo, de ese ideal aristotélico del hombre afable y social por naturaleza; una sociedad cimentada no por un deseo innato de benevolencia y filantropía, sino por la satisfacción de los deseos primarios y egoístas que redundan fundamentalmente en la sobrevivencia de cada uno, pero que en última instancia tiene como meta la tranquilidad y paz de todos sus miembros.

En ese gran paso del ser al deber ser planteado por Hobbes, está toda la fuerza de su visión del derecho natural, un derecho marcado por unas condiciones totalmente humanas, que desestiman todo ideal moral, que solo busca en la superación de la naturaleza propia del hombre, alcanzar la gloria y reino eterno. Las leyes naturales en este sentido están sujetas por un lado, a un orden pasional que alienta a todo sujeto a exigir todo aquello que le que convenga a su propio bienestar, pero por otro lado, están supeditadas a un orden racional que indica la necesidad de renunciar a la libertad y poder ilimitado que por naturaleza se le otorga, para optar por lo más justo y equitativo para todos.

“La razón no es menos natural en el hombre que la pasión, y es la misma para todos los hombres, porque todos los hombres están de acuerdo en su voluntad de regirse y gobernarse de suerte que alcancen sus deseos, es decir su propio bien, lo cual es obra de la razón. Por tanto, no puede haber más ley natural que la razón, ni otros preceptos de DERECHO NATURAL que los que nos conduce por los caminos de la paz, cuando puede conseguirse, y de la defensa cuando no puede lograrse... Es por tanto, un precepto de derecho natural que *cada hombre renuncie al*

derecho que tiene, según la naturaleza, a todas las cosas. Pues cuando varios hombres tienen derecho a todas las cosas y además a las de otras personas, si se sirven de él se produce una invasión por parte de unos y resistencia por la de otros, lo que equivale a la guerra, y esto es contrario a la ley natural, que, resumiendo, consiste en hacer la paz.”³⁸

Lo racional como parte de esas facultades connaturales al hombre no discrepa con ellas, sin embargo refrena aquellos impulsos que potencializan toda autodestrucción, y los canaliza en aras a una estabilidad que proporcione el bienestar que todos se merecen. De esta forma, los fundamentos del derecho natural que emanan del deseo y voluntad individual, son transformados por principios racionales, los cuales establecen, a través de la voluntad general, una alianza que garantice la seguridad y tranquilidad para todos los miembros que conforman la sociedad. Así, la disposición moral del individuo que hace parte de este tipo de sociedad, está dada en la afirmación de su propia naturaleza como ser pasional y racional, todo lo contrario al hombre medieval, el cual moralmente se configura en la medida que supera su condición natural, que domina completamente sus pasiones, aspirando a una dignificación de su ser a través de la gracia divina.

El *pacto* o *contrato*, elemento innovador que trae Hobbes para la comprensión del estado social de los hombres, se constituye como pieza fundamental que consolida el iusnaturalismo, en la medida que se muestra como fruto que nace de la decisión y voluntad humana para determinar y regular las leyes, independiente de lo providencial. Un contrato que se concibe con miras a fortalecer unas condiciones de sociabilidad, cimentadas en el respeto y sentido de justicia, pero sin desconocer las necesidades connaturales del hombre como ser autónomo e individual.

³⁸ HOBBS, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2005, p.177.

Desde la igualdad, que por derecho natural concierne a todo individuo, se concibe la voluntad, ajena a todo condicionamiento externo, que exhorta a obrar de manera libre y responsable frente a las circunstancias que se presentan; la decisión de salir del estado natural de guerra y conformar el Estado que proporcione la paz tan anhelada, parte de la libre voluntad de los sujetos de ceder su derecho que por naturaleza les corresponde, para ser dirigidos por un soberano, quien tiene los requerimientos para administrar y proporcionar la armonía dentro de la colectividad. Así, el pacto, forjado desde la naturaleza racional de los hombres, solo puede entenderse como un convenio que busca beneficiar a todos por igual y en el que se hace necesario una autoridad suprema que regule todas las acciones en aras a este fin. En este sentido, la propuesta que trae Hobbes de la autoridad revestida en la figura del jerarca, si bien determina relaciones asimétricas entre un individuo y otro, sin embargo se establece por medio del consentimiento, sin dar cabida a la imposición tan manifiesta en el poder y orden jerárquico que se percibe en las sociedades que la anteceden a su época.

La génesis del derecho que nos presenta Hobbes avizora así, de manera categórica una nueva era en el campo de lo moral, en la cual se abre paso un sujeto renovado, un individuo apropiado de sí y abstraído en gran medida de todas aquellas condiciones heterónomas tan propias del pasado. La naturaleza humana como fuente del derecho, contribuye de este modo a dar ese gran salto moral que libera la ley natural del yugo divino, mostrando un hombre en relación con la ley, apropiado y responsable de sus acciones. Es el hombre natural, individual y egocéntrico, que busca en el autogobierno alcanzar todos sus deseos y requerimientos, pero también el individuo social replegado en su ser, que en la proximidad con el otro cede parte de su libertad natural, para ir en busca de la seguridad y tranquilidad necesaria para su bienestar; es el hombre retratado por Yourcenar, que busca la *charnela* que articule su voluntad con el destino, la disciplina que se constituya en la aliada de su propia naturaleza más que su

obstáculo;³⁹ es el hombre moderno que empieza a trasegar inexorablemente por el camino de lo autónomo.

El nostálgico anhelo del paraíso primigenio perdido que por tanto tiempo reposó en el ideal de los hombres, adviene con la modernidad como espejismo, en la medida que se afirma y consolida cada vez más lo social como un estado óptimo que proporciona la seguridad necesaria para el desarrollo a plenitud de las facultades individuales. Hobbes y Pufendorf tienen esto muy en claro, en cuanto ambos consideran al hombre en una total indefensión por fuera de la esfera de lo social, debido a su misma naturaleza corrupta y violenta; por ello las leyes, forjadas desde el pacto colectivo, se constituyen como principios reguladores del comportamiento emanado de la condición natural; sin embargo, es claro también para ellos, que es la misma naturaleza humana el punto de partida de la formulación y establecimiento de dichas leyes, ya que a través de ésta, se sustenta a cabalidad un derecho para todos, sobre las bases de la dignidad, justicia e igualdad.

En lo que se refiere a Pufendorf, otro gran teórico iusnaturalista, en su visión antropológica para la comprensión del derecho natural, asume al igual que Hobbes, una postura un tanto pesimista de la naturaleza humana, considerándola egoísta pero ante todo débil; el hombre natural, pre-social, según él, es un sujeto incapaz de subsistir por sí solo, ya que sus condiciones de adaptabilidad están supeditadas a un número limitado de habilidades que le impiden ser completamente autárquico, siendo así llamado a convivir en comunidad para unir fuerzas y garantizar los medios necesarios para su subsistencia.

“El hombre tiene en común con todos los animales que tienen conciencia de sí el no tener nada más estimable que él mismo y se esfuerza de todas las maneras de mantenerse vivo, que se afana visiblemente por

³⁹ YOURCENAR, Marguerite. *Memorias de Adriano*. Venezuela: Editorial Planeta Deagostini, S.A., 2002, p.41

conseguir los bienes y por evitar los males. Ese instinto es normalmente tan fuerte que todos los demás se subordinan a él. Y el hombre no puede por menos de hacer frente a todo lo que amenaza su supervivencia hasta tal punto que incluso una vez rechazado un ataque, le queda todavía mucho odio y deseo de venganza. Pero en eso el hombre parece de peor condición que los animales, en que difícilmente se encuentra un animal que sea desde su nacimiento tan desvalido; así que sería un milagro que alguien pudiera llegar a la edad madura si no contara con la ayuda de otros hombres. Mas ahora que, entre los muchos requerimientos de la necesidad humana que se han descubierto, se pretende una formación detallada de tantos años para que uno se pueda procurar por sus propios medios alimento y techo... Por tanto, el hombre ya es el animal que más se esfuerza por su conservación, indigente de por sí, incapaz de sobrevivir sin la ayuda de sus semejantes, el que más capacidad tiene para procurarse beneficios mutuos, al igual que es malicioso, petulante y fácilmente irritable, y tan inclinado a causar daños a otros como capaz de hacerlo. Por lo que se deduce para él que para estar a salvo es preciso que sea sociable, esto es, que se asocie con sus semejantes y se comporte con ellos de manera que no tenga un motivo probable para hacerle daño, sino más bien para que quieran preservar e incrementar lo que a él le beneficia.”⁴⁰

Es manifiesto en este sentido que al igual que Hobbes, Pufendorf no considera lo social como una condición connatural de los hombres y ve en la asociación de unos con otros motivos utilitaristas; pero a diferencia de éste, lo que impulsa a los hombres a la sociabilidad, más que el miedo o temor al otro, es su incapacidad para vivir solo, de ser autosuficiente. En estas circunstancias, para el filósofo y jurista alemán, lo colectivo es de suma importancia para la subsistencia, estableciéndolo como punto referencial para una teoría del derecho natural. Si bien lo social no es algo ínsito en el hombre, está subordinado a las condiciones

⁴⁰ PUFENDORF, Samuel. *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002, p. 33 y 35

naturales; la misma naturaleza humana exige vivir en sociedad para garantizar la auto conservación, que es uno de los instintos más básicos, pero que es el soporte de la existencia de todo ser, incluso del hombre. De este modo, los criterios que comportan una vida en comunidad no pueden perseguir otro fin que la seguridad vital de todos sus miembros, por lo cual las leyes que se erigen desde éste ámbito, no pueden ser más que preceptos formulados desde las mismas necesidades naturales de los hombres.

En esta estrecha correlación entre lo natural y convencional, se establecen así unos principios del derecho que amparan de manera general a todos los hombres y abogan principalmente por la defensa y preservación de la sociabilidad como único medio que posibilita y hace realidad la existencia natural e irrenunciable de todo individuo, una razón que nos da a conocer específicamente Pufendorf cuando nos define las leyes naturales como leyes sociales:

“Luego las leyes de esta sociabilidad o las que muestran cómo se debe comportar uno para ser un miembro beneficioso a la sociedad humana se llaman leyes naturales... Con estas premisas parece que la ley natural fundamental es esta: que cada hombre debe cultivar y mantener en la medida en que pueda la sociabilidad. En consecuencia, sea cual sea el fin, sea cual sea los medios sin los que no se pueda obtener el fin, todo lo que contribuye a esta sociabilidad necesariamente y en general son preceptivos por Derecho natural, y lo que la estorba o quiebra se entiende como prohibido. Sin embargo, los restantes preceptos son solo observaciones subordinadas a esta ley general, cuya evidencia desvela aquella luz natural existente en los hombres.”⁴¹

La reformulación del derecho natural que nos traen iusnaturalistas como Pufendorf, concretan la perspectiva y significado en materia de leyes, delimitando el difuso espacio que por tanto tiempo existió entre una ley y otra, principalmente

⁴¹ Ibid. p.35.

entre la natural y divina. Las leyes naturales cuya fuente principal lo constituye la naturaleza humana, encuentran su lugar e independencia dentro del mundo del derecho, encajando perfectamente en la visión humanizada tan característica de los inicios modernos; un estrecho vínculo que determina el derecho natural como un asunto propio de los hombres y no bajo una instancia supra natural, a pesar de que como muchos autores de la época, nuestro jurista alemán no puede excluir completamente a Dios de las cuestiones morales y jurídicas. En su consideración sobre la ley, es ineludible la presencia de una autoridad que conlleve a darle toda la fuerza de obligatoriedad para su cumplimiento, ya que dentro de nuestra compleja naturaleza somos por lo general seres remisos al compromiso, y Dios, como regente del universo, se constituye como esa autoridad por excelencia para tal propósito, sin embargo, la participación divina solo resulta de manera indirecta en la medida en que él no erige las leyes como tal, sino que nos crea como seres con todas las facultades y capacidades para instaurar unas normas con criterio; es simplemente la providencia que supervisa y controla la correspondencia de nuestros actos con los cánones establecidos.

La autonomía moral, que tímidamente deja asomar Pufendorf en su teoría del derecho natural, toma mayor fuerza cuando resalta la voluntad e inteligencia como facultades de gran trascendencia para el accionar libre de todos los individuos; según él, como atribución providencial, los seres humanos, a diferencia de los animales, poseemos la capacidad de obrar movidos no solo por los apetitos y deseos, sino por la potestad de decidir y la posibilidad de discernimiento y juicio, condiciones que contribuyen a poner así un grado de responsabilidad en nuestros actos: “Por acción humana entendemos no cualquier cambio proveniente de las facultades del hombre, sino sólo aquel que proviene y es controlado por esas facultades que el Creador ha atribuido al género humano y no a los brutos, a saber, que está dotado de una inteligencia que le va iluminando y de una voluntad que decide”⁴² La idea de voluntad que nos trae Pufendorf, exhortada por

⁴² Ibid. p.17.

los vientos de cambio que trae el mundo moderno, resulta el mayor garante de libertad que pueda tener el individuo, en la medida que se encuentra determinada por la concepción de naturaleza humana, reflejada en los impulsos internos y naturales que nos mueve, fundamentalmente por aquellos que van en búsqueda del bienestar y rechazo de todo mal; una condición volitiva que particularmente nos la define, como la manera de obrar espontánea y libremente, en la cual somos “autores de nuestra acciones” sin estar condicionados a agentes externos, una voluntad que se encuentra mediada de igual forma por los fines que representa el entendimiento. A la luz de la razón obramos sopesando las situaciones y eventos, decidiendo y optando por aquello que más nos conviene y que no vaya en detrimento propio y del otro, ya que al igual que Grocio, Pufendorf considera que por sí solos podemos reconocer aquello que por derecho natural nos corresponde, ya que nuestras capacidades intelectivas nos hacen evidentes aquellas leyes naturales necesarias para el prevalecimiento de nuestro ser tanto en el ámbito individual como social; pero también desde nuestra capacidad de comprensión y abstracción observemos unas obligaciones como fundamento de lo socialmente establecido, deberes que se resumen en un orden tripartita a saber: deber hacia Dios, deber con uno mismo y deber con los otros.

El mantenimiento del orden social como asunto trascendental en la reflexión iusnaturalista, pone sin embargo su cuota de dependencia al individuo, en la medida que éste moralmente se encuentra sujeto a las condiciones determinantes de una colectividad sin la cual no es nada; su libertad de decisión y compromiso frente a lo preceptivo, están ajustadas así a las necesidades sociales y al respeto a una autoridad representada ya sea en la figura de un soberano o revestida en la figura supervisora de lo divino, como bien nos lo dice Pufendorf. Sin embargo, el prevalecimiento de lo socialmente establecido no se constituye en la única opción de sostenibilidad del orbe moral que pervive en el escenario moderno; para ese nuevo mundo que reclama la presencia de un hombre emancipado, ceñido a sus propias condiciones individuales, surgen nuevas alternativas de pensamiento que sitúan moralmente al sujeto como agente responsable y apropiado de sí. El

perfeccionismo como una de ellas, y en contrapartida al iusnaturalismo, acoge estas condiciones, animado por las ideas que siglos atrás formularon los estoicos para la comprensión de su propia realidad; una naciente concepción que encuentra refugio en las posibilidades que ofrece el fuero interior de cada individuo, más que de los convencionalismos de una sociedad abyecta, hostigada por las fuerzas oscuras e implacables de la guerra. Al igual que sus precursores, los defensores del perfeccionismo individual, viven el desencanto por ese mundo social que los rodea, buscando en la fuerza interior que posee cada hombre las condiciones que permiten un estado de paz y plena armonía.

Fortalecidas por la actitud filosófica del momento, estas dos posturas penden cada una de un extremo de la balanza que pondera las tendencias epistemológicas del momento; el iusnaturalismo sustentado en lo empírico, busca reafirmar las condiciones morales del ser humano por medio de la comprensión de la realidad, del razonamiento de unos hechos observables; la experiencia, lo vivido, resulta el mayor campo de observación que proporciona evidentemente el conocimiento de aquellos problemas que agobian al ser humano y por ende la manera de lidiar con ellos; de ahí que pensadores de dicha concepción como Hobbes o Pufendorf, a través de la observación e indagación de las manifestaciones naturales del hombre, comprendan y configuren los principios fundamentales del derecho. El perfeccionismo por el contrario, asido al racionalismo, encuentra en la razón, el principal instrumento por el cual el hombre puede encontrar la armonía necesaria para vivir; si para los defensores del derecho natural moderno, el conflicto es una constante problemática de la vida de todos los seres humanos, que debe ser atendida prioritariamente, para los perfeccionistas, el mayor problema a resolver lo constituye la ignorancia, ya que es ella la que conduce al error y acarrea las mayores desgracias que puedan aquejar al hombre. Fieles a los principios fundamentales del estoicismo, como bien lo dice Schneewind, consideran una estrecha afinidad entre la mente de Dios y la nuestra; en este sentido, es a través de nuestra propia mente, del razonamiento y autoconocimiento, que accedemos y tomamos conciencia de los

planes que Dios tiene para nosotros dentro del complejo, pero armónico universo⁴³; una toma de conciencia en la cual despertamos a una esfera de lo moral que exalta las posibilidades de vivir armónicamente con ese mundo del cual somos parte, un mundo interconectado plenamente con todo lo existente y con esa conciencia universal y racional que lleva a darle un orden lógico e integral a todo, una actitud moral de *vivir conforme a la naturaleza*.

Para esta filosofía moral racionalista que se abre paso por las sendas modernas, su particular reformulación del estoicismo, combinada muchas veces con los matices de un cristianismo que aún sigue latente en el espíritu mismo de la cultura de la época, lleva a plantear de manera contundente, aunque parezca extraño, nuevas formas de entender las relaciones del hombre con su entorno, desde un campo ético y moral más próximo a unas condiciones y modelo de autogobierno y soberanía propio. A la luz de los fundamentos y principios estoicos, si bien es cierto la determinabilidad de la vida humana, de un destino marcado para cada individuo, sin embargo, es en esta misma correspondencia y sujeción al *logos* o ley universal que lo rige todo, que el neoestoico encuentra las posibilidades de redención y autonomía del hombre. Como parte de ese macrocosmos, la razón universal o chispa divina irradia en cada uno de nosotros, dando la posibilidad de descubrir y comprender por sí mismos, qué somos y hacia dónde vamos; por esto, el autoconocimiento y perfección de nuestro ser es el paso a seguir para ellos, la manera de entendernos en el mundo y ser gestores de nuestra propia realidad dentro del determinismo cósmico o de un destino predeterminado y concebido por Dios.

Estoicismo y cristianismo, una amalgama extraña, pero que necesariamente reclama el individuo europeo, cuyo contexto está teñido por la incertidumbre e inestabilidad de las guerras y conflictos acaecidos. En tiempos convulsionados como los vividos al inicio de la modernidad, la ética estoica, sumada a esa

⁴³ Ver SCHNEEWIND, op., p.213.

atmósfera mística que aún se agita en el ambiente, se constituye en la terapia individual por excelencia, cuya búsqueda de la virtud, de la autoperfección, conlleva a vivir en paz consigo mismo y los demás; un saber antiguo que busca la asistencia de un lenguaje doctrinal como el cristiano, para alcanzar la mayor aceptación posible y enseñar a todos la manera de vivir bien; de este modo, logos y Dios, armonía cósmica y bien supremo, destino y libre albedrío, entre otros, se entrelazan en una ética vital que reivindica al hombre como agente moral, con capacidades intelectivas y una voluntad para direccionar su vida; una correspondencia total del macrocosmos del estoico con el mundo religioso, cuyo principio ordenador y lógico no es más que la fuerza vital y creadora cristiana que nos impulsa a ser, que es el norte de nuestra existencia. Pensadores como Lipsius y Du Vair lo entendieron así, y complementaron su cristianismo con la sabiduría antigua de los estoicos señalando la posibilidad de perfección del hombre y dándole a éste el verdadero estatus y dignidad dentro del universo creado. En esta misma línea de pensamiento racionalista encontramos también pensadores que si bien, no llevan al extremo este sincretismo, logran visualizar aspectos fundamentales tanto del cristianismo como del estoicismo, para formular su concepción; así, en su reflexión ética, filósofos como Herbert de Cherbury, Descartes y Leibniz, entre otros, a través de algunos de sus conceptos resaltan la condición de auto perfeccionamiento de los individuos para alcanzar el bien supremo; algunos de ellos considerando la perfección desde el incremento del conocimiento, otros desde la ardua tarea de perfeccionar la voluntad, pero todos en última instancia destacando el papel activo del hombre y la condición de igualdad y dignidad de todos para descubrirse moralmente, como poseedores de la virtud y de esa luz divina.⁴⁴

Este perfeccionismo en el cual se conjugan los ideales estoicos con los planteados en la moral cristiana, acentúa más sobre la estructuración de una vida privada que sobre una vida pública, tan importante para los filósofos moralistas del iusnaturalismo. Pero es precisamente en esa consideración y prevalencia del

⁴⁴ Ver SCHNEEWIND, op., cap. IX.

individuo sobre lo social, que la ética moderna comienza sus verdaderos avances con respecto a una moral más cercana al autogobierno, a lo autónomo; el hecho mismo de que en nuestra condición humana cada uno estemos penetrados por esa chispa divina o racional, permite que por sí mismo tengamos una conciencia acerca de nuestros deberes y la manera de actuar, de lo que es correcto, cuestionando de este modo la mediación de cualquier tipo de autoridad al respecto, incluso de la intervención directa de Dios, aunque éste sigue siendo imprescindible para la moralidad. Además, la condición medieval de seres inferiores con respecto a Dios se diluye poco a poco en estos tiempos modernos, al plantear, como ya dijimos, una correspondencia de nuestra mente con la de Dios, lo que lleva a situarnos en cierto rango de identidad al pertenecer a un reino en común, el reino de lo racional⁴⁵; de igual modo coloca a todos los seres humanos en un ámbito de equivalencia ya que en cada uno está presente lo divino, por lo cual se hace menos necesario la autoridad del otro para guiarnos. El perfeccionamiento de cada uno, desde su ser individual, lleva así no solo a alcanzar la armonía y bien supremo sino también a configurar y desarrollar unas condiciones esenciales para la moral propia, el accionar político y social.

Dentro del complejo entramado de percepciones morales que rodean al sujeto moderno, si bien es cierto aun la influencia de lo religioso y de la constante tensión que esta genera frente a posturas mucho más laicas, tensiones que por lo demás, como ya bien se dijo, algunos filósofos moralistas tratan de soslayar por medio de teorías conciliadoras, vemos también una gran gama de concepciones sobre el derecho, que sin ser necesariamente formuladas desde el carácter de un ateísmo férreo, alientan las posibilidades de construcción de la esfera moral sin la asistencia divina; para un mundo que poco a poco da cabida a los requerimientos de la razón y en particular de la ciencia, la libertad de pensamiento se posibilita de manera excepcional en todos los ámbitos de la existencia humana, incluso de

⁴⁵ Sin embargo como lo dice Schneewind, algunos filósofos como Descartes, a pesar de que consideran la posibilidad de perfección del hombre, evitan emparentar la naturaleza humana con la naturaleza divina.

la misma moral. El referente de lo divino, como autoridad incuestionable, siempre ha sido el mayor obstáculo de surgimiento y prevalencia de nuevas formas de pensamiento, ya que este determina de una vez y por todas qué es lo verdadero y lo aceptablemente bueno; es por eso, como lo dice el propio Estanislao Zuleta, si miramos los orígenes de la filosofía y la manera cómo surge exclusivamente en Grecia, reflejada a través de la proliferación de diversas teorías, nos damos cuenta que obedece precisamente al modo particular como el pueblo griego se relaciona con lo religioso; siguiendo a Estanislao Zuleta, en el hecho mismo de la inexistencia de un libro sagrado como referente dentro del acervo cultural de esta sociedad, al igual que lo poco represivo de su religión principalmente en cuanto al conocimiento, conlleva a que se dé la necesidad constante de interrogarse y encontrar respuestas concretas de la naturaleza de las cosas⁴⁶, una necesidad que por el contrario se encuentra subsanada en las demás sociedades antiguas, con la prevalencia de sus escritos sagrados como códigos de absoluta sabiduría, revelados a través de los profetas e iluminados. Así, para una cultura como la griega, lo esencial del conocimiento no emana de una entidad sobrenatural como máxima autoridad, sino que lo constituye la demostración como herramienta fundamental que posee el ser humano a través de la lógica y lo racional, de este modo, subsisten entre sí, un sin número de ideas y tendencias filosóficas como comprensión de la realidad, sin ser por ello censuradas o caer en algún tipo de sacrilegio o herejía.

Este antecedente del pensamiento occidental resulta en gran medida para el periodo moderno, la base sobre la cual se erige toda su *episteme*; el optimismo ilustrado por el conocimiento, llevado posteriormente a una visión plenamente positivista, no es más que el reflejo de ese mundo antiguo griego que reconoce los alcances y posibilidades de las facultades cognoscitivas que posee el hombre, por fuera de toda fe o credo. En estas circunstancias no es extraño, que para esta naciente época que vuelve su mirada al pasado, se amplíe su horizonte ideológico

⁴⁶ Ver ZULETA, Estanislao. *Arte y filosofía*. Medellín: Editorial Lealon, 2004, cap.1.

y surjan de manera fructífera diversas teorías en todos los campos del saber, incluso de la misma ética, impugnando de este modo, cualquier tipo anquilosado de dogmatismo sobre todo aquel que tiene que ver con lo religioso. Por lo demás, dentro de los aspectos que identifican lo moderno, el discurso lógico o científico como herencia de ese pensamiento griego, resulta un punto crucial en la edificación de toda noción moral y del derecho bajo unos principios de igualdad y dignidad, ya que como bien lo expresa Estanislao Zuleta, es a través de dicho discurso que se dan portentosamente las condiciones de una total correspondencia entre iguales:

“El discurso científico se caracteriza entre otras cosas porque trata al otro, al destinatario, como a un igual. Es decir, cuando alguien se dispone a demostrar algo, por el solo hecho está tratando a su destinatario como a un igual. A un inferior no se le demuestra, se le ordena, a un superior se le suplica, se le seduce.; se le demuestra a un igual y no solamente se le permite que intervenga y refute, sino que se lo solicita, se le pide permiso para introducir una hipótesis diciéndole que es una hipótesis y que permita por un momento examinar a dónde conduce su desarrollo.”⁴⁷

Mediadas por el lenguaje lógico y científico, las disertaciones modernas en asuntos sobre el ser y el hacer del individuo, abonan cada vez más el terreno para una ética y moralidad estructurada desde el autogobierno, una configuración que obedece a los principios de igualdad y dignidad en la medida que compromete primero que todo, las capacidades intelectivas que poseen todos los hombres: el lenguaje moral como lenguaje lógico es el puente de enlace y comunicación de esa comunidad de seres racionales que constituimos todos y a través del cual, comprendemos y disponemos cada uno nuestra propia realidad, entablando así relaciones simétricas en las que más que sujetos llegamos a ser cada uno agentes morales con plena libertad de conciencia, y segundo, diferencia

⁴⁷ Ibid. P.20.

categoricamente entre el reino humano y el reino de la naturaleza sustentado precisamente en la condición racional del hombre; si bien el ser humano hace parte de la naturaleza, su categoría de ser racional lo pone por encima de ella dándole un carácter de dignidad, y esto, llevado al campo de lo moral se traduce en un individuo capaz de obrar más que por preceptos naturales, por sus propias leyes, las leyes de la razón. De este modo, dentro de la distinción de un orden físico y un orden humano o moral, los hombres no se constituyen como simples criaturas, sino como seres con cierto estatus, con capacidades excepcionales para direccionar su propio destino; un cuestionamiento así, a toda ética fundamentada en principios heterónomos en los que lo moralmente bueno consiste en seguir el orden y dictamen de la naturaleza. En estas circunstancias, el pensamiento moderno, deposita su fe en el poder de la razón para conducir al hombre hacia el progreso no solo a nivel de la *techné* sino en todas las dimensiones de su ser.

En este orden de ideas, empieza a ser característico de la modernidad, un modelo de ética llamémosla “liberal”, en la cual la religión ya no determina las condiciones morales del individuo; el hombre depone la figura divina como preceptora de la ley natural, y se proclama como autoridad, ya que es la razón la que le muestra los principios innegables en materia de lo moral, la manera de obrar correctamente; una idea que desarrolla plenamente Kant en su ética, específicamente cuando elabora su concepto de autonomía. El ingenio y agudeza de sus reflexiones, que ha llevado a considerarlo como uno de los grandes filósofos de todos los tiempos y denominar metafóricamente su filosofía como el “giro copernicano” dentro de la historia del pensamiento moderno, apuntan particularmente a dar una mayor claridad al problema del conocimiento, un problema que ya para la época se encontraba atizado por las discusiones dadas entre empirismo y racionalismo, en cuanto pone en consideración la razón, señalando sus límites; una crítica que no solo alude al terreno de la lógica y de la física como tal, sino de la misma ética como razón práctica.

En este sentido, con Kant se incursiona en una visión completamente innovadora de la ética en la cual la razón, como posesión indiscutible del hombre, es el eje central; un enfoque que recoge sus frutos como es comprensible del pensamiento ilustrado iniciado en Inglaterra y Francia, pero también de aquellos sus antecesores, los iusnaturalistas, quienes reconocen en la propia naturaleza humana los principios morales y del derecho. La compleja y dual condición del hombre que ha sido objeto de estudio a través de toda la historia y que ha dado las pautas para la comprensión de su carácter y quehacer, no es desconocida para nuestro filósofo alemán. Según éste, el hombre, ese ser que se mueve antagónicamente entre el mundo fenoménico y nouménico logra atisbar y franquear a pesar de sus dificultades, los límites que condicionan su libertad para realizarse plenamente.

Bajo el dominio de lo fenoménico el hombre está sujeto a los deseos y pasiones, constituyéndose en un ser contingente que obra de manera impredecible, sin un norte fijo; pero como miembro de lo nouménico, ostenta todas las capacidades que le permiten actuar libre y conscientemente, apropiándose de su existencia con sentido; una condición que señala determinadamente Kant cuando trata todo lo referente al estado volitivo de los hombres. La voluntad como facultad que poseemos todos los individuos para obrar conforme a principios o leyes, no solo se encuentra afectada de manera subjetiva por nuestras inclinaciones al ser entes empíricos, sino que está mediada también por la razón de manera objetiva, llevándonos a obrar creativamente, como agentes activos y trascendiendo así todo estado heterónimo.⁴⁸

De este modo, en el conocimiento del deber ser, el pensamiento kantiano no prescinde de la naturaleza humana, por el contrario, al igual que los iusnaturalistas, la convierte en su aliada y cómplice para formular todos aquellos principios que van a ser determinantes en el análisis y cuestionamiento de lo

⁴⁸ Ver KANT, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres; Crítica de la razón práctica; La paz perpetua. México: Editorial Porrúa S.A., 2007, p.36.

moral. Es de anotar sin embargo, que la concepción de naturaleza humana manejada por Kant, va más allá de la simple condición fortuita que nos dan a conocer por ejemplo Hobbes o Pufendorf en su reflexión sobre lo moral. Si bien Kant, considera como herramienta de gran utilidad para la comprensión del problema ético la naturaleza deleznable del hombre como ser condicionado a lo sensible, no por ello pasa a ser ésta el punto focal de su teoría; es en la naturaleza racional que poseen todos los hombres, donde escudriña y encuentra aquellos fundamentos morales y de perfección del individuo.

No obstante, la originalidad de la ética kantiana, no radica en el análisis que hace de los asuntos morales a partir de la naturaleza racional del hombre –un asunto como bien se dijo, ya había comenzado a ser tema de discusión entre algunos pensadores moralistas que le antecedieron- sino en el tratamiento especial que hace de ésta. Como parte de la estructuración sistemática de su pensamiento, cuyo pilar lo constituye la teoría del conocimiento, su reflexión ética se fundamenta bajo unos principios permeados por una innovadora visión del problema gnoseológico. En la búsqueda de unas bases científicas para la metafísica, Kant somete la razón a un examen riguroso, buscando las condiciones necesarias que posibilitan el conocimiento a priori, camino que lo conduce así, a un cambio de perspectiva sobre el modo de entender la relación *sujeto-objeto* dentro del proceso cognitivo. Esta correlación que para la teoría del conocimiento tradicional se encuentra determinada fundamentalmente por el *objeto*, nuestro filósofo la invierte dando un vuelco de 180°, al postular el *sujeto* como elemento dominante dentro del fenómeno epistémico; un cambio de método en el cual los objetos se someten a las leyes del entendimiento impuestas por el sujeto -un sujeto trascendental-, para llegar de este modo a un conocimiento universal y verdadero de las cosas.⁴⁹

⁴⁹ En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant pone de manifiesto esta nueva visión, al considerar que para un verdadero progreso de la filosofía, es necesario desechar el tratamiento que por siglos se le había dado al problema del conocimiento y, partir de un nuevo enfoque en el cual el objeto de conocimiento depende del sujeto cognoscente; un cambio de perspectiva comparable al que llevó

En esta concepción, en la cual la razón es puesta en la palestra a modo de establecer concretamente sus límites, y que bien suele denominarse dentro del corpus filosófico moderno “criticismo”, Kant, asume una postura mediadora entre la álgida tensión que se genera en su tiempo entre empirismo y racionalismo; un enfoque en el cual determina que, tanto en una corriente como en la otra, está el sentido y comprensión del ser de la filosofía como ciencia, los cimientos del verdadero conocimiento. De este modo, el conocer no se limita solamente a la experiencia, sino que también entra en juego lo apriorístico para fundamentarlo, dándole concreción y solidez al problema metafísico; una forma de superación de todas aquellas tendencias escépticas y dogmáticas que han pervivido de manera alterna a través de toda la historia del pensamiento occidental⁵⁰. En estas circunstancias, el problema que busca resolver Kant, encuentra nuevas luces al establecer un sujeto dinámico que pone las reglas del juego, determinando de manera necesaria y universal todo lo referente al conocimiento; una idea mediante la cual se establece la razón, en términos de un conocimiento apriorístico inmanente a la experiencia, una razón facultada en sus pretensiones de legitimidad sin desconocer por ello sus límites.

En este orden de ideas, la razón entendida desde sus orígenes como *logos* (fundamentalmente como reunir-separar), pareciera que cobrara vida nuevamente en el pensamiento de Kant, en la medida que pone a dialogar al sujeto con la realidad circundante: un sujeto que piensa y racionaliza el mundo abstrayendo de él, a pesar de la diversidad que le despliega ante sí, un sentido totalizante, de unidad; pero que en última instancia fenece en su sentido más íntimo, en cuanto éste inclina la balanza epistemológica hacia el sujeto. La

a cabo Copérnico con respecto a su visión del universo y que posibilitó un cambio substancial en el campo de la ciencia, conduciéndola por las sendas del progreso.

⁵⁰ Ver KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*; Introducción, parágrafo I (México: Editorial Porrúa, S.A., 1991)

percepción hilozoista que se observa en el *logos* griego al concebirse como razón universal o “unidad viviente”, se resquebraja con la aparición de ese sujeto dominante kantiano que se pone por encima de la misma naturaleza; la esencia de las cosas no pervive y se manifiesta por si sola ante la mirada atónita del individuo, sino que empieza a ser y a cobrar sentido con el sujeto que las piensa. Pero además, ese *logos* griego entendido también desde su acepción fundamental del “decir relevante”, del “que mejor dice” o del “decir del maestro”, también muta en Kant en cuanto ya no es solo privilegio del sabio, de un develar del ser que se hace evidente a unos pocos, como lo entendían muchos filósofos de la antigüedad, sino que se constituye en una condición propia de todos los seres humanos, de su naturaleza como tal; una razón que está en posesión así de todos los individuos.

Para un cambio de perspectiva de lo epistemológico de tal índole, corresponde también de manera proporcional un cambio de perspectiva en los asuntos morales y esto resulta indiscutible, si tenemos en cuenta que, desde la misma génesis de la filosofía, la ética es pieza fundamental en toda su estructuración; el conocimiento racional no solo se establece desde un punto de visto formal sino también material, y éste último acarrea en sí la praxis, es decir, la filosofía práctica o ética. Para Kant esto es muy claro y es por eso que en el prólogo de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, inicia con una aclaración de este tipo con el fin de justificar lo que posteriormente va a exponer y es, el nuevo giro de la filosofía a nivel práctico.⁵¹

En estas circunstancias los fundamentos de su filosofía moral, al igual que su teoría del conocimiento, están dados bajo unos principios apriorísticos en los cuales el sujeto, como eje central, determina la ley moral. Dentro de ese panorama del problema epistemológico kantiano, lo ético va configurándose de manera particular, tiñéndose con otros matices diferentes a los establecidos por la tradición; su giro copernicano en la filosofía conlleva a darle un papel importante y

⁵¹ Ver KANT, o.p., p.15

activo al ser humano no solo en el campo del saber y la lógica como tal, sino en cuanto a la formación de lo moral; su ética expone de este modo, un sujeto moral que desde su condición racional, es capaz de obrar libre y autónomamente sin la ayuda y condicionamiento de agentes externos.

Así, la estructuración de su pensamiento ético, hilvanado por principios racionales renovados, conduce a apreciar con otra óptica las nociones que han sido fundamentales en la comprensión y desarrollo de la teoría de las costumbres a través de toda la historia. El concepto de *bien* por ejemplo, que en la antigüedad con Platón adquirió un sentido ontológico al definirlo como “principio del ser”, sustentado en su teoría de las ideas y en Aristóteles, además de su vínculo con lo ontológico, comenzó a tener una connotación preponderantemente ética al concebirse desde la concepción de sustancia y movimiento (*entelécheia-dýnamis*) es decir, como “finalidad o tendencia a desarrollarse en cada cosa”, pasando luego a afianzarse en la Edad Media desde el *summum bonum* al estar asociado al derecho divino, adquiere con Kant un sentido diferente al relacionarlo directamente con la voluntad; supeditado a lo volitivo, el concepto de *bien* parece desenvolverse de manera compleja en la medida que la voluntad humana, como ya se expresó, comporta unas condiciones no solo objetivas sino también subjetivas.

Si bien es cierto que Kant, en su búsqueda de unos fundamentos del conocimiento filosófico despoja sus conceptos, entre ellos el de *bien*, de todo sentido material, sin embargo, es innegable que en la misma comprensión de éste desde la esencia racional del hombre, pierde en gran medida ese carácter sustancial que había tenido dentro de la concepción metafísica tradicional. La condición encumbrada de la cual se reviste el bien en la moral antigua, en Kant adquiere un sentido menos exaltado en la medida que brota del interior del estado volitivo del hombre como facultad, que mediada por la razón, posibilita su auto perfeccionamiento, y no, de un agente externo como lo constituye el logos divino para el estoico o la omnipresente figura divina del medieval. No obstante, dentro

de la dicotomía que caracteriza lo volitivo, es difícil que todo individuo oriente siempre su obrar por el camino del bien, que logre estar en posesión plena de una buena voluntad, ya que lo acompaña también lo pasional, afectando de una u otra manera sus acciones y desviándolo así de dicho camino. De este modo, al estar condicionada a lo circunstancial, la voluntad humana solo puede llegar a ser buena verdaderamente, bajo un sentido de obligatoriedad y exigencia.

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*. El entendimiento, el gracejo, el Juicio, o como quieran llamarse los *talentos* del espíritu; el valor, la decisión, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del *temperamento*, son sin duda, en muchos aspectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser extraordinariamente malos y dañinos, si la voluntad que ha de ser uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena”⁵²

En su habitual y tradicional significación ética, el *bien* comprendido como aquello que se manifiesta a la voluntad en cuanto fin propio, implica así una determinabilidad para las acciones y toma de decisiones que debe enfrentar constantemente el ser humano; un fin que muchas veces resulta poco claro, al verse multiplicado en una serie de objetivos que están llamados a responder a las inclinaciones que afectan al hombre como ser contingente; de este modo, lo bueno desde la naturaleza pasional, no pasa de ser un concepto relativo, que revela solo las necesidades subjetivas de cada individuo y no conlleva a ese carácter universal y necesario que pretende darle Kant. En estos términos para éste, el bien que puede llegar a estar en posesión de todo ser humano, sin embargo, solo encuentra su referente de supremacía, es decir como bien absoluto, no desde esa dualidad volitiva del hombre, sino desde aquella parte de la voluntad guiada netamente por la razón sin aditamentos sensibles, un ideal que

⁵² *Ibíd.* p.21.

en alguna medida está representado en la figura de un ser racional dotado perfectamente y que se constituye en referente necesario para la cimentación moral de todos los individuos. La buena voluntad se concibe así, no por el fin que persiga o el bien que alcance, sino porque es buena en sí misma, porque actúa por el deber mismo, de acuerdo a lo que determina la razón.

“Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Solo un ser racional posee la facultad de obrar por *representación* de las leyes, esto es, por principios, posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad, es una facultad de no elegir nada más de lo que la razón, independiente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas; en una palabra, si la voluntad no es *en sí* plenamente conforme a la razón (como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámese *constricción*... La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámese mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámese *imperativo*... Una voluntad perfectamente buena hallaríase, pues, igualmente bajo leyes objetivas (del bien), pero no podría representarse como constreñida por ellas a las acciones conforme a la ley, porque por sí misma, según su constitución subjetiva, podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el “*deber ser*” no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar

la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; v. gr., de la voluntad humana.”⁵³

La existencia de esta doble naturaleza que como bien se observa, marca la pauta en el trasegar de los seres humanos, tiene sin embargo para la visión modernista de Kant, su toque trascendental y de relevancia solo en la condición racional del estado volitivo. A pesar de lo marcado que resulta en el obrar del hombre lo accidental y contingente, dicha condición debe ser menguada a través de lo constrictivo, para conducir así a una voluntad verdaderamente buena, que actúe conforme al deber mismo y no de cualquier tipo de inclinación. En esta medida, conceptos como deber y derecho entran a jugar un papel trascendental en la comprensión de la buena voluntad kantiana, asumiendo por ende el carácter que conlleva la moción de su filosofía trascendental. El deber por ejemplo, que si bien, para el hombre antiguo, está dado en la obligación que tiene todo individuo de actuar conforme a la *recta razón*, no logra la fuerza y sentido formal con el que es tratado en el pensamiento ético de Kant, al ser formulado desde unos principios racionales emanados de la naturaleza o leyes divinas. En contraste, el hombre moderno kantiano, en asuntos de deberes, no está obligado a actuar por una autoridad externa, que exige proceder de una u otra forma de acuerdo a sus requerimientos; la obligatoriedad que tiene de obrar correctamente, se la impone él mismo como sujeto racional. De este modo, el deber para nuestro filósofo, resulta claramente una cuestión de emancipación y autodominio; la credibilidad en las capacidades morales de todo hombre para anteponerse a lo pasional y obrar debidamente. Así, la innegable naturaleza imperfecta de lo humano puede llegar a ser corregida por el mismo hombre y no con el auxilio de unos pocos iluminados o de la gracia divina, como lo entendían los mismos medievalistas.

⁵³ *Ibíd.* p.36-37.

Aunado a esto, como es comprensible, el derecho o leyes, dejan de estar supeditadas a un ente externo, para ser constructo de lo humano, de un ser capaz de auto gobernarse, de darse a sí mismo sus propias leyes. De esta manera, la ley cuyo sentido prescriptivo está orientada hacia una función reguladora del comportamiento de los individuos, en Kant asume con rigurosidad el cumplimiento del deber moral como imposición que emana al interior del individuo, que obliga actuar correctamente a conciencia y se legitima desde el mismo hombre como ser racional, como miembro de lo nouménico; una muestra clara de la inevitable ruptura de la relación , que por tanto tiempo pervivió, entre la ley moral y la ley natural o divina y, que sustentaba las bases de una moral totalmente heterónoma.

Esta contundente diferenciación y prevalencia del orden racional sobre el orden natural (o sobrenatural) que se vislumbra en el pensamiento kantiano, establece una variable en el modo de ver al individuo en cuanto a su relación con todo lo existente, dejando atrás la pretérita percepción de la condición humana supeditada sólo a la naturaleza del *kosmos* o a un orden divino; sentido que conlleva a entender en gran medida el desarraigo del hombre moderno del mundo de la naturaleza y establecerse de algún modo como ser independiente del resto de lo creado; el punto de partida con el cual nuestro filósofo establece las bases para una ética con carácter autónomo.

Dentro de sus particularidades, la concepción moral kantiana nos señala así, en relación al derecho y al deber, algunos aspectos concretos que hacen la diferencia con respecto a cualquier concepción ética anterior. En cuanto al deber, las condiciones que comportan una verdadera acción moral bajo los principios racionales de tal talante, se dan en la medida que el individuo obra movido por el *respeto a la ley misma* y no conforme al objeto de deseo, es decir, por condiciones empíricas⁵⁴. A pesar de que a nivel general, ha sido una constante histórica la supresión o control del deseo y las pasiones como camino viable para

⁵⁴ Ver Kant, *ibíd.* p.26.

alcanzar un comportamiento moralmente intachable, con Kant los motivos que llevan a obrar conforme a la ley, no están sujetos al temor que genera el castigo o sanción por el incumplimiento, sino a la propia conciencia que se genera al ser individuos dotados de razón. El derecho, en este sentido, establece sus bases sobre una la ley cuyo sentido se afianza en la disposición coercitiva de carácter universal, que procede, como ya se dijo, netamente del hombre y para el hombre y no, de un agente o autoridad ajena a la propia voluntad. En estas circunstancias, sin embargo, la universalidad que se pretende en la ley moral no puede estar auspiciada dentro de los límites determinantes de la subjetividad, sino en la objetividad que proporciona el hecho mismo de ser sujetos racionales, pertenecientes a un reino común, el reino de los fines. El enlace sistemático de esta racionalidad, dentro de esta comunidad de fines, conduce a la participación igualitaria con respecto a unas leyes comunes, en las cuales somos legisladores pero a la vez sujetos de obediencia hacia dichas leyes, una condición que claramente reza Kant en su sentencia sobre la ley fundamental de la razón práctica: *“Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”*⁵⁵

En consecuencia, para nuestro filósofo alemán los principios prácticos de una buena voluntad, se hallan primero que todo en la fundamentación de la ley bajo la forma y regla de la universalidad, en cuanto debe ser válida para todos los hombres, para todo ser racional, por eso su fundamento no puede ser otro que la misma razón; segundo, en la concepción de que todo ser humano, como ser racional y dentro de la igualdad y universalidad que proporciona la ley, se constituye como un fin en sí mismo y no como un medio sujeto a la voluntad de otros, en esto radica precisamente la dignidad humana; y el tercero, del cual se derivan los anteriores, está la posibilidad de una voluntad plenamente libre, ya que dentro de esa naturaleza racional que compete a todo hombre, este puede auto legislarse, tomar sus propias decisiones de lo que puede y debe hacer. En este

⁵⁵ Kant, o.p., p.122.

sentido la autonomía, como concepto novedoso que introduce Kant en el lenguaje ético, no es más que *la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma*.

2. HOMBRE Y MUNDO, LA RELACIÓN DE LO ENAJENANTE

“Por lo pronto somos aquello que nuestro mundo nos invita a ser, y las facciones fundamentales de nuestra alma son impresas en ella por el perfil del contorno como por un molde. Naturalmente: vivir no es más que tratar con el mundo. El cariz general que él nos presenta será el cariz general de nuestra vida.” José Ortega y Gasset

Parece perfectamente claro que el protagonismo de la razón en el mundo moderno, ha generado una serie de cambios y condiciones que han repercutido no solo en el ámbito del saber y la ciencia, sino también de manera particular, en el estado social de los seres humanos. Es precisamente en este ambiente de total racionalidad, donde la autonomía puede llegar a dar sus mayores frutos, forjando hombres con una capacidad de decisión asertiva que posibilita la trascendencia de su ser y por ende, de un óptimo desarrollo histórico de toda la humanidad; sin embargo, la realidad nos muestra otra cara muy diferente, un rostro del dominio y enajenación que como máscara se sobrepone, ocultando la esencia y finalidad auténtica de los individuos.

En nuestra era altamente racionalizada, hemos sido testigos de grandes avances tecnológicos y científicos que han generado un salto cuantitativo en el conocimiento y dominio del entorno, al igual que de grandes logros a nivel político y social, con la conformación de sistemas democráticos y pluralistas, que resaltan las condiciones de igualdad y dignidad de todos los sujetos y, de una organización económica y cultural global, que ha proporcionado un mayor bienestar a una amplia gama de individuos; un panorama que ha superado así, inimaginablemente, los sueños y expectativas de generaciones pasadas. Pero por otro lado, como contraste, nos encontramos con la infortunada situación de un hombre moderno, que sin ser consciente de ello, está sometido más que nunca a las fuerzas nefastas de la represión y manipulación; sujeto a un sistema y aparato productivo que requiere de toda su inmolación para funcionar y mantenerse como tal, deja de ser un fin en sí mismo para convertirse en un simple medio de éste, deshumanizándose gradualmente y perdiendo poco a poco su esencia libre y

autónoma: el ideal kantiano sepultado así, a expensas de la organización y progreso de la civilización.

Cabe preguntarnos entonces, ¿cómo es posible que en el obrar de los individuos, la autonomía, como principio racional por excelencia, no logre desenvolverse plenamente en un contexto como el nuestro? ¿Qué lleva a un hombre, con todas las capacidades y condiciones de ser libre y racional, a actuar de manera ajena a su propia voluntad? Estos y muchos interrogantes más, han sido objeto de estudio de la filosofía, principalmente de uno de los mayores voceros de la teoría crítica, *Herbert Marcuse*. Él, al igual que sus colegas de la Escuela de Frankfurt, analiza con mayor preocupación el drama y paradoja de la humanidad en tiempos modernos, denunciando un escenario complejo, en el cual contradictoriamente, sobre las bases de la razón, se erigen sociedades totalmente coercitivas que llevan a la enajenación e infelicidad de los individuos. En esta circunstancia para Marcuse, la posibilidad de que exista una cultura no represiva se hace cada vez remota, y más, cuando la experiencia deja ver, que aún dentro del progreso que ha tenido la humanidad, los hombres se encuentran irremediabilmente condenados al sometimiento, a vivir inmersos en él, como requerimiento fundamental para la sostenimiento de la misma civilización.

Si echamos un vistazo a la historia, nos damos cuenta que ha estado plagada de guerras, sumisión y opresión de pueblos enteros por parte de algunos; la libertad de muchos ha sido restringida en aras al mantenimiento de lo establecido o de las prerrogativas de aquellos que tienen el poder; una barbarie con la que ha despertado la humanidad y que parece extenderse indefinidamente, a pesar de ser mitigada en alguna medida, con la luz que ha traído consigo el conocimiento ilustrado. Las formas de represión y dominación han ido evolucionando conjuntamente con las formas sociales, culturales y del pensamiento, llegando a ser más técnicas y sofisticadas y por tanto más eficaces y poco perceptibles, una situación que diluye así, la optimista mirada kantiana del hombre libre y autónomo. En este sentido, podemos decir que el poder represivo hace parte

indefectiblemente de la naturaleza humana, él acompaña todo el acontecer histórico de los individuos dando cabida a la desigualdad e injusticia entre ellos.

Para Marcuse, las explicaciones de tal condición heterónoma encuentran su razón de ser no solo en las nociones políticas y sociales, sino también psicológicas; a pesar de la brecha que el pensamiento tradicional ha puesto entre ellas, especialmente las escuelas revisionistas neo freudianas , nuestro filósofo observa su estrecha relación, ya que como bien lo expresa en el prólogo a la primera edición de su texto *Eros y civilización*, las categorías psicológicas han llegado a ser categorías políticas en la medida que las relaciones sociales han afectado buena parte del aparato psíquico de los hombres; en tiempos modernos, los problemas y malestares sociales se ven reflejados más que nunca en las disfunciones particulares del individuo y solo parece posible la recuperación de éste, a través de una verdadera transformación social, de la curación de lo colectivo. De este modo para Marcuse, Sigmund Freud se constituye en la autoridad por excelencia para comprender dicho asunto, su teoría psicoanalítica desde sus bases y fundamentación filosófica, da una mayor claridad y sentido a la manera como los hombres, a pesar de su condición racional, viven inevitablemente enajenados.

Dentro del marco conceptual que nos delimita Marcuse al respecto, la percepción de un hombre escindido en su naturaleza se hace relevante; las múltiples reflexiones antropológicas en el transcurrir del tiempo acerca de la condición dual de los seres humanos, son asumidas por el psicoanálisis bajo una teoría que resalta la unión dinámica de los opuestos, reflejadas en principios que como pares antitéticos, determinan y rigen la estructura general de los individuos. A pesar de la evolución e innovación que el mismo Freud da a esta concepción dualista, prevalecen sin embargo, dos principios fundamentales que destacan la compleja y conflictiva naturaleza humana y que para Marcuse, son el punto focal para la

reflexión acerca del sujeto reprimido, a saber, el principio del placer y el principio de la realidad.⁵⁶

Desde el punto de vista de estos dos principios freudianos que referencia Marcuse, los seres humanos se encuentran en una eterna lucha entre sus instintos y los condicionamientos culturales que desde su niñez se le imponen; el principio de la realidad, que para Freud rige lo social, constantemente controla e inhibe en los individuos sus impulsos y deseos -determinados por el principio del placer-, ya que la satisfacción plena de estos, escasa o nulamente puede llevar a feliz término el destino de la civilización. Como acto totalmente subjetivo, la satisfacción primaria de los instintos imposibilita la relación con el otro, de un trabajo colaborativo y de respeto mutuo, sin el cual todo sujeto estaría en total indefensión y vulnerabilidad frente al mundo y a la tiranía del más fuerte. En estas circunstancias, la organización social solo puede forjarse sobre las bases de la subyugación de los instintos, convirtiéndose en la condición necesaria para el desarrollo y progreso de la humanidad.

“El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental –y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización. De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura restringe no sólo su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo, tal restricción es la precondition esencial del progreso. Dejados en libertad para perseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen”⁵⁷

La limitación y privación necesaria que subyace a la preservación y mantenimiento de lo socialmente establecido, ha sido concluyente en casi todas las reflexiones

⁵⁶ Cf. MARCUSE, Herbert. *Eros y civilización*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1989, p.26

⁵⁷Ibíd. p.25

antropológicas que por siglos han tratado de dilucidar y orientar la esencia y razón de ser del hombre. Bajo las condiciones racionales que caracterizan y direccionan el pensamiento occidental, el lado pasional del hombre ha estado estigmatizado y relegado por lo general, a un estrato inferior de su naturaleza; considerado como un aspecto oscuro de la condición humana, al ser próxima a esos instintos e impulsos animales que solo llevan a la búsqueda egoísta y gratificación inmediata del placer, niega un ambiente vital y de supervivencia, constituyéndose así, en el lastre que impide el desarrollo y perfeccionamiento como tal. En este sentido, se perfila la visión de hombre como un ser que oscila entre dos dimensiones y que lucha interiormente contra sus instintos, una lucha marcada por la “tiranía” de un mundo regido por la razón, en el cual solo es posible el sujeto consciente y reflexivo, ese individuo de la tradición aristotélica que logra su autorrealización en la *polis*.

Esta característica de la represión como condición históricamente necesaria en el establecimiento de un medio vital y seguro para el ser humano, es para Marcuse, una de las más contundentes conclusiones a las que llega Freud a través de su teoría psicoanalítica; en la reflexión que hace al respecto, Marcuse señala, que el principio de la realidad que domina y transforma el principio del placer, representa la posición de ese individuo consecuente y reflexivo que busca lo provechoso y necesario para su existencia; es a través de este principio de la realidad que “el ser humano desarrolla la función de la razón: aprende a “probar” la realidad, a distinguir entre lo bueno y lo malo, verdadero y falso, útil y nocivo. El hombre adquiere las facultades de atención, memoria y juicio. Llega a ser un sujeto consciente engranado a una racionalidad que le es impuesta desde afuera”⁵⁸. En estas circunstancias, las actitudes y facultades que requiere el hombre para perpetuarse y sobrevivir en el mundo, se convierten en un alto precio que debe pagar por su tranquilidad y estabilidad.

⁵⁸ *Ibíd.* p.27.

Pero como bien lo indica Marcuse, detrás de todo esto, desde ese lenguaje metapsicológico que va más allá de las circunstancias, Freud observa unos factores determinantes de esa realidad que conducen a la contención y transformación de los instintos primarios, agentes internos y externos que le imponen imprescindiblemente ese carácter coercitivo. Dentro de los procesos internos de la psique, la dicotomía de sus principios pende del desarrollo que ontogenéticamente el ser humano ha tenido, pero aunado sin embargo a un factor externo como lo es el desarrollo filogenético; ambos instauran las condiciones necesarias para abordar la realidad desde una perspectiva racional y beneficiosa, frenando la naturaleza pasional para que no vaya en detrimento de su integridad.

El ser humano ontogenéticamente, en su desarrollo desde la primera infancia y anclado a lo cultural, se encuentra condicionado por el principio de la realidad, primero, a través de sus progenitores o cuidadores, y posteriormente, desde todas aquellas instituciones sociales predominantes. Durante estas primeras etapas de la niñez en la que los instintos bajo el dominio del principio del placer, avivan con mayor intensidad, se hace más que necesario la instrucción de la sociedad en su conjunto, generando así, el primer choque y situación traumática de lo humano en la cual, naturaleza y civilización, soma y psique se enfrentan, comenzando así la lucha de los instintos, principalmente entre *eros* y *thanatos*. Dentro de las complejas y diversas fases de la teoría freudiana, Marcuse nos da a conocer que son estos dos instintos, junto con el protagonismo de la sexualidad, los que finalmente prevalecen y son determinantes en la comprensión acerca de la estructura psíquica de los individuos y su relación con lo represivo, pero aclarando además, que para Freud estos no se encuentran enmarcados dentro de un esquema rígido binario de opuestos, sino que de manera flexible se complementan dialécticamente.

Al respecto, en el capítulo sobre *el origen del hombre reprimido* del texto ya citado, Marcuse plantea que la teoría psicoanalítica freudiana, revela un hecho trascendental acerca la estrecha correlación entre el principio del placer y el instinto de muerte. La búsqueda de satisfacción constante de los deseos y apetitos

que genera el principio del placer, resulta encajar dentro de la disposición de todo organismo a aliviar las tensiones que origina su mismo desarrollo hacia la vida. En este sentido, dentro de sus funciones vitales, el ser humano es arremetido regularmente contra un cúmulo de estímulos, de los cuales el principio del placer alerta e incita a responder de una u otra manera para liberar toda excitación posible. Es en este evento de la vida, contradictoriamente, que el hombre, como ese organismo viviente, que tiende a la liberación del flujo de sensaciones, busca restablecer el equilibrio en la inercia que representa lo inorgánico; la tendencia a eliminar o mantener al mínimo los niveles de excitación, lo acercan cada vez más al poder irresistible de thanatos, de esa muerte como quietud y paz perpetua en la que la angustia y la penosa tarea de vivir en un reino de las necesidades, fenece⁵⁹.

Consecuentemente, el principio del placer pasa a ser aliado de un estado destructivo en el cual la existencia reduce sus posibilidades, y esto no solo de modo simbólico sino también de manera concreta en hechos que la misma historia nos ha dejado ver; bajo el imperio único del placer, infinidad de pueblos han estado sometidos al horror de la guerra o al aniquilamiento casi absoluto, o de individuos que en la búsqueda ciega de gratificación de sus instintos, concluyen trágicamente su existencia. De este modo, el despliegue de las pasiones bajo el principio del placer, debe contenerse y reprimirse para abrir paso a la vida, una labor que muy bien sabe hacer la cultura al mando del principio de la realidad.

Este principio de la realidad como contrapartida del principio del placer, lucha por la preservación del hombre, retardando y modificando sus instintos, que dejados a su total disposición lo autodestruirían; es así, como su proximidad con el instinto de vida se hace evidente, al igual que la necesidad de reprimir las demandas que trae consigo la naturaleza instintiva del ser humano, para permitir así el desarrollo y avance de la civilización. De este modo, en el juego dual de conceptos y nociones freudianas, la lucha que se libra al interior del individuo a raíz de estos

⁵⁹ Cf. *Ibíd.* p.36.

principios que lo rigen, no es más que en última instancia la lucha perpetua entre eros y thanatos; una batalla de instintos en la cual el hombre trata de sobreponerse y resistir con entereza a la tendencia natural de declive y extinción de su corporeidad, de arrebatarse de manos de la muerte, toda perennidad.

La teoría sobre el origen y desarrollo del individuo reprimido (ontogénesis) es sin embargo, como lo indica Marcuse, complementada por Freud con la teoría que observa la represión del hombre a nivel del género humano, es decir, de la estructura misma de la civilización (filogénesis). En su proposición considera que muchos de los rasgos característicos de la estructura mental del individuo, se encuentran íntimamente ligados a aspectos de la psicología de grupo, y no solo en cuanto a lo socialmente próximo, como lo es el entorno cultural, sino de manera más universal al ser histórico en general. Las situaciones de *dominación*, *represión*, *productividad* que introyecta y reproduce por ejemplo el individuo en su psique, son en alguna medida vestigios de ese pasado remoto, modos de ser sobre los cuales el hombre establece las primeras formas sociales, llegando a ser luego reiterativas en el transcurso del tiempo, al pasar de generación en generación.

Al respecto, Marcuse destaca que para este análisis del origen represivo de la civilización y su relación con la estructura psíquica del individuo, Freud a modo de hipótesis, recurre particularmente a nociones como *horda*, *despotismo patriarcal*, *matriarcado*, *parricidio* y *sentido de culpa*, entre otras, concepciones que a pesar de tener todo el carácter especulativo, logran proyectar en “una secuencia de sucesos catastróficos, la dialéctica histórica de la dominación”⁶⁰, es decir, permiten mirar con otra óptica y sentido de causalidad, la situación de represión tan recurrente en la historia de la humanidad. De este modo, nuestro filósofo, recrea el escenario del mundo hipotético freudiano: nos habla de ese primer rasgo social primitivo llamado horda, que logra germinar a través del dominio que ejerce la figura patriarcal sobre los demás miembros que la conforman, incluyendo sus

⁶⁰ *Ibíd.* p.67.

propios hijos. Este dominio que se encuentra sustentado en el monopolio del placer por parte del padre, principalmente de lo sexual al granjearse el privilegio de poseer las mujeres de la horda, es inicialmente el motivo que suscita por primera vez en la historia, la condición de represión y desigualdad entre los hombres; hecho que genera también la puesta en juego de roles y la distribución del trabajo entre los individuos sometidos y excluidos del placer, a modo de canalizar sus instintos y emplear dicha energía en actividades necesarias que contribuyan al orden y estabilidad del grupo.

Con el padre déspota se forjan así, las condiciones esenciales para la organización y establecimiento de lo social, un orden que prevalece con su imposición y "liderazgo" único, pero que a su vez amenaza con ser destruido, al generar la inconformidad de aquellos que están sometidos a su poder. De este modo se deduce, que a este primer momento en la historia de la humanidad, le sigue consecuentemente la rebelión y muerte del padre opresor en manos del clan de hermanos, y posteriormente al mando de estos y sus generaciones, periodos consecutivos de sometimiento que reviven una y otra vez su autoridad inconmensurable, construyendo así todo el entramado social a través del tiempo.

Para Marcuse esto es significativo, en la medida que ayuda a comprender las razones por las cuales, las relaciones sociales de los seres humanos a través de toda la historia, han estado permeadas por la represión y lo heterónomo. El estado represivo que se da en la horda original como forma de mantener las prerrogativas del opresor, gana a la temporalidad en la medida que ejerce una gran influencia sobre la estructura mental del individuo sometido, proyectando en su inconsciente más que el temor a la autoridad rígida del padre, la necesidad de postergar la gratificación de los instintos en aras al bienestar y al trabajo productivo, una condición que a su vez es llevada y transmitida a sus congéneres; de este modo, la represión es reforzada al interior del mismo individuo, trascendiendo las fronteras de la existencia inmediata.

Siguiendo lo expuesto por Marcuse, subyace además a esta perpetua concatenación de hechos coercitivos en la historia, el sentido de culpa que persigue al clan de hermanos por su parricidio –heredado a las posteriores generaciones-, una situación que genera el restablecimiento una y otra vez del orden represivo patriarcal a través del tiempo, como forma de expiar el terrible pecado cometido, y que se justifica en la necesidad suprema de preservar el grupo social para el bien común. En este sentido, el principio de la realidad se va forjando a través de las diferentes formas sociales represivas, alimentadas por ese sentido de culpa, desplazando y controlando poco a poco los requerimientos del principio del placer. Es el padre tirano, como bien lo dice Marcuse, el que introduce la lógica del principio de la realidad, pero son sus posteriores herederos al poder, los que la desarrollan y ejecutan a cabalidad.

La figura patriarcal es así, contradictoriamente, venerada y divinizada a través de la historia, al constituirse en la fuerza posibilitadora de un mundo más seguro y estable para todos, vivificándose en las diversas imágenes institucionales y formas de poder dadas a través del desarrollo de la civilización como son las monarquías, el Estado, la Iglesia, entre otros. Una herencia arcaica determinante en el desarrollo y progreso social de los individuos pero que pone la cuota de sacrificio al establecer inexorablemente el dominio del hombre por el hombre.

Frente a este factor filogenético que determina el estado represivo de los seres humanos, Marcuse argumenta la existencia de otro agente externo innegable, ajeno a la propia configuración de la psique del individuo, y que también conduce necesariamente a la contención de la gratificación de los instintos, y es el de la escasez o necesidad. El problema de la escasez, que ha sido tema central de la economía y sociología, especialmente del pensamiento de Karl Marx cuando reflexiona acerca de las relaciones sociales y laborales del individuo dentro del sistema capitalista, es para Marcuse decisivo dentro del proceso de represión que se gestiona desde la horda original hasta el desarrollo pleno de la civilización. Visto desde el contexto histórico, principalmente de ese pasado remoto o antiguo, el reino de las necesidades ha sido la carga más difícil de sobrellevar para el ser

humano en cuanto exige aplazar muchos de los aspectos gratificantes del placer, por el trabajo forzado y necesario para la supervivencia

Detrás del principio de la realidad yace el hecho fundamental de la ananke o escasez (...), que significa que la lucha por la existencia se desarrolla en un mundo demasiado pobre para la satisfacción de las necesidades humanas sin una constante restricción, renuncia o retardo. En otras palabras que, para ser posible la satisfacción necesita siempre un *trabajo*, arreglos y tareas más o menos penosos encaminados a procurar los medios para satisfacer esas necesidades. Por la duración del trabajo, que ocupa prácticamente la existencia entera del individuo maduro, el placer es “suspendido” y el dolor prevalece. Y puesto que los impulsos instintivos básicos luchan por que prevalezca el placer y no haya dolor, el principio del placer es incompatible con la realidad, y los instintos tienen que sobrellevar una regimentación represiva”⁶¹

Este factor de la escasez refuerza así, dentro del principio de la realidad, la construcción de un mundo social restrictivo; la búsqueda y apropiación de los medios para la satisfacción de las necesidades básicas, se constituye también en el impulso que lleva a postergar los placeres, priorizando la labor y actividad física en asociación con el otro, una condición que por sí solo el individuo no logra alcanzar. En estas circunstancias, la represión parece ser algo útil y necesario dentro de una realidad de carencias y dificultades, en la cual el hombre debe luchar a diario por su subsistencia, por ganar la batalla a la implacable fuerza destructiva de thanatos inherente a su ser; los instintos naturales, regidos por el principio del placer, resultan así algo fútil e innecesario para esta tarea y finalidad de la existencia humana.

Pero al respecto está también la otra cara de la represión, una situación que va muchos más allá del hecho mismo de la escasez y que revierte en alguna medida el papel real que juega el principio de la realidad sobre los individuos. En nombre

⁶¹ *Ibíd.* p.46.

de ese reino de las necesidades que aqueja al ser humano, se han instaurado a lo largo de la historia, los grandes imperios de corrupción y opresión que ostentan el dominio del hombre por el hombre; Freud, según lo expuesto por Marcuse, lo recrea muy bien cuando nos habla de la horda original, como ese primer paso hacia la civilización, en la que el padre dominante solventa las carencias fundamentales de los oprimidos, en contrapartida al mantenimiento de sus privilegios e intereses particulares, y consecuentemente, en el clan de hermanos, cuando después del parricidio, asumen en alguna medida la misma actitud, al restablecer nuevamente la organización patriarcal. En los hechos concretos de la historia por ejemplo, las sociedades modernas, de manera soterrada disfrazan los requerimientos y beneficios personales bajo el estandarte altruista del bien común, estableciendo así, para el mantenimiento de dichas prerrogativas, formas sutiles de represión que operan indistintamente con otras formas más democráticas del medio social; en este sentido, la represión resulta ser la cuota de sacrificio de muchos para subsanar las necesidades y satisfacer los instintos de pocos.

En este sentido, la represión en relación con la escasez, no llega ser una actitud existencial propia del individuo para la perpetuación, sino una condición de dominio y sometimiento externo a través de la manipulación de los medios de subsistencia, por parte de los que ostentan el poder social, para beneficio propio. La condición de la escasez resulta ser de este modo, un problema no solo del medio natural sino del ámbito social generado por el mismo hombre, un condicionamiento que para Marcuse, desde el lenguaje psicoanalítico, se da desde el principio de actuación, es decir, de una forma histórica específica del principio de la realidad; es así como, la restricción básica que opera normalmente bajo el principio de la realidad, se constituye desde éste otro principio, en represión excedente que obedece a las irregulares relaciones de poder económico, social y político que se gestionan en un momento histórico dado y que crean por ende las diferencias y desigualdades entre los individuos.

Todo este panorama que nos muestra Marcuse sobre el ser humano y que logra dilucidar a través de la teoría psicoanalítica, se constituye en alguna medida en el

punto de quiebre de la concepción moderna del hombre como ser autónomo y libre. Partiendo primero que todo de lo que nos habla acerca de la psicología individual como psicología social, observamos que la estructura psíquica del hombre, marcada ineludiblemente por la herencia arcaica, conlleva a su disolución como individuo en lo universal, a ser producto de una razón y autoconciencia histórica que traza y direcciona su existencia; el hombre es así un sujeto heterónimo, supeditado a las circunstancias sociales que se construye y proyecta desde lo colectivo; su destino pasa a ser así el destino universal de la humanidad, que deja ver tras sus huellas el dominio y la represión.

En esta inmersión de lo social y su inherencia a lo represivo, se encuentra el punto álgido del cuestionamiento de un sujeto verdaderamente autónomo aún en tiempos modernos, en los que pareciera que la razón con todo su despliegue brindara al ser humano el camino seguro de la autoconciencia y apropiación de todo su ser. Vista desde sus dos perspectivas, la represión representa en primera instancia, a modo general, un condicionamiento que trunca o mutila, independiente de su valor o necesidad, parte del ser; la naturaleza humana que no es excepcional e inequívoca, se constituye, como lo muestran las diversas reflexiones antropológicas, bajo dos dimensiones que desde sus características particulares son trascendentales y de gran importancia. De este modo, podríamos decir que aún dentro de las condiciones de utilidad que representa por ejemplo para la vida humana, la restricción básica de esa parte connatural del hombre inclinada a sus pasiones e instintos, sin embargo el ser humano no puede llegar a ser plenamente en su esencia, al negarse parte de ésta.

La concepción moderna del hombre, inscrita dentro del pensamiento tradicional occidental, señala por el contrario la legitimidad del ser humano, a pesar del reconocimiento dual de su naturaleza, dentro de los límites establecidos por lo netamente racional. Para Kant como vocero e innovador de dicha concepción, las posibilidades de un ser autónomo, apropiado de su ser, solo se logran a través del dominio que ejerce la razón de sus pasiones; el verdadero obrar moral del hombre no puede estar condicionado a las inclinaciones que trae consigo el mundo

fenoménico, sino guiado por el deber mismo que lo proporciona su misma condición como ser racional.

En este orden de ideas y a modo de intertextualidad, la idea marcusiana del hombre desde la perspectiva psicoanalítica, logra emparentarse con el hombre kantiano, al poner de relieve la importancia del principio de la realidad sobre el principio del placer, particularmente en la transformación de los instintos naturales que impiden el desarrollo pleno del individuo. No obstante, dentro de las condiciones particulares que se gestan al interior del principio de la realidad, las posibilidades de un estado autónomo y libre se desvanecen casi por completo; la prevalencia de la represión excedente en las diferentes formas sociales que se dan a través de la historia, muestran el dominio del hombre por el hombre. La represión se establece, como ya se dijo, en medio de los condicionamientos particulares de una minoría, conduciendo de este modo al tratamiento del hombre como un medio y no como fin en sí mismo, la pérdida por ende, de toda dignidad humana.

A pesar de lo desalentador que puede llegar a ser la realidad del ser humano en estas circunstancias, Marcuse apuesta a un mundo diferente en el cual todas estas desavenencias solo son pasajeras dentro de un mundo histórico y social que en su devenir y desarrollo dialéctico, deja entrever estados de negación pero también aspectos de gran trascendencia para la superación misma de ellos. Su análisis de la condición humana desde el pensamiento freudiano, se constituye en la herramienta e instrumento crítico que le permite ahondar en aquellos rasgos lineales de un pensamiento y percepción de la realidad, que ha influenciado en la construcción de la civilización a través del tiempo y, que en cierto modo han sesgado la razón de ser de la propia humanidad. Las condiciones de enajenación y deshumanización propias del mundo moderno, como resultado de todo el proceso de racionalización de la realidad, abren de manera paradójica las puertas que conducen a la liberación del hombre; el estado de abundancia y confort que el mismo sistema ha generado a través de la instrumentalización de sus medios y del propio hombre, desmienten cada vez más el hecho mismo de la represión llevando

a mirar las posibilidades de una existencia plena en la que los antagonismos de su naturaleza se complementen perfectamente.

3. EL SUJETO UNIDIMENSIONAL: EL IDEAL DE HOMBRE KANTIANO, OBNUBILADO POR LA INFAUSTA SOCIEDAD TECNOCRÁTICA

“Para la mayoría, la libertad de elección seguirá siendo un fantasma escurridizo o un sueño vano, a menos que el miedo a la derrota quede mitigado por una póliza de seguro suscrita a nombre de la comunidad, una póliza de la que fiarse y en la que confiar en caso de desgracia. Mientras esta libertad sea un fantasma, el dolor de la desesperación estará coronado por la humillación de la mala fortuna; al fin y al cabo, la capacidad para afrontar los retos vitales, que cada día se pone a prueba, es el mismo taller en el que se moldea o forja la confianza en uno mismo.” Zygmunt Bauman

El subjetivismo e individualismo como punto de partida de la reflexión filosófica moderna, pero especialmente del idealismo, encuentra su culmen en el sujeto moral kantiano, un sujeto emancipado de todo condicionamiento y determinismo, capaz de auto legislarse, de crear y tomar las riendas de su propia vida, en otras palabras, de ser *libre* y *autónomo*; un camino allanado con antelación, como ya se expresó en el capítulo I, por pensadores de diversos ámbitos del conocimiento, que impregnados por el optimismo del mundo griego antiguo y bajo la mirada renovada del derecho natural, reconocen las posibilidades y capacidades racionales propias de todo individuo, para asumir su propia existencia en búsqueda de la perfección. Si bien los primeros pasos para una reflexión acerca de un individuo libre germina desde el iusnaturalismo de comienzos de la época con Suárez y Grocio, dicha reflexión se configura de manera más clara con las ideas pregonadas por John Locke -ideas que se extienden no solo al campo de lo ético sino que llegan a ser determinantes en la concepción política y económica de los siglos posteriores-, consolidándose luego de manera definitiva con el pensamiento ético kantiano. Esta caracterización plena del individualismo lograda por Kant, obedece ante todo a la percepción de lo moral desde lo autónomo más que de esa auto gobernabilidad apreciada por sus antecesores, una noción que marca considerablemente la diferencia con respecto a estos, ya que si bien en la

moral como autogobierno el sujeto decide todo lo referente a su obrar al comprender por sí mismo qué es lo correcto o incorrecto, sin embargo, continúa de manera heterónoma supeditado a unas leyes que emanan de agentes externos, lo que no sucede con la idea de un hombre autónomo el cual, como ser racional, no solo sabe lo que debe hacer sino que es también su propio legislador.

Todo este planteamiento y desarrollo conceptual antropológico y ético llevado a cabo por Kant y sus predecesores, llega a permear en el sujeto moderno muchos de los aspectos de su existencia, reflejándose por ejemplo, en las nuevas teorías económicas y políticas que bajo el nombre de liberalismo, resaltan como principio fundamental el derecho individual; es así como se hace referencia por un lado, a la libertad de un sujeto económico, un individuo que despliega sus potencialidades en un escenario de libre competencia y comercio en el cual la sujeción a las políticas económicas del Estado se hace más débil; una condición significativamente representada en el naciente sistema capitalista en cuyo desarrollo se detenta el poder de lo subjetivo a través del individuo capitalista que encuentra su razón de ser en la instauración de la propiedad privada, al igual que en la privatización de los medios de producción. Por otro lado, en lo referente a lo político, se reivindica la autonomía del individuo frente al poder autoritario, dando paso a formas y relaciones de poder supeditadas cada vez más a las libertades subjetivas y a unas condiciones sociales en las que se hace indiscutible el consenso como forma sine qua non del respeto a la igualdad y dignidad humana; un enfoque que se manifiesta abiertamente en los inicios modernos, con el advenimiento de los derechos inalienables del hombre y el establecimiento posterior del Estado de Derecho. Al respecto, Helena Béjar en su texto *El ámbito de lo íntimo* nos describe detalladamente esta relación entre liberalismo político e individualismo:

“La teoría liberal entiende el gobierno como un medio para los fines del individuo. En realidad, Estado y sociedad son meros artificios que poseen una existencia vicaria, derivada del consentimiento y de la participación,

respectivamente, de los ciudadanos... Para los liberales, el gobierno representativo es la forma política por antonomasia y descansa en tres principios. En primer lugar, el principio de análisis, íntimamente relacionado con las premisas del empirismo: así como el conocimiento puede descomponerse en las sensaciones más elementales, la sociedad puede ser concebida como una máquina integrada por la voluntad de los individuos. En segundo lugar, el principio de equilibrio, que sirve para evitar los abusos y se aplica tanto al poder como a la riqueza y a la opinión. En tercer lugar, el principio de la generación y circulación espontáneas: la buena sociedad será aquella en la que las capacidades humanas pueden desenvolverse libremente... Ahora bien, aunque de un artificio se trate, el gobierno tiene a su cargo una tarea crucial, la realización de la libertad. Esta deja de ser potencia, abstracta capacidad de crecimiento o autodesarrollo para transformarse en acto, en un sistema de derechos que permite a los individuos llevar a cabo ciertas acciones al tiempo que les impide hacer otras. *La libertad*, noción, mayúscula e inabarcable, se hace plural y se convierte en *las libertades civiles*".⁶²

De esta forma, el pensamiento liberal encuentra sus fundamentos en la exaltación del individuo como "receptáculo de la libertad", es decir, como ser cuya capacidad y naturaleza racional le lleva a obrar con un sentido de conciencia y autonomía frente a lo político y económico; un principio moral significativo e inspirador para esta nueva visión que se abre paso, en la medida que busca en la propia esencia del hombre y de sus particularidades, las posibilidades de establecer armónicamente la relación entre individuo-sociedad, cuestionando y haciendo a un lado todas aquellas formas sociales nocivas de dominio y sometimiento prevalecientes durante tanto tiempo en la historia de la humanidad.

Ya a nivel general, en el campo de las ciencias y de la vida espiritual moderna, la incidencia de la idea de lo subjetivo y de un individuo libre y autónomo, aunada a

⁶² BÉJAR, Helena. *El ámbito íntimo (privacidad, individualismo y modernidad)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1988, p.25.

la confianza depositada en la razón, se hace más que evidente. La orientación humanista, que desde el Renacimiento establece las pautas para una reflexión filosófica centrada en el hombre como agente gestor y transformador, encuentra su verdadero camino en dicha idea, en cuanto llega a concebirse en la realización de sí mismo, de cada ser en particular, el ideal moderno de humanidad: de desarrollo y progreso; en este sentido, dicho ideal, llega a materializarse en la medida que se reconoce lo subjetivo y se permite al hombre como individuo, desplegar todas sus potencialidades creativas y propias en pos de su perfeccionamiento dentro del medio vital en el que se desarrolla, es decir, de diseñar y mejorar con sentido y de modo autónomo, su propia existencia y entorno.

Específicamente desde el terreno de la ciencia, el carácter universalista y unívoco que llega a encarnar la razón en algún momento de la época con el modelo y sistema filosófico cartesiano y, que en cierto sentido mide con el mismo rasero las particularidades de las entidades tanto a nivel ontológico como epistemológico, se abre a una nueva perspectiva con el surgimiento de la ciencia del siglo XVIII, cuyo método analítico bajo el principio de individuación, posibilita el reconocimiento singular de los hechos y fenómenos, incluyendo el mismo hombre al ser parte de ellos, para una comprensión más significativa y concreta del mundo; una concepción de *razón* y *ciencia* bajo la “lógica de los hechos” que muy bien describe Cassirer:

“No se buscan el orden, la legalidad, la “razón” como una regla que se puede captar y expresar “antes” de los fenómenos, como su *a priori*; más bien se muestra en ellos como la forma de su vinculación íntima y de su conexión inmanente. Ya no se procura anticipar esta “razón” con la forma de un sistema cerrado, sino que se le hace desplegar poco a poco del conocimiento progresivo de los hechos y manifestarse de modo cada vez más claro y completo. La nueva lógica que se busca, y con respecto a la cual se está convencido que se encontrará siempre en el camino del saber,

no es la lógica de los escolásticos ni del concepto matemático puro, sino mejor la “lógica de los hechos”. El espíritu tiene que abandonarse a la plenitud de los fenómenos y regularse incesantemente por ellos,... De este modo se alcanza la auténtica correlación de “sujeto” y “objeto”, de “verdad” y “realidad” y se establece entre ellos la forma de “adecuación”, de correspondencia, que es condición de todo conocimiento científico”⁶³

Pero además para el mismo siglo, los aportes de Kant al problema del conocimiento dados a través de su filosofía crítica, un criticismo que como bien se sabe parte de la razón formal y se extiende a lo ético como razón práctica, son decisivos para el posicionamiento del subjetivismo y la más clara y contundente concepción humanista de la época; el viro epistemológico de su teoría que coloca al sujeto cognoscente en primacía al objeto, al establecer en las estructuras y formas a priori del pensamiento todo el proceso del conocimiento, se constituye no solo en la apreciación subjetiva de la realidad, sino también en el punto de partida de la dignificación y enaltecimiento del hombre a un estatus más elevado dentro del reino de la naturaleza, al ser sujeto racional y moral –cuyo referente lo constituye el sujeto trascendental - capaz de obrar, a diferencia de las demás especies, de manera libre y consciente.⁶⁴

De esta manera para el espíritu moderno, la condición manifiesta de la individuación y subjetivismo en el campo epistemológico, se muestra indiscutiblemente en el desarrollo y auge que tienen en la época los diversos saberes desde el modelo de las ciencias naturales, es decir, desde el ámbito científico forjado en la experiencia y observación de lo fáctico y cuyo motor central lo va constituyendo poco a poco el complejo universo tecnológico, un escenario en el que se solidifican, desde el punto de vista ontológico, los modos factibles de percibir la realidad desde su diversidad de formas, desde una multiplicidad de

⁶³ CASSIRER, Ernest. *Filosofía de la Ilustración*. México, D.F., 1994, p.23.

⁶⁴ En el cap.1, parágrafo IIII, se hace alusión más detallada de este aspecto kantiano.

fenómenos que enriquecen la esencia misma de su ser, y se cristaliza además, la soberanía y las potencialidades humanas al reconocer en todo hombre a un ser cognitivo y creador, que puede acceder desde su estructura mental, a la naturaleza del mundo que lo rodea y por ende dominarlo y ponerlo a su servicio para su progreso; una actitud que supera en alto grado el complejo medievalista del ser humano como creatura dependiente e indefensa, agobiada permanentemente por el pecado, la ignorancia y la imperfección.

En cuanto a lo cultural, la proyección individual y autónoma del hombre se ve reflejada en un primer momento en el Renacimiento, con el despliegue de expresiones artísticas más auténticas y originales, que dejan aflorar de manera espontánea, experiencias, emociones y sentimientos; una aspiración y aire renovado, que pretende dignificar y respetar la subjetividad del artista, al permitirle que pueda plasmar con mayor libertad su percepción de la realidad, sin límites para su creatividad. Ya en un segundo momento, lo individual y subjetivo toma forma más definida y precisa con la Ilustración, al ser un movimiento que busca fundamentalmente explotar las capacidades con las que la naturaleza ha dotado al ser humano, para que éste pueda disponer de sí mismo, logrando ser tutor de su propia existencia, iluminado por la luz de la razón; lo que Kant llamaría como la salida del hombre de la minoría de edad, es decir, de escapar de ese estado de incapacidad en la que ha pervivido por tanto tiempo, al estar sujeto al direccionamiento de otros. Por ello, uno de los temas recurrentes del movimiento ilustrado lo constituye principalmente la educación, como herramienta fundamental que posibilita el acceso y difusión del conocimiento y lo cultural, centrandose su objetivo primordialmente en la necesidad de que cada individuo pueda valerse de sus propios conocimientos, de su propia razón; en este sentido, la educación deja de ser un privilegio para convertirse en un derecho, al que todo individuo puede y necesita acceder para asumir y apropiarse con responsabilidad de su vida tanto a nivel individual como social. Así, la educación se establece en el mejor medio para destruir todo prejuicio, intolerancia y desigualdad entre los hombres y, el primer paso hacia a una cultura popular, más que de clases.

Sin embargo, todo este horizonte positivo y esperanzador que el mundo moderno deja vislumbrar con la posibilidad de un hombre autónomo en los diversos aspectos de su vida, comienza poco a poco a desdibujarse, al hacerse un análisis detallado de las circunstancias y vicisitudes que van permeando los diferentes escenarios en los que se gesta progresivamente la historia de la humanidad; incidencias que bien precisa Marcuse cuando contempla una sociedad moderna cada vez más desbordada por las pericias de una creciente techné y que posterga aquellos requerimientos existenciales necesarios para una vida digna de vivirse. De hecho, como se observó en el capítulo anterior, Marcuse, desde un análisis psicoanalítico, señala que las condiciones sociales como factor determinante en la formación de la estructura individual de todo sujeto, resultan en alguna medida el mayor obstáculo en la formación de un individuo libre y autónomo, aspecto éste que llega a ser importantísimo para la conducción de la humanidad hacia un desarrollo y progreso óptimo.

La sociedad moderna para Marcuse, que bajo la tutela de la razón conduce a un modelo de desarrollo tecnológico, científico e industrial sin precedentes, muestra a pesar de las apariencias, una infinidad de falencias que repercuten directamente sobre las cabezas de cada uno de los miembros que la conforman; esa sociedad opulenta, como algunos la denominan y que consideran caracterizada plenamente en la organización social norteamericana, presenta como estructura política y económica estratégicamente diseñada, un abanico de posibilidades excepcionales, en cuanto moviliza un mercado e industria del alta gama en “pos” del mayor bienestar y creciente nivel de vida para todos aquellos que están cobijados bajo su manto, pero que en última instancia pone en jaque la estabilidad, principalmente emocional, de cada uno de ellos.

Desde su expansivo desarrollo económico y social, concebido bajo los principios capitalistas y liberales, el mundo moderno direcciona todos los ámbitos que atañen al hombre, organizando la vida de sus miembros en concordancia con los

parámetros de un sistema cada vez más exigente, que requiere de manera creciente la cuota de sacrificio de éstos para su sostenibilidad; una situación que no deja de denunciar Marcuse como peligrosa para la realización plena del individuo como ser libre y autónomo, pero que no se hace manifiestamente clara ya que la evolución y bienestar económico que imprime el capitalismo a la gran mayoría de sociedades modernas, se constituye en el primer factor de favorabilidad y aceptación del mismo sistema: un orden económico eficaz y competente que cubre en gran medida las necesidades de los individuos. De esta manera para Marcuse, dentro de las características y supuestas bondades de este tipo de sociedades, que las hacen poco susceptibles a antagonismos, se encuentran principalmente una gran capacidad industrial y técnica para la producción de bienes y servicios por doquier y, como consecuencia de ésta, un aumento del nivel de vida a un mayor número de sujetos al proporcionarse de manera abundante todos los “recursos necesarios”. Así, en la evolución de ese ser creador y productivo de lo humano, se levanta la flamante sociedad moderna, cuyo corazón tecnológico late incesantemente, vivificando y alimentando la esperanza y fortuna de una *existencia mejor*, un ideal que siempre ha estado presente en la conciencia del hombre, por el que ha luchado sin cesar y que en alguna medida se encuentra realizado en este universo contemporáneo.

La subsistencia, problema trascendental de la vida humana, cuyo obstáculo mayor lo representa la escasez, ha sido por excelencia la situación a resolver de todas las sociedades durante la historia, perfilándose así en cada época, las formas y medios más eficaces para la obtención y distribución de los recursos. En el periodo moderno en particular, los diversos factores que se conjugan a nivel social, cultural y del pensamiento, espoleados como ya se sabe por la curiosidad y fe en las capacidades humanas, contribuyen a desarrollar y consolidar los medios tecnológicos necesarios para alcanzar ese estado ideal de producción, un hecho que se inicia con la revolución industrial y que evoluciona progresivamente, deparando en todo ese aparato tecnológico e industrial sin precedentes que hoy conocemos. Para Marcuse esta organización social y económica actual, que por

obvias razones denomina sociedad industrial y tecnológica, aunque logra con el aumento de su base material un creciente nivel de vida económico que abarca y beneficia a mayores estratos de la población, sin embargo conlleva a unas circunstancias de desfavorabilidad para otras instancias del ser, en cuanto ejerce un control sistematizado de toda la existencia humana, una situación que describe acertadamente en uno de los apartes del texto *La sociedad industrial contemporánea*:

“Más allá del nivel animal y de la satisfacción de aquellas necesidades vitales que son comunes a todos y que deben satisfacerse en cualquier sociedad, las necesidades humanas se desarrollan, planean y moldean sistemáticamente. Las necesidades así controladas y dirigidas se satisfacen, y de este modo la satisfacción y la libertad establecida militan en contra del cambio social porque ahora la gente es libre de satisfacer mayor número de necesidades en mayor proporción que antes, no sólo en el nivel biológico sino en el cultural, disfruta de la satisfacción de las mismas, lo cual se puede hacer porque la forma represiva en la que se desarrolla es introyectada por los individuos de tal modo que ellos quieren y desean “espontáneamente” lo que se pretende que quieran y deseen, todo en beneficio del sistema”⁶⁵

Como parte de esa ideología y mentalidad de un universo y racionalidad científico-tecnológica, en la cual todo debe ser milimétricamente coordinado, con un margen de error mínimo para una mayor operabilidad y funcionalidad del sistema, la sociedad industrial, según nuestro filósofo, se caracteriza por la automatización progresiva de las condiciones materiales e intelectuales, regulando la producción, distribución y consumo en todos los ámbitos; de este modo resulta ser un aparato totalitario que extiende sus brazos tanto a la esfera de lo público como de lo privado, conduciendo así a un dominio total del individuo no solo en el aspecto económico y político sino también cultural:

⁶⁵ MARCUSE, Herbert y otros. *La sociedad industrial contemporánea*. México: Editorial Siglo XXI, 1971, p.54.

“... el aparato impone sus exigencias económicas y políticas para expansión y defensa sobre el tiempo de trabajo y el tiempo libre, sobre la cultura intelectual y la cultural material. En virtud de la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque “totalitaria” no solo es una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, sino también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un “pluralismo” de partidos, periódicos, “poderes compensatorios”, etc... El gobierno de las ciudades industriales avanzadas y en crecimiento sólo puede mantenerse y asegurarse cuando logra movilizar, organizar y explotar la productividad técnica, científica y mecánica de que dispone la sociedad industrial. Y esa productividad moviliza a la sociedad entera, por encima y más allá de cualquier interés individual y de grupo.”⁶⁶

Detrás de todo ese despliegue y derroche de tecnología se encuentran razones económicas de peso que movilizan las diferentes fuerzas de poder que conllevan a la sujeción de los individuos al sistema. En la caracterización de este modelo de sociedad se esgrimen así, a pesar de los aparentes beneficios, varios aspectos inquietantes que tiene como punto de partida la necesidad de un control social en aras a la prevalencia de intereses particulares, alimentados estos por un sistema capitalista que establece su naturaleza en el usufructo de la propiedad privada y del mismo ser humano; en el mundo moderno, el individuo capitalista, que busca la mayor rentabilidad y beneficio personal con la apropiación de los medios de producción, conduce a la mayoría de los sujetos, a pesar de la abundancia de

⁶⁶ MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México, D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, S.A., 1987, p. 24-25.

recursos generada por la tecnología, a una desafiante y compleja adquisición y disfrute pleno de dichos recursos, llevando muchas veces a que se sacrifiquen para ello, otras instancias vitales de su existencia. Es así, como la razón de ser del capitalista se encuentra dada en la acumulación de riqueza propiciada por su producción y comercialización incesante de bienes y servicios, y no en ese objetivo social primordial que es poner a disposición todos los recursos para el bienestar común. De ahí, según esto, para que el sistema capitalista siga sobreviviendo, todo aquel que detenta el poder económico debe mantener palpitando su corazón tecnológico, como único garante de producción a gran escala y por ende de la obtención de mayor provecho y utilidad de modo permanente.

Pero antes de entender el meollo del asunto, de analizar estas fuerzas de dominio y poder económico que se esconden detrás de toda la organización social moderna, y qué influyen indefectiblemente en el obrar de los sujetos, es necesario contemplar primero que todo lo que la evolución tecnológica, como base sobre la que descansa el sistema económico, ha incidido en lo social, permeando y viciando en cierto sentido la esencia misma de lo humano. La razón tecnológica que en los estadios avanzados de la modernidad se constituye como “dominio”, es decir como poder “inconmensurable” sobre la naturaleza, parece querer desentrañar y dominar también los destinos del hombre; por eso no es gratuito que Marcuse haga referencia a la sociedad tecnológica e industrial como una sociedad automatizada que organiza sistemáticamente la vida de los hombres en todas sus dimensiones. Es este, precisamente, uno de los puntos claves con los cuales Marcuse comienza a desenmascarar la realidad moderna, mostrando a un hombre totalmente enajenado, atrapado en los engranajes de un sistema tecnológico cada vez más esclavizante y manipulador.

Es claro que la historia de la humanidad, a pesar del gran paso evolutivo con respecto a otras especies, se ha ido forjando dolorosamente en medio del dominio del hombre por el hombre; las relaciones de dependencia y autoridad han existido

siempre y más que desaparecer, como se ha creído en tiempos modernos, al tener la firme convicción kantiana de un hombre autónomo, han permanecido, mutando con el pasar del tiempo de acuerdo a las condiciones y contextos sociales.

Esta lógica de la dominación, es para Marcuse, una constante histórica que liga esos dos lapsos en el trasegar y conciencia del hombre como son: la “Razón pre-tecnológica” y la “Razón tecnológica”. Ambos momentos desde lo socialmente establecido, mantienen una racionalidad y estructura jerárquica que descansa sobre la base de la hegemonía y dominación, una base que no obstante, se torna con otro cariz diferente, al incursionar y desarrollarse la tecnología a partir de una sociedad moderna más abierta a las posibilidades que ofrece lo científico para develar los misterios de la naturaleza, entre ella la del mismo hombre. En este sentido, el dominio establecido en el mundo pre-tecnológico reflejado en las relaciones de “dependencia personal” entre esclavo y *amo*, *siervo* y *señor feudal* se transforma en la era tecnológica, en una dependencia del hombre al “orden objetivo de las cosas”.⁶⁷

De acuerdo a lo planteado por Marcuse, para la sociedad tecnológica, las fuerzas que enajenan y subyugan al hombre parecen estar determinadas, a diferencia del pasado, no por el dominio directo de un sujeto sobre otro, sino por el mismo sistema; el hombre es esclavizado por el aparato técnico-productivo no solo como obrero y servidor sino también como consumidor, absorbiendo todas sus capacidades y energías en pos de un estado de cosas, que se le muestran como la mayor y única opción para alcanzar una vida mejor y próspera, una ideología que condiciona las necesidades, creando así el deseo compulsivo por conquistar y adquirir todo ese falso mundo material; el hombre se vuelve así dependiente de todas aquellos objetos y cosas que el mismo sistema produce y que en última instancia solo facilitan su perpetuación y el lucro de quienes lo administran. Es la

⁶⁷ *Ibíd.* p.161.

sociedad en la cual el rostro del opresor se hace invisible, pero no por ello menos efectivo su poder; un ocultamiento y actitud sigilosa del que ostenta el poder, creando la ilusión de un estado de total libertad en el que todos creen poder elegir a conciencia y disfrutar plenamente su vida:

“De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo de los objetos en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace dudosa hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido. Las formas predominantes de control social son tecnológicas en un nuevo sentido. Es claro que la estructura técnica y la eficacia del aparato productivo y destructivo han sido instrumentos decisivos para sujetar la población a la división del trabajo establecida a lo largo de la época moderna”

Y más adelante

“La sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de cosas y relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre; en otras palabras, la lucha por la existencia y la explotación del hombre y la naturaleza llegan a ser incluso más científicas y racionales... La gestión científica y la división científica del trabajo aumentan ampliamente la productividad de la empresa económica, política y cultural. El resultado es un más alto nivel de vida. Al mismo tiempo, y sobre las mismas bases, esta empresa racional produce un modelo de mentalidad y conducta que justifica y absuelve incluso los aspectos más destructivos y

opresivos de la empresa. La racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control social.”⁶⁸

De esta forma, la racionalidad que opera en esa sociedad tecnológica de la que habla nuestro filósofo, es ni más ni menos que la de una *razón instrumental* que cosifica todo lo existente, es decir, una lógica por la cual todo es visto, incluso el mismo hombre, como instrumento y medio para un fin determinado, en este caso el funcionamiento de todo el aparato tecnológico e industrial.

La automatización, último eslabón al que llega todo este proceso de instrumentalización, conlleva a la creación y apropiación de artefactos altamente sofisticados que facilitan cada vez más el desempeño óptimo que se requiere para producir en la organización económica imperante, una condición que mecaniza a pasos agigantados el trabajo, relegando al hombre no solo como ser productivo sino también creativo, al ser reemplazado por la máquina. Una pérdida de ese sentido griego de *téchne* que en su estrecha relación con el *ars*, se designa como la habilidad de los hombres para hacer algo, desarrollando en ella todas sus potencialidades con un alto grado de fruición; una definición que a nivel general, se puede contemplar también como disposición y destreza humana para transformar la realidad natural en realidad artificial, y que influye en esa concepción moderna de tecnología, en la cual la técnica en comunión con la ciencia, se percibe como un modo sistemático y organizado de todas esas habilidades del hombre en función del conocimiento y dominio de la naturaleza, a modo de beneficiarse de ella.

Sin embargo, la apreciación de la *téchne* como elemento transformador de la naturaleza, no reviste el mismo sentir en unas condiciones pre-modernas que a las de un contexto totalmente contemporáneo; el arte y las técnicas del individuo antiguo, a diferencia del sujeto moderno, están impregnadas de esa cándida

⁶⁸ *Ibíd.* p.31 y 163.

mirada que ve el mundo como un aliado que se abre a él, ofreciendo y permitiéndole tomar todo aquello que requiere siempre y cuando no trasgreda los límites, un despliegue así de la creatividad humana en total armonía con la naturaleza, de un respeto por ésta. Para el hombre moderno, por el contrario, en su estatus de amo y señor, la relación con la naturaleza resulta ser de dominio; su “suprema condición de ser racional” le permite tácitamente, desde los medios técnicos, tomar por derecho todo aquello que necesita, trasgrediendo el entorno sin misericordia; de esta manera no existe innovación sino alteración y destrucción de lo naturalmente existente.

Ahora bien, no solo se puede entender la automatización del mundo moderno desde la parte operativa y material del sistema como tal, sino también desde otros aspectos, en los cuales la ciencia y tecnología amplían su radio de acción involucrando directamente la naturaleza misma del hombre, principalmente lo referente a su dimensión individual. Los mismos medios e instrumentos con los cuales se mide, accede y explota el medio natural, son llevados al campo de lo humano para obtener una mayor comprensión del hombre y por tanto un mayor control de sus acciones; es la voz de los expertos y técnicos que desde su conocimiento, dictaminan qué es y debe ser la vida de cada individuo dentro del espacio social en que se mueve, determinando, desde una ideología de la prevención y del buen vivir, qué debe por ejemplo comerse, cuánto tiempo dormir, cómo vestirse, e incluso, administrando el tiempo de ocio y las relaciones interpersonales; son ellos los fabricantes de sueños e ideales que erigen un mundo perfecto libre de perjuicios. En estas circunstancias el hombre actúa de manera autómatas siguiendo los parámetros de un sistema que cree ofrecer una vida con calidad, perdiendo toda su capacidad para elegir lo mejor para su existencia, ya que el mismo medio controla y supedita sus deseos y decisiones. Una realidad que puntualiza perfectamente Marcuse cuando nos dice:

“Hoy en día este espacio privado ha sido invadido y cercenado por la realidad tecnológica. La producción y distribución en masa reclaman al

individuo *en su totalidad*, y ya hace mucho que la psicología industrial ha dejado de reducirse a la fábrica. Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no la adaptación, sino la *mímesis*, una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo... El aparato productivo y los bienes y servicios que produce “venden” o imponen el sistema social como un todo. Los medios de transporte y comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, el irresistible rendimiento de la industria de las diversiones y de la información llevan consigo hábitos y actitudes prescritas, ciertas reacciones emocionales e intelectuales que vinculan más o menos agradablemente a consumidor y productor y, a través de éste, a la totalidad. Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad, Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en un modo de vida... De esta manera surge el modelo de *pensamiento y conducta unidimensional* en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son o rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema y de su extensión cuantitativa los redefine.”⁶⁹

Una sociedad totalmente enajenante y avasalladora cuyas fuerzas productivas enraizadas en lo tecnológico, inundan el espacio vital de los individuos con objetos y artilugios, muchas veces innecesarios, que se constituyen ilusamente en la panacea de todos los sufrimientos de la humanidad. En torno a estos artificios gira el hombre moderno ya que son ellos, como extensión del cuerpo y la mente, los que alivianan y realizan muchas de las tareas, que en otras circunstancias y en su ausencia, serían tediosas y fatigantes. Hoy muchos de los dispositivos y aparatos tecnológicos, si bien facilitan el desarrollo de actividades complejas en el

⁶⁹ *Ibíd.* p.32 y 33.

menor tiempo posible, sobre todo en el campo productivo y científico, también es cierto que la mayoría de ellos resultan superfluos y poco necesarios para la vida cotidiana, ya que a pesar de ofrecer un mayor confort, son objetos de lujo sin los cuales la vida del hombre transcurriría normalmente. Se vive así, en un mundo cada vez más artificial en el que la tecnología con sus diversos mecanismos electrónicos, llega a invadir hasta los rincones más íntimos de los individuos, transmutando parte de su esencia: videojuegos con los cuales, el *juego* pierde inevitablemente su sentido de socialización y real esparcimiento, al encontrarse sencillamente en el resguardo solitario de la habitación, al simple contacto táctil con la máquina y lejos de los riesgos que representa la calle, una condición que resulta, para una sociedad que vive al filo del peligro, más cómoda y “segura”, pero que imbuje al individuo en un mundo virtual, totalmente irreal, forjándolo en la soledad y egoísmo; de igual manera la tecnologización de los medios de comunicación, que ha permitido el intercambio de información, traspasando inimaginablemente las fronteras, establece sin embargo falsas relaciones entre los individuos, al prescindir como es lógico de ese contacto físico tan necesario para el reconocimiento y afirmación en el otro, como también de la pérdida de intimidad e identidad propia en el uso de los diversos espacios virtuales, al transformar dichos espacios lo privado en uso público, y así, una serie de situaciones en las cuales la inteligencia artificial domina, llegando muchas veces hasta ser reemplazado el mismo pensamiento del hombre por máquinas; un mundo paralelo y utópico que adormece de este modo, la creatividad humana y todo su ser.

Toda esta configuración del universo tecnológico moderno como instrumento de dominio y manipulación, deja entrever claramente bajo qué circunstancias opera y funciona y qué hilos mueven toda su compleja organización: el poder capitalista que rige el mundo actual. Si miramos desde una perspectiva ética, nos damos cuenta que la tecnología en sí misma no es nociva, lo es el modo en el que los individuos disponen de ella en unos contextos determinados y de acuerdo a unos objetivos en particular ; “la técnica por sí misma puede propiciar el autoritarismo así como la libertad, la escasez así como la abundancia, la extensión al igual que

la abolición del trabajo arduo”⁷⁰, puede servir tanto a un sistema socialista como a un sistema capitalista o democrático, ella se mimetiza poniéndose al servicio de cualquier postor.

De esta manera en el orbe capitalista, la razón tecnológica se establece, como bien lo dice Marcuse, en esa razón de dominio en la que la dependencia del hombre al “orden objetivo de las cosas”, no es más que el sometimiento a unas leyes económicas y del mercado, leyes que son la cortina tras la que se oculta la figura del opresor, del sujeto capitalista; una condición evidente para éste, cuando se observan los aspectos más relevantes que movilizan todo el engranaje de la estructura social moderna, a saber, la *organización tecnocrática* y el *consumismo*.

Aparentemente es el sistema social en general quien somete, un opresor sin rostro, difícil de reconocer y por ende casi imposible de combatir, ya que detrás del juego burocrático que establece, son todos y a la vez ninguno el que ordena y direcciona, asistido igualmente por un orden racionalizado más sofisticado y planificado que instaura formas de dominio más sutiles y poco evidentes. Sin embargo, aún en lo impersonal de estas fuerzas de dominio, prevalece la figura del sujeto capitalista, cuya investidura tecnocrática realza su estatus de dominio dentro de la sociedad. Es el tecnócrata como especialista en asuntos económicos y técnicos, quien cree tener la potestad para conducir los destinos de la sociedad no solo en campo que le compete sino a nivel general, avalado sin duda alguna por la creencia sesgada que el mismo sistema difunde, de considerar todo problema que aqueja al hombre como problema económico y, por tanto, subsanado por el mismo aparato técnico y productivo; así, la última palabra en los asuntos sociales y hasta políticos, por encima del común de la gente, la tiene el experto, el hombre de ciencia y tecnología, el economista y hombre de negocios, que desde su campo de especialidad y con una aguda mirada baconiana

⁷⁰ MARCUSE, Herbert. *Guerra, tecnología y fascismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001, p.54.

convierte la sociedad en su conjunto, en un gran laboratorio y complejo industrial; en una sociedad totalmente tecnocrática. Una percepción que comparte perfectamente Theodore Roszak con Marcuse cuando nos dice:

“En la tecnocracia, el hombre no técnico no puede acercarse siquiera a cuestiones aparentemente pequeñas, sencillas o en principio claras. Por el contrario, la envergadura y complejidad de todas las actividades humanas –políticas, económicas, culturales- trascienden la competencia del ciudadano amateur y exigen inexorablemente la atención de expertos especialmente capacitados. Más aún, alrededor de este núcleo central de expertos que se encargan de los problemas públicos vistos a gran escala, se extiende un círculo de expertos auxiliares que, aprovechando el prestigio social general que disfruta la tecnocracia por sus conocimientos técnicos, asume una influencia autoritaria sobre los aspectos más íntimos y aparentemente personales de la vida humana: comportamiento sexual, educación de los niños, salud mental, esparcimiento, etc. En la tecnocracia, todo aspira a ser puramente técnico, todo está sujeto a un tratamiento profesional. Por esto la tecnocracia es el régimen de los expertos, o de aquellos que están en condiciones de poder emplear expertos.”⁷¹

En este orden de ideas, las fuerzas de poder económico imperantes, que conjugan ciencia y tecnología bajo un mismo objetivo: el dominio, ponen en marcha, según Marcuse, uno de los fenómenos más significativos del mundo contemporáneo: el consumismo; la adquisición de los recursos como hecho fundamental en la subsistencia del hombre a través del tiempo, es llevada al punto extremo del sinsentido y extravagancia en las sociedades modernas, por un sistema económico que encuentra su razón de ser en la producción sin límites; de la mano de la tecnología y la ciencia, el aparato productivo crea un mundo de “abundancia” que, como ya se expresó anteriormente, proporciona a los individuos un supuesto

⁷¹ ROSZAK, Theodore. *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Editorial Kairós, S.A., 1970, p.20.

estado de confort y bienestar, suscitando como es normal, un grado de aceptación y dependencia al sistema, a pesar de sus múltiples fallas. Una sociedad opulenta que para nuestro filósofo empero, esconde tras su amplia base material y su estado de bienestar, la huella indeleble de la explotación, bajo un dominio racional que despoja poco a poco al individuo de su condición de libertad y autonomía.

La lógica de producción que lleva a cabo el sistema para sus sostenibilidad y que en auxilio de la tecnología procede de manera metódica, coordinada y eficiente, encuentra su motor e impulso en el reino de las necesidades; es en éste, en su manipulación, que el sujeto tecnócrata y capitalista puede alcanzar con plenitud los objetivos proyectados: la movilización perenne de bienes y servicios, ya que mientras más se produzcan éstos, más rico, estable y poderoso es el sistema, y aquellos que lo administran. De esta manera se hace preciso, que todo individuo se sienta en la necesidad constante de consumir, aún productos y artículos que realmente no se requieren. El sistema en este sentido, manipula los deseos del hombre, desarrollando y moldeando las necesidades acorde a sus intereses, avalado desde los diversos campos de las ciencias humanas en la que los expertos y profesionales como psicólogos, sociólogos y antropólogos, entre otros, analizan el comportamiento humano desde diferentes instancias, determinando qué es lo que desea y requiere el hombre para una existencia plena, siendo así las estadísticas, como instrumento primordial de su análisis, las que hablan por sí solas, las que establecen los parámetros de consumo; igualmente, los mismos medios de comunicación, como un apéndice más del sistema, en su despliegue publicitario, son los encargados de divulgar y suscitar nuevas necesidades en los espectadores llevándolos a consumir compulsivamente, a tener gastos superfluos: el carro último modelo, los tenis y la ropa de marca, el viaje o crucero por el caribe, en fin, productos y bienes que pasan a ser parte esencial de la vida cotidiana, que se introyectan en cada individuo como necesarios, alimentando además con ellos, el sueño y deseo de alcanzar un estatus dentro de la sociedad. De este modo, ya no es el reino de las necesidades vitales el que entra en juego, sino de una

infinidad de necesidades falsas que esclavizan y sobre estimulan los sentidos, que alteran todo principio del placer en el hombre, conduciéndolo a una lenta agonía hacia el *thanatos*, hacia la destrucción; son estas necesidades creadas, las que para Marcuse, eliminan todo poder de decisión y potestad sobre lo que realmente se desea ya que "... tienen un contenido y una función sociales determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control; el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades es heterónimo... [son] productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión"⁷².

Cabe señalar al respecto que la represión que opera bajo el principio de la realidad, en este caso desde el contexto de una sociedad tecnocrática –principio de actuación-, no se ejerce directamente sobre el principio del placer, al contrario la sociedad tecnocrática como un mundo de opulencia conduce en gran medida a la satisfacción plena de esos deseos y fantasías que el hombre, desde su naturaleza instintiva, sueña alcanzar; en cierta medida ésta trasgrede con su nuevo reino de necesidades falsas muchos de los tabús morales arraigados culturalmente por tanto tiempo, principalmente aquellos que tocan con el ámbito de la sexualidad; el sistema juega precisamente con esta ilusión consiguiendo mayores adeptos y manipulando a su antojo; se explora el inconsciente de los individuos llegando así a una explotación más sistemática y racional de los recursos mentales y naturales del hombre; el sometimiento y enajenación están dados de este modo en la manipulación de los instintos, un modo engañoso de influenciar en la capacidad de decidir por sí mismo, ya que el sistema es el que decide por él, es el cuerpo técnico y científico, como "conocedores ampliamente de los asuntos humanos", los que se constituyen en la autoridad máxima para asumir y dictaminar que es lo correcto o incorrecto, que se puede hacer o no. Un retroceso total de esa condición racional, dignificada y autónoma que posee el hombre kantiano, ya que el individuo moderno bajo el imperio de lo tecnocrático se mueve ciegamente por lo pasional de sus instintos, por un mundo de deseos

⁷² MARCUSE, El hombre unidimensional, op., p.27

prefabricados por la misma sociedad que lo alberga y que perpetúa de manera siniestra la lucha por la existencia de lo nimio.

Para precisar lo planteado por Marcuse al respecto, se puede decir que esta amenaza del estado autónomo del hombre, en cuanto a la manipulación de su vida instintiva, se concretiza particularmente en toda esa parafernalia de la industria cultural que se erige al interior de la sociedad tecnocrática. La misma tendencia productiva desbordante que exige el sistema para su prevalecimiento, conlleva a extender la producción no solo a los bienes de vital importancia, sino también a productos y servicios culturales y de lujo, que a pesar de no ser necesarios, traen consigo una gran carga emocional y de deleite que sustrae al individuo aparentemente de toda penuria, por lo cual se hacen enormemente llamativos y de un gran movilidad dentro del mercado y consumo. Es así como el sistema planea y estructura la vida de los hombres no solo desde sus necesidades básicas, de su tiempo productivo y de trabajo sino también desde el ocio, administrando su tiempo libre y sus gustos al poner a su servicio toda una gama de programas y artículos de esparcimiento y extrema diversión, porque es la voz de los especialistas quien habla al respecto.

Por lo demás, la pérdida de autonomía en el hombre moderno se hace cada vez más ostensible bajo los condicionamientos de unos principios y valores sociales de un sistema, que observa al individuo no como persona merecedora de todo respeto y dignidad, sino como medio para unos fines ajenos a su propia voluntad. Su cosificación se hace cada vez determinante en cuanto al papel que desempeña dentro de la sociedad: de mercancía, una acuñación marxista precisa, para un individuo absorbido por los requerimientos de un aparato productivo y técnico que lo instrumentaliza y que lo aleja cada vez más de su producto de trabajo y su condición de ser creativo, enfocándolo bajo un pensamiento estandarizado y unificado, el pensamiento unidimensional del sistema; así el hombre producto de esta sociedad se convierte en el sujeto unidimensional, despojado de toda capacidad decisoria y opositora, y por ende de su investidura y condición política.

4. CONCLUSIONES: LA VIDA COMO OBRA DE ARTE: UN ESTADO DE PLENA AUTONOMÍA

“El salvaje desprecia el arte y reconoce a la naturaleza como su dominadora absoluta. El bárbaro escarnece y deshonra a la naturaleza; pero, más despreciable aún que el salvaje, acaba a menudo esclavo de su esclava. El hombre cultivado hace de la naturaleza una amiga, enalteciendo su libertad y poniendo un freno a sus caprichos” Friedrich Schiller

La sociedad contemporánea requiere urgentemente un cambio sustancial, un asunto que se hace cada vez más evidente, no solo por las diferencias sociales y económicas que aún se vislumbran en muchos rincones del planeta, sino principalmente porque, como lo expresa el propio Marcuse, el mismo sistema dominante que opera bajo un orden capitalista avanzado y tecnocratizado y, que como un gran tentáculo, se extiende cada vez a más lugares del mundo, ha sido un elemento corrosivo que ha ido envileciendo poco a poco la naturaleza del ser humano; como bien se sabe, su creciente base material, que se constituye por lo demás en su más poderosa arma de control, contradictoriamente empobrece más al ser humano, al estandarizar y reducir su existencia a un mundo de mercancías y simples objetos. Dicho sistema, como sociedad opulenta y consumista, que enajena y cosifica de este modo a los individuos, ha sido objeto de preocupación para algunos, sobre todo para aquellos que en los últimos tiempos, observan los asuntos sociales y las necesidades vitales del hombre más allá de unas circunstancias económicas y materiales.

Los detractores del capitalismo, a lo largo de la historia, han resaltado sus falencias fundamentalmente en su organización socio-económica, al ver una estructura que se levanta sobre las bases de la desigualdad y pauperización de la gran mayoría, sin embargo, dada la misma evolución de éste, la situación se torna un poco más compleja, con un trasfondo más problemático que involucra otras instancias del ser que el simple hecho material de la subsistencia; una percepción

que desde la década de los 50 y 60 muchos movimientos contraculturales, entre los que se cuenta preponderantemente grupos juveniles o estudiantiles, han tenido con mayor claridad, voces de protesta que antagonizan y reclaman de la sociedad una vida más digna de vivirse en todos los ámbitos.

No obstante, esta declarada inconformidad y protesta contra lo socialmente establecido, no ha logrado hacerse valer y tomar de hecho formas concretas y determinantes, ya que ha tropezando con serias dificultades no solo por la respuesta defensiva y coercitiva del sistema ante cualquier brote revolucionario que ponga en peligro su estabilidad y continuidad, sino también en la falta de cohesión y organización al interior de dichos movimientos, sumándose además a ello, el rechazo que genera, para la gran mayoría, este tipo de manifestaciones, y más cuando se encuentran emparentadas con una tradición marxista, ideología que, para muchos, hace tiempo agotó su discurso y dejó en la memoria histórica la huella del fracaso con sus organizaciones socialistas, mostrando una insalvable fisura entre teoría y práctica.

Marcuse considera que frente a una amenaza de colapso de su sistema, el capitalismo avanzado ha ido reorganizando de manera más contundente y eficaz su maquinaria de defensa ante cualquier grupo activista; una actitud que se ha manifestado de manera abierta y violenta en muchos lugares del mundo, con persecuciones y masacres a todo aquel que tenga el sello comunista o sea disidente de lo establecido; pero que también ha adoptado de manera más reciente, un carácter más discreto en el cual la manipulación de los instintos y deseos de los individuos, es el arma de dominio más efectivo que la misma violencia, circunstancia que como ya se ha dicho, se vivencia perfectamente en la sociedad consumista, en la cual la proliferación de objetos y artilugios por doquier, deslumbra y enceguece la razón y el buen juicio, reduciendo así, cada vez más, la fila de militantes de la fuerza opositora. Sin embargo, a pesar de este desarrollo ofensivo del capitalismo, Marcuse considera que el frágil potencial revolucionario tiene su origen, más que en la reorganización defensiva del sistema -una

condición que en cierta medida prepara el terreno para una arremetida con mayor intensidad de las fuerzas insurgentes-, en la misma disposición que tienen los movimientos contraculturales, primordialmente aquellos de corte político o de izquierda que han asumido la teoría marxista con una actitud “fetichista” y “ritualizada”, manejando asimismo una “retórica petrificada” que no les permite evolucionar y dar una respuesta acorde a las circunstancias históricas dadas en la nueva etapa del capitalismo.⁷³

Conviene advertir al respecto, que la problemática analizada por nuestro filósofo parte especialmente del contexto de la sociedad norteamericana, que a diferencia de las sociedades europeas, palidece por su tradición izquierdista, una condición que ha propiciado de este modo la atomización del componente revolucionario, una gran desventaja frente al fortalecimiento y consolidación del elemento contrarrevolucionario del capitalismo. En la ausencia de una ideología guía, la protesta en Estados Unidos siempre se ha caracterizado por la multiplicidad de expresiones y movimientos de toda índole, cuyo punto de encuentro solo lo constituye la inconformidad contra el sistema imperante y el supuesto deseo de libertad, un concepto sin embargo que resulta también poco claro y muta acorde al fin que persigue cada uno de ellos. Es así, que se observa por un lado, el surgimiento de la *generación beat*, cuyo corte artístico y cultural reivindica un estilo de vida y valores diferentes a los de la sociedad estadounidense, amparado por el pensamiento y filosofía oriental; por otro lado, el movimiento *hippie*, cuya filosofía pacifista y libertaria alienta la revolución sexual y el psicodelismo como formas de establecer un alto en el camino con respecto a la homogenización que propone lo establecido; de igual modo, las *panteras negras* que como organización política y de autodefensa luchan incansablemente por los derechos de la población negra contra un sistema totalmente racista y opresivo y, los movimientos estudiantiles de las diversas universidades, que a pesar de su débil formación ideológica se

⁷³ MARCUSE, Herbert. *Contrarrevolución y revuelta*. México: Editorial Joaquín Mortíz, S.A., 1975, p.43.

constituyen bajo la figura de la *nueva Izquierda*, ondeando contra el sistema capitalista las banderas de un socialismo libertario.

Una circunstancia que propende así, a la dispersión y pérdida de coalición y de un objetivo común necesario para el éxito de cualquier tarea que se emprenda en el campo de la crítica y del ejercicio social como cambio. A pesar de ello es posible, como lo indica Theodore Roszak, encontrar las ventajas en medio de las dificultades, ya que los jóvenes disidentes de esta manera, se enfrentan a la problemática social del momento, libres de prejuicios y anacronismos:

“...nuestros jóvenes son mucho menos aficionados a recurrir a los depósitos retóricos del radicalismo que sus compañeros europeos... es una ventaja positiva el poder abordar libres de preconcepciones ideológicas anticuadas lo que haya de nuevo en la política de papá [fuerzas sociales adultas tradicionales]. El resultado puede ser ciertamente, una aproximación más flexible, más experimental a nuestra situación, aunque también, quizá, en apariencia más confusa. Paradójicamente, son los jóvenes americanos, con una tradición izquierdista subdesarrollada, quienes parecen haber captado con más claridad el hecho de que, si bien hay unos acontecimientos inmediatos (...), la lucha suprema de nuestro tiempo se libra contra un oponente mucho más poderoso precisamente porque es menos obvio y patente y al que daré el nombre de “tecnocracia”...En cierto modo, los jóvenes americanos han percibido más de prisa que, en la lucha contra *este* enemigo, las tácticas tradicionales de resistencia política sólo ocupan un lugar marginal, limitado principalmente a hacer frente a crisis inmediatas de vida o muerte. Más allá de estas situaciones límite, surge, sin embargo, la superior tarea de alterar todo el contexto cultural dentro del cual tiene lugar la vida política diaria.”⁷⁴

En este sentido, una conciencia e ideología marxista poco desarrollada pasa a ser favorable, ya que permite enfrentar con una mirada impoluta, las nuevas

⁷⁴ ROSZAK, Theodore. *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Editorial Kairós, S.A., 1970, p.18.

categorías que trae consigo la evolución del capitalismo y su aliada “la tecnocracia”, unas condiciones que en cierto modo la vieja retórica del marxismo no puede desafiar, porque ya no se trata solo de soslayar la opresión hacia un grupo de individuos, como lo fue en su momento la clase obrera, sino de luchar contra la enajenación de toda la sociedad en pleno y no solo, desde el ámbito material y económico, sino también desde lo cultural, de la privación de cada uno de los sujetos. Y es precisamente, en referencia a esto, que las nuevas generaciones plantean un cambio o revolución socio-cultural que conduzca a una vida más auténtica en la cual la paz, el amor, la libertad e igualdad sean los únicos condicionamientos de la existencia.

La inexperiencia y la inmadurez de estos jóvenes, sin embargo, resultan poco aliados para su causa, ya que son aspectos que se constituyen en un verdadero obstáculo para el proceso y cristalización de un movimiento revolucionario de trascendencia, que haga tambalear las bases del sistema opresor. El protagonismo de la juventud al respecto, sin bien connota una energía y creatividad que pueden movilizar pensamientos sociales rezagados, “detonando el proceso de cambio”, no obstante, requiere de la experiencia que trae consigo la disciplina y reflexión guiada por la razón, una condición que bien observa Marcuse cuando nos dice:

“Las ideas y metas de la revolución cultural tienen su fundamento en la situación histórica actual; cuentan con la oportunidad de volverse verdaderamente concretas, de afectar el todo si los rebeldes logran sujetar la nueva sensibilidad (liberación privada, individual) a la disciplina rigurosa de la mente (...). Solo esta última puede proteger al movimiento de las diversiones y del manicomio, canalizando sus energías hacia manifestaciones de importancia social. Y mientras más parezca el loco poder del todo justificar cualquier acción contraria espontánea (sin importar cuan autodestructiva sea), más deberán someterse a la disciplina y

organización política la desesperación y el desafío. La revolución no es nada sin su propia racionalidad.⁷⁵

La actitud visceral y temeraria con la que la juventud por lo general asume la vida, resulta ser en muchos casos de gran utilidad para el accionar, y más, cuando los retos que se deben asumir, necesariamente revierten el entorno en el cual cómodamente se está; para lo que se vivencia en la sociedad contemporánea, con toda su maquinaria productiva y opresora, la osadía de la juventud se hace más que necesaria, pero acompañada en cierto sentido de esa sabiduría que proporciona lo reflexivo, aunado igualmente a un trabajo mancomunado y organizado. Es indiscutible que la protesta de las nuevas generaciones es un hito en el proceso revolucionario contra el sistema imperante, pero también es indudable que ésta requiere de un norte, de una guía que encause toda esa vitalidad y torbellino de ideas innovadoras para que sea así un verdadero movimiento social, con un objetivo claro y común que conduzca a un cambio radical. La praxis adquiere su verdadero carácter transformador en la medida que va acompañado de lo teórico y, en el campo de lo social, esto sí que es ineludible; las diversas teorías y doctrinas sociales que han acompañado el desarrollo histórico del hombre, han trazado a pesar de sus inconsistencias, la ruta hacia estados más óptimos de vida tanto a nivel colectivo como individual.

Marcuse, a diferencia de lo que piensan algunos, admite que la teoría marxista puede ser aún, siempre y cuando se dé a la luz de una restauración y recontextualización, una guía para la praxis, una herramienta de cambio social y más en estos tiempos cuando el ser humano, inmerso en una sociedad deshumanizante, ha perdido poco a poco su horizonte y razón de ser en el mundo. Nuestro filósofo considera que para una mayor viabilidad de la protesta, son varios los aspectos a tratar y rectificar en cuanto a los movimientos contraculturales y su relación con el marxismo, entre los que se encuentran principalmente, la poca

⁷⁵ MARCUSE, Herbert, op., p.142.

claridad en el establecimiento de una metas en común o lo que realmente puede ser dentro del planteamiento de un objetivo, la construcción de una sociedad libre; la falta de reconocimiento del cambio cualitativo de la masa poblacional potencialmente revolucionaria, y en relación a éste, la poca acogida que tienen con respecto a la clase obrera, aspecto que trae como consecuencia la carencia de una fuerza numérica necesaria para hacer efectivo el proceso revolucionario.

Para nuestro filósofo es claro que, con respecto a la fuerza y condiciones unificadoras que posee el *statu quo*, la nueva izquierda siempre ha estado fragmentada, “no hay una meta común tangible que una a los que quieren abolirlo ya que éstos trabajan con un horizonte abierto que admite varias alternativas y metas, estrategias y tácticas”.⁷⁶ Es de anotar al respecto, que lo que anteriormente unificaba criterios en la “vieja” izquierda, era la vivencia de unas condiciones adversas que afectaban a una gran parte de la población, la desgracia de muchos era así el acicate para la lucha conjunta contra ese gran enemigo que se erigía; hoy por el contrario, frente a la nueva etapa del capitalismo, que Marcuse denomina también como “capitalismo monopolista” y que se manifiesta más que nada en la sociedad americana, el interés común se diluye en manos de un sistema social productivo y consumista que abre sus puertas a la prosperidad para la mayoría de los individuos, convirtiéndose así en su aliado; de este modo, se sofocan las bases y potencial revolucionario al acomodar y hacer parte de grandes beneficios a muchos, incluso, a las clases sociales menos favorecidas como es el caso específico de la clase obrera; solo pequeños grupos de disidentes que no se acomodan a ciertos parámetros, batallan contra lo establecido, pero cada uno de ellos en defensa de sus intereses particulares, una división nada aconsejable.

A la luz de la teoría marxista siempre se ha considerado al obrero como el sujeto o motor de cambio, ya que su denigrante vida de individuo explotado: como simple mercancía y medio de producción, le exige luchar contra ese sistema que lo

⁷⁶ *Ibíd.* p.47.

opprime y enajena, para buscar así otras alternativas y modos de vida que dignifiquen su existencia; pero para el momento actual, en el cual la clase obrera en cierta medida hace parte del botín mercantil ¿qué tipo de lucha podría gestar contra el sistema? ¿cómo alzarse contra esa organización económica y tecnocrática que le supe y provee muchas de sus “necesidades” y fantasías? En estas circunstancias es prácticamente imposible que ésta se constituya en la base de la revolución, por el contrario, su modo acomodado en el sistema, la convierte en uno de los enemigos de la protesta ya que no es su intención y deseo perder las garantías obtenidas. Es necesario tener en cuenta que en el desarrollo del sistema capitalista el escenario cambia y con él indefectiblemente las reglas del juego para el movimiento revolucionario, es por eso que frente al marco contemporáneo del capitalismo avanzado, resulta inadecuado volcar la vista hacia él con una mirada marxista impregnada de categorías obsoletas y descontextualizadas, un aspecto que lamentablemente ha sido recurrente en los movimientos de izquierda actuales y que para Marcuse se constituye en una de sus grandes debilidades

Si no se confrontan los conceptos marxistas con el desarrollo del capitalismo, si no se deducen de esa confrontación las consecuencias para la práctica política, se llega a una repetición mecánica de un “vocabulario básico”, a la petrificación de la teoría marxista en una retórica que difícilmente tiene relación con la realidad... La petrificación de la teoría marxista viola el principio mismo que proclama la nueva Izquierda: *la unidad de la teoría y la práctica*. Una teoría que no se ha puesto al día con la práctica del capitalismo, no puede servir de guía a una práctica encaminada a abolirlo. La reducción de la teoría marxista a “estructuras” sólidas produce un divorcio entre la teoría y la realidad y le da a aquélla un carácter abstracto, remoto y “científico” que facilita su ritualización dogmática.”⁷⁷

⁷⁷ Ibíd. p.44.

La adecuación de la teoría marxista a esa realidad que presenta el mundo contemporáneo, conlleva a replantear muchas de sus categorías, principalmente la de *proletariado* o *clase obrera*, no solo porque deja de ser potencialmente esa fuerza de cambio social al caer dentro de ese mundo fetichista de las mercancías y el consumo –al verse como posibilidad de calidad de vida-, sino porque cualitativa y cuantitativamente se transforma bajo las condiciones que trae consigo el proceso capitalista. Para Marcuse la tecnologización y terciarización de la economía ha llevado a ampliar las características de la clase trabajadora, ya que no solo se requiere la fuerza de trabajo físico para las tareas básicas, sino también el trabajo y fuerza mental (*intelligentia*) para las labores administrativas que permitan el funcionamiento de toda esa estructura que se magnifica cada vez más con la inmersión en un mundo globalizado. Es por eso que, dentro de este amplio espectro de la organización capitalista, “la base de la explotación se extiende fuera de las fábricas y los talleres y mucho más allá de la clase obrera”⁷⁸, llega a más franjas de la población, porque no se trata solo del obrero raso que ofrece su mano de obra barata con extenuantes jornadas de trabajo físico, sino también de aquel trabajador o burócrata que con su cargo intelectual o directivo emplea todas sus capacidades y tiempo al servicio del sistema; una situación propicia para la revolución, en cuanto reúne la fuerza numérica suficiente para detonar una revuelta de gran magnitud y efectividad contra éste, pero que no llega a serlo debido a las diferencias en las relaciones sociales y económicas que se manejan al respecto.

La división al interior de la misma clase trabajadora contribuye a crear una brecha en el proceso revolucionario, debido a que son diferentes los intereses que mueven a cada una de las partes al variar las relaciones de producción entre ellas; son innegable las prerrogativas y el alto status social que existe para un técnico o científico con respecto al empleado administrativo, o de éste con el trabajador que ocupa un cargo de simple operario industrial, una diferencia que obedece a la

⁷⁸ *Ibíd.* p.20.

forma en que cada uno de ellos participa y aporta a la producción; en este sentido, la lucha se cifra por lo general, en obtener más prebendas o adquirir las que tiene aquel otro grupo social, la mejor táctica de lo *establecido* para minar las bases de la oposición. Sin bien la conciencia política de los individuos puede verse disminuida por esta fragmentación del poder de las clases sociales, la indiferencia no puede ser total, ya que es indudable que el capitalismo sigue siendo un régimen explotador a pesar de las garantías y beneficios que otorga:

“Para la mayoría de la población en las metrópolis, el capital ya no produce tantas privaciones materiales cuanto una satisfacción dirigida de las necesidades materiales, pero al mismo tiempo, convierte al ser humano *completo* –inteligencia y sentidos- en un objeto de administración manejado en forma que produzca y reproduzca no sólo las metas, sino también los valores y promesas del sistema, su paraíso ideológico. Pero detrás del velo tecnológico, detrás del velo político de la democracia, está la realidad, la servidumbre universal, la pérdida de la dignidad humana en una libertad de elección prefabricada.”⁷⁹

Esta situación enajenante y opresora que merece toda censura, resulta paradójicamente imperceptible para muchos de los individuos, y es que la misma sociedad consumista, ha mutilado la conciencia del hombre al limitar la percepción del mundo a un referente material. Los conceptos, por ejemplo, de dignidad, igualdad y libertad que han sido fundamento ético para el trasegar de la humanidad, se han transformado en esta fase industrial del capitalismo, perdiendo su carácter ontológico y quedando expuestos en su neta condición nominal al juego de lo superfluo, en el cual el bienestar y calidad de vida se mide por lo que materialmente se posee. Si bien, en este sentido, el objetivo que ha perseguido fundamentalmente el marxismo desde sus inicios, ha sido de una sociedad sin clases, en la cual exista una vida digna para todos bajo unas condiciones materiales iguales, éste no se limita solamente al hecho material como tal, ya que

⁷⁹ *Ibíd.* p.24.

detrás de dicho objetivo está la consideración del hombre autónomo en libre relación con su producto de trabajo y con aquellos que comparten su labor, el planteamiento de un trabajo no sujeto a las cadenas de la producción sino al libre juego de la creación y bienestar para todos.

Hay que advertir sin embargo, que la lucha que en otros tiempos la clase trabajadora llevaba a cabo por unas mejores condiciones de vida, hoy parece mostrarse innecesaria, ya que el medio social ha subsanado parte del problema, al proporcionar a la mayoría de los sujetos los recursos materiales que se requieren, incluso logrando satisfacer las necesidades más allá de la mera subsistencia; por eso no es extraño observar en la actualidad el carácter antirrevolucionario de la misma clase obrera, una actitud que se refleja en su apatía y resistencia con respecto a cualquier movimiento disidente contra el sistema. Y es precisamente frente a este hecho, que la nueva Izquierda debe poner también a tono con la realidad su concepción marxista, porque dentro de la lucha que libra contra esa nueva fase del capitalismo, el concepto mismo de explotación ha cambiado al igual que los agentes potencialmente transformadores de esa realidad enajenada.

El capitalismo, en su punto culmen, ha creado las condiciones necesarias para la emancipación y bienestar del hombre, por ejemplo, una estructura económica, que de la mano de lo tecnológico, ha logrado desarrollar de manera sofisticada todo el aparato industrial, trayendo consigo, primero que todo, la abundancia de recursos y bienes, una condición ideal para solucionar el problema de escasez a nivel general, y segundo, la liberación de tiempo y de la mano de obra mecanizada para el trabajador, aspectos importantes para facilitar la dedicación y disfrute de otros espacios y momentos distintos al laboral. Sin embargo, a pesar de estas condiciones de favorabilidad, el dominio del aparato técnico productivo del capitalismo, alcanza otros niveles, porque no se trata ya del “domino opresivo de la producción material” como lo expresa Marcuse, sino del sometimiento del estado de conciencia de los individuos, de una sociedad que pide cada vez más el compromiso incondicional de trabajar por unos intereses ajenos a los propios. En

este orden de ideas, la benevolencia del sistema social capitalista con respecto a la prosperidad y bienestar para todos, como se ha expresado en capítulos anteriores, no es más que la fachada tras la se esconde una sociedad consumista cuyo único interés es mantener viva la producción, un elemento fundamental para el sostenimiento de toda la organización; por eso dentro de la moral que maneja la sociedad capitalista, está el deber de todo hombre de ser un sujeto productivo, de vivir, trabajar y hasta descansar productivamente, porque ni el tiempo de ocio se escapa de su omnipresente maldición; el sistema, a través de la coordinación de varios “expertos en asuntos humanos”, planea y administra la vida de los individuos desplegando para cada momento, productos y servicios que hacen supuestamente su existencia más amable y confortable. Es así como frente a aquellos jóvenes disidentes que en su acto de rebeldía contra lo establecido, coexisten sin reglas ni normas, observando la vida como un estado de fruición – como ha sido el caso del movimiento hippie en el pasado o de los grupos subculturales actuales- se alzan la voces de recriminación al considerarlos como sujetos improductivos a la sociedad.⁸⁰

Nos damos cuenta entonces, que para una lucha efectiva de la nueva izquierda contra esa gran maquinaria avasalladora, es necesario que las metas y objetivos a perseguir deban ser otros a los planteados por la revolución marxista del pasado, y es que como bien lo dice Marcuse con respecto al escenario en el que se desenvuelve hoy la oposición “el rompimiento del dominio de la producción material, hace que el enfoque cambie, del sector material, a los sectores intelectuales de la producción, del trabajo enajenado al trabajo creativo”⁸¹; un contexto en el cual el potencial revolucionario pasa de manos del obrero industrial

⁸⁰ Marcuse, en el texto ya citado “Contrarrevolución y revuelta”, trae un sorprendente caso de intolerancia hacia un grupo de jóvenes insurgentes de Estados Unidos, en la década de los 70s, en el cual se hace evidente el control y dominio de la sociedad capitalista a través de la introyección de sus principios y valores. (p. 36)

⁸¹ *Ibíd.* p.40.

al alto funcionario de la rama administrativa (intelectual), ya que en él reposa ahora toda la responsabilidad del buen funcionamiento del aparato productivo y por ello, asimismo, la posibilidad de que pueda detener su condición dominante, transformándolo en un elemento creativo en pro del verdadero bienestar de la humanidad, además, bajo estas nuevas características que presenta la organización capitalista, no se trata solo de luchar por un trabajo menos alienado y más humanizado, sino de luchar por una vida plenamente autónoma y de “autodeterminación”; de este modo la revolución, ya no sería sólo de índole socio-económica sino que pasaría a los estrados de lo socio-cultural.

No obstante, a toda esta realidad del hombre contemporáneo -un sujeto heterónomo, enajenado totalmente por el medio- subyace unos hechos más apremiantes que ameritan el análisis para una mejor comprensión de ese cambio integral y radical que debe realizarse al respecto. La organización económica actual, bajo la tutela de una razón dominante, ha construido su imperio absoluto socavando las bases y fundamentos éticos -pilares que han sustentado por siglos las sociedades, determinando la convivencia entre los hombres y forjando su razón de ser en el mundo-, una circunstancia nefasta en cuanto implica, como hemos visto, un detrimento y deshumanización en el orden social. Esta problemática y sombría perspectiva, encuentra sus raíces justamente en esa concepción misma de racionalidad que opera como substrato de todo el aparato técnico-industrial del capitalismo y que ha sido el producto de todo el proceso del pensamiento occidental a través del tiempo.

La razón de la sociedad industrial avanzada que no es más ni menos que razón instrumental, pone en marcha el juego dinámico de los *medios*, en el cual todo se constituye, incluyendo al mismo hombre, en un instrumento para los requerimientos y fines de lo establecido, porque no interesa lo particular o el individuo en sí mismo, sino la manera como puede llegar a ser útil o productivo para tal o cual situación; es la implacable faceta de la tiranía que no solo se

encuentra presente en las postrimerías de la razón ilustrada, sino que deja ver sus rasgos en la misma concepción de *logos* de la Grecia antigua.

Ya en sus orígenes, la razón en su estrecha relación con el mito posee toda la carga semántica del dominio; en el sentido del verbo *legein*, que ambos términos comparten, se vislumbra la posición de un sujeto dominante, que muestra un conocimiento y apropiación de la realidad a través del poder de la palabra, de un *decir relevante* que como se advierte en el primer capítulo, pone en otra sintonía la relación sujeto-objeto al igual que la de los sujetos entre sí. Y es que es innegable que el conocimiento confiere el poder a aquel que lo posee, establece rangos de autoridad no solo para la relación hombre-naturaleza, como sucede con la visión moderna baconiana, sino también para la relación entre hombre y hombre, como es el caso de la sociedad industrial moderna que enaltece al científico y experto frente al ciudadano común.

El mito por su parte, como ha de esperarse por su vínculo etimológico con la noción de *legein*, entraña una condición racional y de dominio, ya que el poeta griego al igual que el filósofo, se encuentra en posesión de un conocimiento que revela por medio de un lenguaje excepcional, una sabiduría cantada a través de sus poemas que muestra la capacidad y poder exclusivo para conectarse con el estado de cosas que lo circunda. Ya Adorno y Horkheimer señalan esta condición dialéctica, la manera como ese carácter de razón ilustrada se cierne sobre la narración mítica principalmente en lo que toca a los poemas homéricos. Consideran que en el modo de apropiarse y organizar los mitos, de otorgar a través de su narración un lenguaje universal, el espíritu homérico entra en conflicto con ellos; poemas como la *Ilíada* y la *Odisea* contienen un vínculo inexorable con lo racional en la medida en que desarrollan una lógica de los hechos y presentan las acciones del protagonista o héroe, mediatizadas en cierta medida por la reflexión, acciones en las cuales entran a jugar un papel muy importante la astucia y el establecimiento de una autoconciencia o de “el sí mismo”. Las pericias de

Ulises en su regreso a Ítaca por ejemplo, desafían constantemente la omnipotencia de los dioses; su obsesiva y necia actitud de abandonarse una y otra vez al peligro, de entrar en el juego temerario de los dioses –incluso del *sacrificio*–, más que ser un rasgo de debilidad e ingenuidad, connota la destreza de ese individuo calculador que medita a cada paso, buscando la experiencia necesaria que le permita apropiarse de su vida y evitar así la entrega incondicional a ese destino oscuro y trágico que pone ante él lo divino, una actitud notablemente marcada en el pensamiento ilustrado.⁸²

Pero en este juego dialéctico entre *mythos* y *logos* no solo lo mítico parece extinguirse en la esencia de lo racional, la razón también, principalmente en tiempos modernos, parece diluirse en la naturaleza propia del mito, de perderse a sí misma, una situación que se torna en cierta medida contradictoria si observamos que dentro del proyecto ilustrado, uno de los pilares fundamentales lo constituye la liberación del hombre de toda condición mítica; esta realidad de aparente contradicción sin embargo puede esclarecerse, si tenemos en cuenta el desarrollo epistemológico dual que el concepto ha tenido a través del tiempo. La historia del pensamiento occidental ha forjado su concepción racional bajo el dominio de dos visiones diametralmente opuestas, razón objetiva y la razón subjetiva, una interacción que resulta trascendental para la manera como el hombre se ve a sí mismo, como observa el mundo y lo transforma, concibiendo ambientes óptimos para su existencia o por el contrario generando circunstancias que lo sitúan en contextos irremediabilmente paradójicos.

Durante el pasado la visión dominante fue la de la razón objetiva, a partir de la cual se sustentaron ontológicamente categorías como *mundo* y *hombre*, que llevaron a concebir los grandes sistemas filosóficos de la antigüedad y medioevo; esta visión como lo expresa Horkheimer “afirma la existencia de la razón como

⁸² Ver HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, 1994, Excursus I.

una fuerza no solo en la conciencia individual sino también en el mundo objetivo” y pretende “el desarrollo de un sistema englobante o de una jerarquía de la totalidad de los entes, incluido el ser humano y sus fines”;⁸³ es decir, es la razón sistemática que más que facultad intelectual del sujeto, es sustancia constitutiva de la realidad, la fuerza universal y ordenadora de cuanto existe; de este modo, la idea de mundo que se desprende al respecto, como ya sabemos, es la de un macrocosmos que integra bajo una lógica universal todo lo existente, y del cual emana asimismo concepciones éticas deterministas, como la estoica, que confieren al hombre como parte de ese engranaje, un derecho natural para regir su vida; en este sentido, hay una estrecha relación entre el orden objetivo de las cosas y el orden subjetivo de lo humano.

La visión subjetivista de la razón por su parte, que se encuentra desarrollada con plenitud en la modernidad, especialmente en la era industrial del capitalismo, alienta hacia una total independencia de ese orden objetivo de la realidad, realizando por encima de éste, como el nombre lo dice, la supremacía de lo subjetivo; así la razón ya no se comprende como sustancia inherente a la realidad, sino como mecanismo de abstracción del pensamiento, como capacidad y potestad del sujeto cognoscente; por ende, la razón, bajo esta condición subjetiva, más que ordenar y sistematizar, se caracteriza por inferir, deducir y clasificar, aspectos que como bien lo dice Horkheimer posibilitan dentro de las categorías del pensamiento, el cálculo de probabilidades, centrando la atención en la relación de medios y fines. Con este enfoque, si bien se aspira al igual que la razón objetiva, a construir un sistema globalizante, dicha integralidad no se determina por un estrecho vínculo de la parte con el todo, sino que cada elemento constitutivo se hace necesario en cuanto es útil a los fines que se persiguen y por los cuales se establece el mismo sistema. Es el tipo de razón funcional que demanda un sistema técnico, monopolista y explotador como el capitalista, en el

⁸³ HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta, 2010, p.46.

cual las individualidades solo son importantes y hacen parte de éste, en la medida que son eficaces para la producción.

Las implicaciones epistemológicas, antropológicas y éticas que trae consigo esta visión de razón para el mundo moderno, son enormes. La razón bajo un carácter instrumental, deja de ser una razón armonizante, el norte y guía de todo lo que constituye el mundo, y se convierte en simple medio al servicio de cualquier fin en particular que exija el sistema operante, es así como puede servir por ejemplo a fines bélicos, de igual manera que acciones orientadas a la paz, es una razón que se pone a disposición incondicional de cualquier postor; una condición que Horkheimer nos señala con precisión cuando dice:

“De acuerdo con la concepción subjetivista, en la que “razón” se utiliza más bien para caracterizar una cosa o pensamiento que un acto, ésta viene referida exclusivamente a la relación de un objeto de este tipo o un concepto con un fin, no al objeto o al concepto mismo. Lo que significa que la cosa o el pensamiento sirvan para algo distinto. No hay ningún fin racional en sí, y, en consecuencia, carece de sentido discutir la preeminencia de un fin respecto de otro desde la perspectiva de la razón. A tenor del enfoque subjetivista, una discusión de este tipo sólo es posible cuando ambos fines están al servicio de otro tema de orden superior; esto es, cuando son medios, no fines.”⁸⁴

Y más adelante expresa:

“La formalización [para hacer referencia a la subjetivización de la razón] tiene consecuencias teóricas y prácticas de vasto alcance. Va de suyo que si la concepción subjetivista es válida y tiene fundamento, al pensamiento no le cabe determinar si un fin determinado es deseable o no. La aceptabilidad de ideales, los criterios para nuestra acción y nuestras

⁸⁴ *Ibíd.*, p.47.

decisiones últimas, en fin, pasan a depender de otros factores, de factores distintos de la razón. Tienen que ser asuntos de elección y de gusto, y hablar de verdad a propósito de las decisiones práctica, morales o estéticas, se ha convertido en algo carente de sentido.”⁸⁵

Bajo esta mirada subjetivista de la razón, todo pierde fundamentación. Los principios rectores de una razón objetiva o substancial que otrora eran el referente y medida de los pensamientos y acciones humanas, se desvanecen hoy al imponerse las condiciones de lo subjetivo; es la era del relativismo en la que los criterios de verdad están supeditados a las consideraciones individuales, por eso todo puede valer o caer inmediatamente en el descrédito; es la tiranía de lo particular, la imposición de la verdad a conveniencia de un individuo o grupos de individuos. En ese orden de ideas, la concepción ética y antropológica, que anteriormente se derivaban de la razón como principio universal, pierden sus raíces ontológicas estableciéndose también desde una perspectiva relativista, es así, como los principios y valores morales, por ejemplo, se tornan maleables, se franquean constantemente los límites ya que no hay una línea definida entre lo bueno y lo malo, esta se determina en el tribunal de lo individual, se traza de acuerdo a los intereses particulares, una actitud que consagra la tan conocida sentencia maquiavélica “el fin justifica los medios”. Asimismo la imagen de hombre que se perfila, es la de un ser fragmentado, despojado de su dignidad, ya que no es visto como un fin en sí mismo sino como un medio, su valor lo determinan los intereses que emergen de las particularidades del medio.

Dentro de este contexto notamos entonces que la razón trágicamente parece contener en sí misma la semilla o germen de autodestrucción, ella misma se autoliquida en la medida que evoluciona al pasar de una etapa substancial a una etapa funcional, de este modo, la negación de su objetividad es la negación de su propia esencia; es por ello que en la sociedad contemporánea la razón entra en

⁸⁵ *Ibíd.*, p.48.

crisis: vaciada de su contenido esencial retorna sus pasos a lo mítico; y es que el mito en su calidad de “ficticio” o “supersticioso” en cierto sentido obedece a un ocultamiento de la realidad, de ese ser de las cosas, y la razón moderna como razón instrumental, adquiere como tal este carácter supersticioso al ocultar o negar su condición substancial. De igual modo, este proceso dialéctico de la razón sitúa en una posición ambivalente al mismo sujeto, principalmente en lo que tiene que ver con su condición ética; para el momento culmen de la sociedad moderna en el cual el hombre arriba a la cumbre del poder como ser cognoscente, contradictoriamente éste pierde toda conexión con lo esencial de la vida; como simple medio e instrumento del sistema ya no se reconoce en la esencia del mundo que lo rodea, ni a sí mismo, todo resulta extraño para él hasta su propia naturaleza.

Justamente en ese paso entre *mythos* y *logos*, como develamiento de la naturaleza ante la mirada interrogadora del hombre, se lleva a cabo el proceso de autoafirmación y apropiación del ser, un camino que como ya se ha expresado, conduce necesariamente a estados más autónomos. En la antigüedad, la razón como *logos* universal establece ese puente entre hombre y mundo, facilita el conocimiento de la naturaleza humana pero a través del conocimiento de la realidad, una manera de control y dominio sobre lo que acece fuera y dentro de sí, y que permite marcar pautas y leyes para la conducta; es el primer paso del hombre hacia la potestad de sí mismo pero en el que se ve, sin embargo, abocado a una moral heterónoma, al estar determinado por unas leyes universales. Ya en los inicios de la modernidad en la que cobra fuerza la visión subjetivista de la razón, el declarado optimismo en los alcances y posibilidades de las facultades cognitivas del individuo, sitúan al hombre en una posición de mando y dominio de sí mismo, en el cual ya no valen determinismos, porque él con sus capacidades como ser racional puede prescribir su propia existencia, es decir, puede llegar a ser autónomo. Es fácil comprender cómo en la evolución de lo epistemológico, está implícito el desarrollo de los procesos morales del ser humano; es así como las posibilidades de un estado autónomo solo pueden estar dadas en una

atmósfera racional en la que los individuos se apropien del conocimiento, para así reflexionar y alcanzar un grado de consciencia que les permita determinar lo más apropiado para su existencia; por eso la concepción kantiana sobre el hombre ilustrado como ser que sale de su “autoculpable minoría de edad” hace referencia primordialmente a la madurez moral del hombre moderno, como autonomía, lograda en cierta medida por su madurez intelectual.

El alcance sin embargo de esta sentencia kantiana es exigua hoy, si se tiene en cuenta la condición heterónoma en la que vive el individuo de la sociedad industrial moderna. El ser humano hoy es medio o instrumento de producción, explotado y enajenado por el sistema, éste se convierte en la antítesis de ese sujeto autónomo cuyos principios se fundamentan en una voluntad libre, ajena a todo condicionamiento externo; vemos entonces como de manera inconsecuente el hombre a medida que adquiere mayores grados de conocimiento, transfiere más su poder de legislación, pareciera así que el desarrollo del sujeto moral tuviera el mismo destino paradójico de la razón en su evolución histórica.

En el desarrollo de lo ético, la autonomía moral como principio racional por excelencia, entra en conflicto en la medida en que la razón también entra en discrepancia consigo misma. Esto es comprensible si partimos de la visión ética que nos trae la filosofía kantiana, pensamiento que por lo demás se constituye en el soporte de esa concepción subjetivista de la razón que prevalece en los tiempos modernos. Como bien se sabe, para Kant, lo ético como razón práctica, encuentra sus cimientos en la innovadora concepción epistémica del sujeto como punto de partida del proceso del conocimiento, aspecto que conlleva así a que las leyes morales sean preceptos forjados en el rigor de la reflexión y análisis de dicho sujeto y no fuera de él. Kant genera todo un cambio sin precedentes en el ámbito moral, al establecer una ética formal o autónoma, en la cual la libertad y dignidad humana se constituyen en los principios rectores. Como postura ligada indefectiblemente a una concepción subjetivista de la razón, este tipo de ética corre el riesgo de caer contradictoriamente en el poder hegemónico de lo

individual, y es que las leyes morales, desligadas de su fundamento natural y universal, pueden encontrarse bajo el dominio y manipulación de cualquier sujeto que se crea con la libertad y poder suficiente para imponer sus criterios, algo así como lo que sucede en el orbe capitalista, con el establecimiento de unos valores y principios morales emanados de condiciones particulares, incluso de las mismas leyes económicas. No obstante, detrás de toda la filosofía kantiana, incluyendo lo ético como es obvio, se permea la intencionalidad de evitar o mitigar el carácter paradójico del pensamiento racional; su filosofía trascendental y crítica no es más que una reflexión acerca de los límites de la razón y la manera de establecer el puente de enlace entre una razón objetiva y una razón subjetiva.

Aunque su concepción filosófica y ética tiene como punto de partida la razón formal o subjetiva, es indiscutible que Kant busca darle un suelo firme, una fundamentación a través de unos principios universales, que en el caso particular de la ética, están dados bajos los condicionamientos de unas leyes universales que emanan de la naturaleza racional que posee todo individuo, de este modo, no hay cabida a un relativismo moral que facilite la dictadura de lo individual y la pérdida de la condición autónoma. Sin embargo, para algunos, los conceptos kantianos siguen entrañando ese aspecto ambiguo, en la medida en que, enmarcados dentro de una filosofía formal, se ven permeados por una razón operativa y calculadora que trae consigo todo el carácter de dominio:

“La razón, en cuanto yo trascendental supraindividual, contiene en sí la idea de una libre convivencia de los hombres en la que éstos se organizan como sujeto universal y superan el conflicto entre la razón pura y la empírica en la consciente solidaridad del todo. Ella representa la idea de la verdadera universalidad, la utopía. Pero al mismo tiempo, la razón es la instancia del pensamiento calculador que organiza al mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de convertir el objeto, de mero material sensible, en material de dominio.”⁸⁶

⁸⁶ *Dialéctica de la Ilustración*, op., p.131.

Además, si tenemos en cuenta los orígenes de la razón, vemos que el *logos* en su estrecha relación con el verbo *légein*, revela en cierta medida, dentro de la relación epistémica, la supremacía del sujeto en cuanto poseedor de unas capacidades lingüísticas y del pensamiento para comprender la naturaleza o realidad que se encuentra ante sus ojos; una capacidad que no solo indica la condición de poder y dominio frente al objeto de conocimiento, sino también, como lo expresa Horkheimer, una manera de disolver la superstición, la “falsa” objetividad de lo mitológico y en cierta medida de la objetividad propia de la razón⁸⁷.

En el paso del mito a la filosofía, en el que la falsa objetividad de lo mítico es sustituida por una realidad objetiva configurada desde los parámetros de lo racional, se encuentra implícita la negación de la propia esencia de la razón. La misma objetividad que establece la razón desde sus orígenes como *logos*, demanda la presencia de un sujeto perspicaz, capaz de percibir y organizar la realidad develando sus misterios, una aptitud que le permite por ende tener un dominio y control sobre las fuerzas y potencialidades naturales, inclusive aquellas que tocan con lo humano; así, en la reafirmación del poder del sujeto sobre la naturaleza, como sucede en la modernidad, la fundamentación y objetividad de la razón va eclipsándose, la esencia de la naturaleza ya no se concibe como una fuerza viviente fuera del sujeto sino como algo determinado por él, es el hombre como ser racional quien le da sentido y orden a lo existente. Por eso hoy, en esa atmósfera que se respira de un racionalismo exacerbadamente subjetivo, cualquier filosofía de tipo metafísico o especulativo resulta extraña, todo cae bajo la mirada relativista del sujeto, conduciendo así a una involución hacia lo mítico y supersticioso, y por lo tanto irracional, incluso, como lo dice Adorno y Horkheimer:

⁸⁷ Cf. *Crítica de la razón instrumental*, op., p.48.

la misma filosofía kantiana resulta rechazada y vista de modo dogmático por la Ilustración, al trascender “la experiencia como mera operatividad”.⁸⁸

La puesta en escena de este itinerario contribuye a dar luces a las complejas situaciones que se mueven en el mundo contemporáneo y que afectan directamente al hombre en todas sus dimensiones. Los problemas que enfrenta hoy en día la sociedad no son más que el producto de esa visión sesgada de una cultura occidental, que ha girado siempre en torno a un pensamiento racional, sistemático y riguroso, menguando por ello otras instancias del ser; una realidad que no se puede desconocer a la hora de gestar un cambio social, principalmente cuando se requiere la construcción de una sociedad más libre y equitativa, sustentada sobre unos valores más humanos, en la cual los individuos rompan todo mando y autoridad opresora que impida su crecimiento tanto a nivel personal como colectivo. Marcuse, asume precisamente en este sentido, una posición crítica frente a la sociedad moderna tecnocrática, proporcionando unas pautas concretas para la consolidación de una verdadera revolución que arremeta contra el núcleo del problema. Para nuestro filósofo es necesario tener en cuenta que frente a la dinámica racional que maneja la sociedad capitalista y, que afecta de manera basta todas las dimensiones del hombre, tanto en su esfera pública como privada, se requiere de nuevas categorías a nivel político, moral y estético que iluminen la proyección de una nueva sociedad, de un hombre nuevo con un futuro promisorio.

Dentro de ese marco funcional del sistema, las políticas económicas de producción y consumo han moldeado al hombre hasta su fibra más íntima, creando, como lo dice Marcuse, una segunda naturaleza en la cual las necesidades biológicas pasan a otro ámbito, es así como el poseer y consumir compulsivamente se convierten en algo inherente a su ser, en una necesidad primordial; todo ello reforzado además, en unos principios y valores morales que

⁸⁸ Ver *Dialéctica de la Ilustración*, op., p.132.

limitan el valor de lo humano a lo mercantil. Es así como la liberación de estas cadenas opresoras que impone lo socialmente establecido, solo pueden darse a través de una transformación del hombre en todas sus dimensiones; las posibilidades de un cambio de la sociedad no deben partir de algo externo al individuo sino al interior de éste, es por ello que Marcuse considera que para el establecimiento de una nueva sociedad se requiere de la renovación del hombre, de un sujeto formado bajo nueva conciencia y sensibilidad. Para Marcuse esta reestructuración social no necesariamente conlleva a la abolición de los logros alcanzados por la sociedad capitalista, en cuanto al desarrollo tecnológico y científico; para él, éstos, despojados de todo objetivo opresor y explotador que les asigna el sistema, pueden convertirse en el vehículo liberador de todas esas cargas que avasallan al hombre en cuanto a la escasez y falta de unas condiciones óptimas para su existencia; de este modo sería una ciencia y tecnología renovada, que en su progresivo desarrollo material e intelectual estarían al servicio de las necesidades vitales de los individuos.

Esta nueva sensibilidad y conciencia, según Marcuse, requiere del replanteamiento de toda de esa visión de mundo y hombre que trae consigo la concepción de un mundo racionalizado, en el cual el factor principal lo constituye el dominio y el poder. Bajo la razón instrumental, como se sabe, lo ético va desvaneciéndose en la medida que se hace una inversión de los valores morales: categorías como la obscenidad o vergüenza adquieren un significado diferente o pierden sentido dentro de la falsa moral que se maneja, y si poseen algún sentido solo es aplicable a un grupo de individuos, sobre todo aquellos, los no acomodados con el sistema.⁸⁹ En esta falsa moral además, el hombre en su valor mercantil, pierde toda dignidad, acepta su condición cosificada a cambio de una vida “confortable” llena de lujos y objetos innecesarios; la clase dirigente, a través de sus falsos e incoherentes discursos, manipula a los sujetos obteniendo así su estatus y beneficios personales dentro del orbe social; por otro lado, en la

⁸⁹ Ver. MARCUSE, Herbert. *Ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A., 1969, cap. I.

coordinación de medios y fines todo es justificable hasta las acciones poco éticas, un enfoque que ha llegado a tal punto de introyección en los individuos, que resulta normal convivir, por ejemplo, con el genocidio o estados totalitarios. En estas circunstancias, la nueva conciencia debe estar abierta a derrocar esta percepción viciada de la sociedad industrial y capitalista cuya moral se recrea en el sacrificio y renuncia del hombre a su condición humana, a su dignidad.

“Pero la construcción de semejante sociedad presupone un tipo de hombre con una sensibilidad y una conciencia diferentes: hombres que hablarían un lenguaje diferente, tendrían actitudes diferentes, seguirían diferentes impulsos; hombres que hayan construido una barrera instintiva contra la crueldad, la brutalidad, la fealdad. Tal transformación instintiva es concebible como un factor del cambio social sólo si se impregna la división social del trabajo, las propias relaciones de la producción. Éstas serían configuradas por hombres y mujeres que tuvieran una clara conciencia de ser humanos, tiernos, sensuales, ya no avergonzados de sí mismos... La imaginación de tales hombres y mujeres moldearían su razón y tenderían a hacer del proceso de producción un proceso de creación.”⁹⁰

El despertar a una nueva conciencia y sensibilidad implica para el hombre la recuperación de su verdadera naturaleza, la reafirmación de los instintos de vida sobre la agresividad y explotación que opera en la sociedad moderna, condiciones que se traducen particularmente en el retorno a un verdadero *ethos* cuyos principios rectores lo constituyan la libertad y autonomía de los individuos. Frente a esto Marcuse plantea concretamente un *ethos estético*, una nueva sensibilidad en la cual las formas estéticas impregnen la vida de los sujetos; esta tarea de vivificar la existencia puede ser comprendida, según él, desde el doble sentido que entraña lo estético, a saber, como aquello alusivo a los sentidos y como arte propiamente dicho. Como ya se sabe lo estético, en su referencia al arte está íntimamente ligado desde sus orígenes a la *techné*, es así como, acorde a ello, el

⁹⁰ *Ibíd.*, p.28.

trabajo y laboriosidad de lo técnico devienen arte en la medida que se constituyen en algo creativo; para las condiciones de enajenación en las que se sume la tecnología y el trabajo productivo de la sociedad industrial, se requiere retomar nuevamente este sentido original; el producto del trabajo realizado por el hombre no puede seguir siendo algo extraño a él, sino el fruto de una labor creativa que conlleve todo el carácter de fruición; en este sentido, dentro de las leyes de producción, lo laboral no debe ser un proceso mecánico y sin sentido para convertirse en un medio en el cual no solo se logre la satisfacción plena de las necesidades vitales –no de aquellas impuestas por la sociedad de consumo-, sino también una forma de desarrollar las capacidades de cada individuo; así lo útil y valioso que puede llegar a ser el hombre socialmente, no está determinado por los intereses particulares de unos pocos, sino por ese aporte creativo que pueda dar para el establecimiento de un medio vital y seguro para todos.

El *ethos estético*, planteado desde el carácter de los sentidos, contribuye a reivindicar lo sensible frente al orden racional, un aspecto fundamental y necesario para una sociedad como la actual en la que, como ya se ha expresado, la racionalización de la vida en pleno y el desconocimiento de otras dimensiones del hombre, ha llevado hacia escenarios totalmente deshumanizados. Lo estético, como percepción sensitiva que apela a lo placentero y al goce, representa para Marcuse el punto de partida en la construcción de ese nuevo *ethos* social, en la medida que busca cimentar una sociedad en la cual la existencia de los individuos no esté marcada por el dolor, sino por el mismo placer de vivir. Marcuse, ya en su texto de *Eros y Civilización*, hacía referencia al placer como un principio que afectaba la vida del hombre principalmente en su constante lucha con el Principio de Realidad, una relación conflictiva que generaba una existencia de angustia y represión. Bajo la configuración del *ethos estético* el Principio de la Realidad debe tornarse, de este modo, en un principio no represivo, que más que mutilar lo sensible, busque canalizarlo y potencializarlo en pro del desarrollo social; así, la lucha que se libra al interior del hombre, con respecto a sus instintos y que genera una existencia de infelicidad y sufrimiento, ya no sería tal, ya que se generaría una

relación armoniosa entre esas dos dimensiones propias de su naturaleza, lo sensible y lo racional.

“Un universo de relaciones humanas que ya no esté mediatizado por el mercado, que ya no se base en la explotación competitiva o el terror, exige una sensibilidad liberada de las satisfacciones represivas de las sociedades sin libertad; una sensibilidad receptiva de formas y modos de realidad que hasta ahora sólo han sido proyectados por la imaginación estética. Porque las necesidades estéticas tienen su propio contenido social: son los requerimientos del organismo humano, mente y cuerpo, que solicitan una dimensión de satisfacción que sólo puede crearse en la lucha contra aquellas instituciones que, por su mismo funcionamiento, niegan y violan estos requerimientos. El contenido social radical de las necesidades estéticas se hacen evidentes a medida que la exigencia de su más elemental satisfacción se traduce en acción colectiva en una escala ensanchada”⁹¹

Las cualidades estéticas de belleza y armonía que siempre se han identificado con estados plétóricos, deben acudir de este modo al rescate de todas esas formas enajenas de la sociedad, suprimiendo cualquier elemento agresivo y de violencia que desestabilice al individuo en su ser y en la relación con los otros. Para Marcuse esto es muy claro ya que considera que lo bello, por ejemplo, siempre ha representado el poder de armonizar los contrarios, de neutralizar la agresividad, una característica que se refleja concretamente, como él mismo lo dice, en la figura mítica de Medusa y en la concepción de la filosofía clásica, en la cual lo bello, en su condición ontológica, no es más que el modo de armonizar y consumir la relación entre hombre y naturaleza. De esta forma, las vicisitudes y contradicciones en las que se ve envuelto el hombre moderno, y que lo han llevado a perder su condición de autonomía y libertad, encuentran su punto final a través de ese camino alternativo que representa lo estético, éste, con sus diversas

⁹¹ *Ibíd.*, p.34.

cualidades, proporciona los valores o principios necesarios que requiere el hombre para una convivencia tranquila y armoniosa.

Dentro de la radiografía que hace Marcuse de la sociedad moderna como orbe imbuida completamente en las peculiaridades de lo económico, nos queda claro que el ser humano es la cuota de sacrificio. Bajo los condicionamientos de las leyes productivas el hombre pierde todo control de sí mismo, cayendo así en una existencia vacía, enajenada, en la cual su dignidad se ve envilecida por el valor de mercado que representa su vida. En otras palabras, continua la trágica condición heterónoma en la cual ha vivido a través de toda la historia. Sin embargo, para nuestro filósofo, en su visión optimista, que para muchos resulta utópica, es posible que los individuos puedan pasar de esta situación heterónoma, a unas condiciones de mayor autonomía, condiciones que proporciona el estado de cosas y circunstancias que genera el mismo sistema económico. Para Marcuse es evidente que, en el mismo desarrollo del sistema capitalista, principalmente en su fase industrial y tecnológica, se han generado los medios materiales necesarios para que el hombre no dependa del trabajo productivo, y libere toda esa energía que dirige hacia ello, canalizándola en otras quehaceres necesarios para su existencia; pero es consciente además, que este cambio solo puede lograrse a través de una clase particular de revolución, debido al tipo de sometimiento y manipulación a otros niveles de conciencia que el sistema emplea. Por eso, entre las muchas conclusiones a las que llega, está la consideración de un cambio cualitativo del componente revolucionario, tanto en lo que tiene que ver con los sujetos gestores del cambio, como con el objetivo que debe perseguir dicha revolución y la manera como debe realizarse.

Sabemos hoy en día, que las posibilidades planteadas por Marcuse de un cambio social sin precedentes, resulta complejo en la medida que el movimiento revolucionario está en declive; si bien la clase obrera, como lo dice el mismo Marcuse, no solamente es el motor de cambio, sino todas aquellas clases trabajadoras dependientes del sistema, no obstante los niveles de represión y

control cada vez más tecnificados, se fortifican con mayor intensidad a medida que se va escalando la pirámide burocrática de la sociedad, ya que, en las más altas esferas de dicha pirámide, se tiene más que perder con respecto a los beneficios y privilegios otorgados por sus servicios; pero resulta también cierto, como lo plantea Marcuse, que es en la élite de la *intelligentsia* donde están las posibilidades de gestar la revolución que contengan las fuerzas represivas del sistema, ya que ella, en su manejo del material cultural e intelectual, sobre el que se erige la estructura misma de la sociedad, puede alcanzar los niveles de conocimiento y autoconciencia de la realidad, necesarios para el cambio; en este sentido, la revolución como ámbito de lo cultural busca suplir otras necesidades que tocan con instancias más profundas del ser que el simple problema de escasez, carencias que Marcuse ve solventadas en los valores y principios estéticos. Pero esta reflexión marcusiana constituye un pequeño esbozo teórico de lo que realmente conlleva un cambio social de tal índole, la misma condición dialéctica y contingente de lo histórico, puede llevar a que se materialicen estos hechos o por el contrario se depare en unas condiciones mucho más desfavorables para la humanidad; él mismo reconoce que lo planteado se encuentra enmarcado dentro de los límites de lo especulativo, a pesar de que también expresa que muchas de estas proyecciones han comenzado a manifestarse en los diversos grupos de individuos inconformistas.

Los requerimientos de una revolución cultural y estética tocan con ámbitos mucho más complejos y profundos de la naturaleza humana, en las que sus diversas pulsiones entran a jugar un papel determinante. La represión como bien se aclara en texto de *Eros y civilización*, parte de toda esa estructura psíquica en la cual el Principio de la Realidad es el punto nodal; de esta modo el cambio hacia una nueva conciencia y sensibilidad, como lo propone Marcuse, es un cambio biológico, una renovación de la estructura misma de la psique, en la cual el Principio de Realidad se constituya en un Principio mediado por los valores estéticos, que permita en términos marcusianos “la solidaridad biológica”, es decir un tipo de sociedad más humana y sensual. En este sentido es clara la manera

como Marcuse hace sus planteamientos acerca de dónde radica el problema del asunto y cuáles son los elementos necesarios para enfrentarlo, mas no es clara la manera concreta de llevar a cabo dicha labor titánica.

Podríamos decir, que los instrumentos con los cuales se llevaría a cabo la materialización de un cambio social de tal magnitud, estarían dados en el mismo ámbito educativo. Los procesos de formación del individuo, a través de toda su vida, llevan a moldearlo y adaptarlo al medio social en que vive, es así como la educación se constituye en la mayor herramienta del sistema social para su perpetuación, pero por esa misma razón, ella misma puede ser el elemento que anule su continuidad. Dentro de los parámetros que maneja la sociedad moderna, la educación se constituye en una educación represiva al servicio de los intereses del sistema, como ejemplo particular tenemos las políticas educativas actuales que bajo la figura de un modelo de gestión de calidad representan todo el carácter tecnocrático y administrativo con el que el sistema manipula la vida de los individuos, además, no solo las instituciones propiamente educativas tienen la tarea de formar acorde el medio, sino también los mismos medios masivos de comunicación se encargan de introyectar en el individuo los valores de una sociedad productiva y consumidora. De este modo, la revolución cultural que nos propone Marcuse debe ser una revolución educativa en la cual se rompa el continuum de la represión, una educación que forme en la autonomía y libertad de conciencia, aunada a los valores que representan lo estético en cuanto sensibilidad, armonía, goce y fraternidad; en este sentido no estaban equivocados los pensadores ilustrados cuando hablaban de un nuevo hombre forjado a la luz del conocimiento, y es que éste permite la apropiación de los individuos de su esencia y el medio para alcanzar su libertad.

Kant, como ilustrado y padre de la autonomía moral, pasa a ser primordialmente materia de estudio en todos estos cuestionamientos que se dan con respecto a esa nueva sociedad que demanda el mundo moderno; su filosofía formula los criterios bajo los cuales se establece el verdadero hombre moderno, que bajo su

condición racional posee la apertura de conciencia y la firme moral para trascender el mundo social lleno de vicisitudes y contrariedades. A pesar de que en la misma estructuración de su pensamiento la dimensión pasional del ser humano es relegada por la inmutabilidad e incondicionalidad de lo racional, esfera de suma importancia para un ethos estético. Sus planteamientos conducen, como ya se ha dicho, a la fundamentación de un mundo moral y social que se ha perdido en el relativismo de la razón instrumental. Por lo demás, en su última crítica Kant alude a esa categoría de lo bello en la cual hombre y naturaleza se consuman, una condición estéticamente necesaria para la nueva sociedad, ya que sólo en el retorno a sus raíces, en su conexión con la naturaleza, no como determinismo estoico, el hombre puede establecer un mundo despojado de todo dominio.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- AQUINO, Tomás. *Compendio de la Suma Teológica*. Buenos Aires: Editorial Difusión, S.A.
- BAUMAN, Zygmunt. *Libertad*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., 2010
- BÉJAR, Helena. *El ámbito íntimo (privacidad, individualismo y modernidad)*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 1988.
- CASSIRER, Ernest. *Filosofía de la Ilustración*. México, D.F., 1994.
- CICERÓN, Marco Tulio. *Sobre la República. Sobre las leyes*. Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1992
- GAGIN, François. *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre el estoicismo*. Santiago de Cali, Colombia: Programa Editorial Facultad de Humanidades (Universidad del Valle), 2003.
- GROCIO, Hugo. *Del derecho de la guerra y de la paz*. Madrid: Editorial Reus S.A., 1925, Tomo I.
- HERÁCLITO, PARMÉNIDES, EMPÉDOCLES. *La sabiduría presocrática*. Madrid: Sarpe, 1985.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- HYLAND, Drew A. *Los orígenes de la filosofía en el mito y los presocráticos*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo, 1975.
- HOBBS, Thomas. *El ciudadano*. Madrid: Editorial Debate S.A., 1993
 ----- *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2005
 ----- *Leviatán, II, cap.21*. México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1994.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México: Editorial Porrúa S.A., 2007
 ----- *Crítica de la Razón Pura*. México: Editorial Porrúa, S.A., 1991.

- LAERCIO, Diógenes. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Barcelona: Orbis, 1985, Vol. II, (Traducción de José Ortiz y Sainz, fines del s. XVIII).
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2000.
- MARCUSE, Herbert. *Contrarrevolución y revuelta*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A., 1975
- *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México, D.F.: Editorial Joaquín Mortiz, S.A., 1987.
- *Eros y civilización*. Barcelona: Editorial Ariel, S.A., 1989.
- *Guerra, tecnología y fascismo*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2001
- y otros. *La sociedad industrial contemporánea*. México: Editorial Siglo XXI, 1971.
- *Ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz, S.A., 1969.
- PUFENDORF, Samuel. *De los deberes del hombre y del ciudadano según la ley natural*. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002.
- ROSZAK, Theodore. *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Editorial Kairós, S.A., 1970.
- SCHNEEWIND, Jerome B. *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas a Lucilio*. Barcelona: Editorial Juventud, S.A.
- YOURCENAR, Marguerite. *Memorias de Adriano*. Venezuela: Editorial Planeta Deagostini, S.A., 2002.
- ZULETA, Estanislao. *Arte y filosofía*. Medellín: Editorial Lealon, 2004.

ÍNDICE

Introducción.....	1
1. LA AUTONOMÍA, FUNDAMENTO DE LA MORAL MODERNA.....	6
1.1. Ley natural, determinismo y obediencia: una condición moralmente heterónoma.....	8
1.2. Derecho natural, autoridad y desigualdad: un asunto heterónimo...20	
1.3. Iusnaturalismo, igualdad y dignidad humana: el camino hacia la autonomía moral.....	31
2. HOMBRE Y MUNDO, LA RELACIÓN DE LO ENAJENANTE.....	70
3. EL SUJETO UNIDIMENSIONAL: EL IDEAL DE HOMBRE KANTIANO, OBNUBILADO POR LA INFAUSTA SOCIEDAD TECNOCRÁTICA.....	85
4. CONCLUSIONES: LA VIDA COMO OBRA DE ARTE: UN ESTADO DE PLENA AUTONOMÍA.....	107
5. Bibliografía.....	138