

Fundación Emilio Komar
Jornadas sobre Los problemas humanos de la Sociedad Opulenta

Mística, crítica y utopía

Por Marisa Mosto

Emilio Komar señala en *Los problemas humanos de la Sociedad Opulenta* la presencia de una cierta *mística* humanista en la obra temprana de Karl Marx.¹ Mística que se debilita conforme se vigoriza el enfoque científicamente rígido del marxismo alejando de los espíritus románticos la fuerza revolucionaria que esa *mística* les insuflaba. Tal proceso terminará por provocar históricamente, junto con otras razones, la caída del régimen soviético. En el presente trabajo nos detendremos en estos temas del curso de Komar y los vincularemos con la dimensión crítica y utópica, esenciales al fenómeno del marxismo y a toda existencia humana consciente de su indigencia y sus fracasos.

Un elemento central de la mística marxista es la crítica a la alienación (o *enajenación*) en la que sitúa al hombre el sistema capitalista. Aquello con lo que el ser humano debería sentirse identificado, experimentarlo como algo «uno» o como algo «propio», su ser, su actividad, el producto de su actividad, los otros, se torna ajeno y hasta hostil y esclavizante.²

Erich Fromm sintetiza así el concepto de alienación que atraviesa los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844:

“La enajenación (o «extrañamiento») significa para Marx, que el hombre *no* se experimenta a sí mismo como factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, los demás y él mismo) permanece ajeno a él. Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación...”³

Mediante la abolición de la propiedad privada, elemento clave de la economía capitalista, se tornará posible para Marx la superación de la alienación: la reconciliación del hombre consigo mismo, con su actividad, con el producto

¹Cfr. Emilio Komar, *Los problemas humanos de la sociedad opulenta*, Bs.As., Sabiduría Cristiana, 2017, pp. 34-36; 46-47. Erich Fromm sostiene a diferencia de Komar que la crítica a la alienación sigue viva en su obra más tardía *El Capital*, basándose en algunos textos significativos, Cfr. *Marx y su concepto del hombre*, Méjico, FCE, 1962, p. 62-63. En el primer tomo de *El Capital*, único escrito por Marx, el tema de la alienación efectivamente aparece pero en pocos lugares, -Cfr. *El Capital*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 107, 126, 132-134; 204-205- en relación a la alienación del dinero y del trabajo; y en las páginas 113, 163 en torno al tema del fetichismo de la mercancía

²Cfr. *Manuscritos económico filosóficos*, Méjico, FCE, 1978, primer manuscrito: El trabajo enajenado

³ *Marx y su concepto del hombre*, p. 55

de su actividad, con la naturaleza y con los demás hombres. La *restitutio ad integrum* definiría la esencia de la utopía mesiánica marxista.

Marx: “El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la autoenajenación humana y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre. Es pues, la vuelta del hombre mismo como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila todo el desarrollo anterior con su riqueza.”⁴

Ser «uno» en sí, con los otros, con la naturaleza, superar las divisiones, los antagonismos. Marx reformula el eterno anhelo de ser, de comunión del alma humana, pero lo interpreta e intenta resolver en los términos de una filosofía materialista y *genérica* en sentido ontológico (en la perspectiva del *Gattungswesen*).

La utopía del ser humano integral

*A medida que seas menos, que expreses menos tu propia vida,
tendrás más, más enajenada estará tu vida
y más economizarás de tu propio ser enajenado.”
Karl Marx, Manuscritos económico filosóficos, III*

La fuerza de seducción de esta mística⁵ lanzada a la utopía aparece en varios lugares de los *Manuscritos*. Nos resulta particularmente significativo un segmento del tercer manuscrito en que Marx se refiere al poder *diabólico* del dinero y su acción corrosiva sobre el ser del hombre.

Las reflexiones que desarrolla allí Marx echan luz sobre una alternativa que más tarde ha sido insistentemente considerada por varios pensadores del siglo XX, la alternativa entre el *tener* y el *ser*⁶. La mediación del dinero en la satisfacción de las necesidades vitales hace peligrar el natural despliegue del *ser* del hombre, lo inclina a definir su existencia en general en los términos del *tener* reduciéndola a una especie de fante o fantasma de sí misma, de sus posibilidades reales.

Comienza allí haciendo referencia a la experiencia humana como un ensamble entre las necesidades vitales y sus objetos. Ese ensamble provoca que sus

⁴ *Manuscritos económico filosóficos*, III, “La propiedad privada y el comunismo”, p. 135

⁵ Usamos el término *mística* siguiendo la expresión de Emilio Komar, en un sentido amplio, como sinónimo de la plenitud de la experiencia a la que aspira el ser humano.

⁶ Cfr. Erich Fromm, *Tener o ser*, Bs.As., FCE, 1980; Gabriel Marcel *Ser y Tener*, Madrid, Caparrós Editores, 1995

sensaciones se constituyan en “verdaderamente afirmaciones *ontológicas* del ser (naturaleza).”⁷ Y,

“El *dinero*, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia. La universalidad de su *cualidad* es la omnipotencia de su esencia; vale, pues, como ser omnipotente..., el dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre.”⁸

El perfil *dia-bólico* (alienante) de este alcahuete aparece muy bien simbolizado en el ademán de Marx de traer a la escena uno de sus profetas: el Mefistófeles del *Fausto*:

“¡Qué diablo! ¡Claro que manos y pies, y cabeza y trasero son tuyos! Pero todo esto que yo tranquilamente gozo, ¿es por eso menos mío? Si puedo pagar seis potros, ¿No son sus fuerzas mías? Los conduzco y soy todo un señor, como si tuviese veinticuatro patas.”⁹

Comenta Marx enseguida este pasaje haciendo hincapié en que el dinero permite *comprar* aquello que *no soy* o he sido *incapaz de ser*

Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. [...] ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero puedo *todo* lo que el corazón humano ansia, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?

Si el *dinero* es el vínculo que me liga a la vida *humana*, que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre, ¿no es el dinero el vínculo de todos los vínculos? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es también por esto el medio general de separación? Es la verdadera *moneda divisoria*, así como el verdadero *medio de unión*, la fuerza *galvanoquímica* de la sociedad.

⁷ Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos*, , p. 170

⁸ *Ibidem*

⁹ *Manuscritos*, p. 171 Cfr. J.W. Goethe, *Fausto*, cuarta escena, primera parte. También cita Marx un fragmento de *El Timón de Atenas* de Shakespeare “¡Oro!, ¡oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! (Simples raíces, oh cielos purísimos!) Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo; noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente ¡oh dioses! ¿Por qué? Esto va arrancar de vuestro lado a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a atar y desatar lazos sagrados, bendecir a los malditos, hacer adorable la lepra blanca, dar plaza a los ladrones y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas; él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella que revolvería el estómago al hospital y a las mismas úlceras. Vamos, fango condenado, puta común de todo el género humano que siembras la disensión entre la multitud de las naciones, voy a hacerte ultrajar según tu naturaleza.” *Manuscritos*, p. 171-172, Cfr. *El Timón de Atenas*, cuarto acto, escena tercera.

[...] Es el *poder* enajenado de la *humanidad*.

[...] Como tal potencia *inversora*, el dinero actúa también contra el individuo y contra los vínculos sociales, etc., que se dicen esenciales. Transforma la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el siervo en señor, el señor en siervo, la estupidez en entendimiento, el entendimiento en estupidez.

[...] Es la fraternización de las imposibilidades; obliga a besarse a aquello que se contradice.”¹⁰

No nos interesa aquí analizar su mirada sobre la propiedad privada y el dinero como una suerte de *pecado original* de la economía y la estructura social que de ella se deriva, sino la alternativa que subyace a su crítica de la alienación y que se hace explícita en el último párrafo del apartado:

“Si suponemos al *hombre* como *hombre* y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si se quiere gozar del arte tienes que ser un hombre artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. Cada una de las relaciones con el hombre —y con la naturaleza— ha de ser una exteriorización determinada de la vida *individual real* que se corresponda con el objeto de la voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como hombre amante no te conviertes en *hombre amado*, tu amor es impotente, una desgracia.”¹¹



En verdad *no soy* lo que *poseo*. El *tener* jamás podrá darse como sustituto al genuino objeto de la experiencia plenamente humana, la que claramente se mueve en otro plano de realidades con un orden dinámico propio capaz de conquistar una densidad ontológica tal frente a la cual la alternativa del *tener* se convierte en espejismo.

Un aspecto esencial de la experiencia humana alienada se verifica en el ámbito del trabajo, tema que Marx desarrolla en el primer manuscrito. El trabajo no es una actividad de carácter instrumental, accidental o extrínseco, como pudiera aparecer a una mirada superficial, es por el contrario, la actividad que

¹⁰ *Manuscritos*, pp. 172-174

¹¹ *Manuscritos*, p. 175

ha dado a luz al hombre.¹² De modo que la alienación del trabajo arrastra una parálisis radical en el desarrollo de lo humano, un disloque, una desarticulación y envilecimiento fundamental del hombre:

“¿Qué constituye la enajenación del trabajo?

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro.”¹³

El empobrecimiento de la experiencia humana que Marx denuncia en su crítica a la alienación desde varios frentes, reviste tal gravedad que ha sido emparentado por Erich Fromm con la crítica veterotestamentaria a la idolatría. En el acto de idolatría el ser humano falsifica su vocación genuina a la Vida Plena a la que sólo accederá en la intimidad con la Familia Divina. En la perspectiva marxista al postrarse frente a falsos amos (dinero, mercancías, salario), el hombre también se vuelve “extraño a sus propias fuerzas vitales, a la riqueza de sus propias potencialidades y está en contacto

¹² Cfr. Friedrich Engels *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Bs. As. Anteo, 1974. Dice allí por ejemplo de ese dar a luz: “El trabajo es la fuente de toda riqueza, afirman los especialistas en Economía política. Lo es, en efecto a la par que la naturaleza, proveedora de los materiales que él convierte en riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre.” p. 107 Lo propio del hombre, lo que lo diferencia cada vez más de su antepasado simiesco, se explica simplemente por una complejización de su naturaleza producida por su capacidad de trabajo en términos evolutivos materialistas: “Vemos pues, que la mano no es sólo el órgano de trabajo es también producto de él. Únicamente por la adaptación a nuevas y nuevas funciones, por la transmisión hereditaria del perfeccionamiento especial así adquirido por los músculos, los ligamentos y en un período más largo también por los huesos y por la aplicación siempre renovada de estas habilidades heredadas a funciones nuevas y cada vez más complejas, ha sido como la mano del hombre ha alcanzado ese grado de perfección que le ha hecho capaz de dar vida, como por arte de magia, a los cuadros de Rafael, a las estatuas de Thorwaldsen y a la música de Paganini.” (p. 110) Desde una perspectiva no materialista sino personalista, la tesis de Marx acerca de que el trabajo constituye un elemento esencial en el desarrollo de la identidad humana, nos parece que encierra una gran riqueza.

¹³ *Manuscritos*, p. 108

consigo mismo sólo indirectamente, como sumisión a la vida congelada de los ídolos.”¹⁴

Los buenos deseos de Marx, su búsqueda de consumación del anhelo de exaltación del ser y el obrar humanos se ven neutralizados por otras fuerzas que atraviesan su filosofía.

Ciencia vs. Crítica

El proletariado ejecuta, por lo tanto, el juicio que la propiedad privada ha dictado sobre sí misma al producir al proletariado y ejecuta en la misma medida el juicio que el salario dicta sobre sí mismo al producir la riqueza ajena y la miseria propia.
Karl Marx, *Crítica de la economía política*

El “puse ante ti la vida y la muerte” (Dt 30,19) escondido entre el *ser* y el *tener*, se disuelve como alternativa real cuando la dialéctica histórica nos expulsa sin reparos del reino de la Libertad y nos convierte en marionetas impotentes de la Necesidad.

Señala José Miguel Ibañez Langlois, también mucho antes de la caída del régimen soviético, que el marxismo, digámoslo así, *desafina*, porque toca su melodía en dos escalas heterogéneas y contradictorias: la escala de la libertad movida por esa suerte de mística humanista que es la que esta supuesta y autoriza el llamado a la Revolución y la escala del determinismo dialéctico que hunde al ser humano en la pasividad del positivismo histórico. Es esta última escala la que prevaleció en su encarnación política en la URSS:

“el endurecimiento posterior del materialismo dialéctico arranca directamente de Marx, del último Marx, y de su compañero Engels [...] el positivismo más o menos estático y el materialismo más o menos craso de los desarrollos marxistas leninistas de este siglo no violentan a Marx en la letra ni en el espíritu, sino que son la fiel prolongación de un giro que ya Marx debió imprimir a su filosofía, giro que a su vez venía exigido por sus premisas iniciales.”¹⁵

“Se trataba, en el fondo, de elegir entre dos contradicciones: un materialismo que termina proclamando una revolución moral y casi espiritualista, por lo demás incierta, o un materialismo que termina absorbiendo al hombre, con revolución y todo, en el anonimato ciego de las fuerzas cósmicas [...] En el fondo su adhesión al determinismo

¹⁴ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, p. 56

¹⁵ José Miguel Ibañez Langlois, *Visión crítica del marxismo*, Madrid, Rialp, 1973, p. 64

naturalista envuelve una dramática confesión: la impotencia absoluta de los medios humanos para forjar el paraíso terrenal.”¹⁶

¿Qué es lo que podría autorizar el reproche ya citado de Marx en el marco del materialismo dialéctico: “Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una *exteriorización vital* como hombre amante no te conviertes en *hombre amado*, tu amor es impotente, una desgracia”? ¿Cómo podría no serlo? El humanismo desaparece, se evapora bajo el efecto del determinismo naturalista.



La crítica pierde su peso. ¿Cómo tildar de negativo o reaccionario a cualquier momento *necesario* del proceso dialéctico? A la inversa, si el norte es el futuro (como gustaban recordar las esculturas en honor a Lenin), ¡bienvenidos sean todos los mojones que nos acercan a él! Este aspecto dinámico y positivo de las diferentes

etapas del materialismo histórico, aparece con toda su fuerza en el *Manifiesto del partido Comunista*:

“La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente **revolucionario**. [...] Dondequiera que ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus superiores naturales las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel pago al contado. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. [...] La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados. La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares y las redujo a simples relaciones de dinero. [...] La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por

¹⁶ *Visión crítica del marxismo*, p. 70-71

consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales. [...] Todas las relaciones sociales estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado.”¹⁷

De este modo la burguesía contribuye también a socavar los cimientos de lo sagrado, a la *trituration del aura*¹⁸ transformando todo valor en valor de cambio. En esto coinciden la sociedad opulenta y el marxismo.

Después de todo, ya nos había advertido Marx que en el comunismo se “asimila todo el desarrollo anterior con su riqueza”¹⁹, con su aporte propio al proceso histórico, a la *historia natural*.²⁰

Pero es imposible no reconocer que asistimos aquí a la narración de un nuevo mito. Mito que socava la llamada a la revolución y el pensamiento crítico en sus bases, que instrumentaliza al hombre, que le revela toda la prescindibilidad de su individualidad a la vez que instala de forma prepotente y arbitraria un raro mesianismo para el que nada es valioso por definición. No se puede dejar de adivinar en el marxismo una gran ingenuidad, un capricho, una pataleta contra la impotencia del hombre, como dice Ibañez Langlois, al hombre humillado y ofendido que profetiza de prepo la necesidad de la historia:

“la dialéctica como principio de un movimiento ascendente supone siempre una pro-videncia, una fuerza pensante que no pertenece en absoluto a la materia por sí misma, y aún es contradictoria con ella, como lo son los atributos transitivos de la circunscripción espacio-temporal con los atributos inmanentes del pensamiento y la anticipación.”²¹

La alienación es una realidad histórica y una necesidad biológica orientada por una fuerza natural. Y si las cosas son así, también es algo de lo que en el fondo, no se podrá nunca salir. Siempre será una fuerza *ajena* a sí mismo, la que oriente los pasos del hombre. De modo que la crítica que hace Marx a la religión puede dirigirse sin demasiada violencia contra la ley de la historia.²²

¹⁷ Marx, *Manifiesto del partido comunista*, Bs. As., Anteo, 1971, p. 35-37, la negrita es mía.

¹⁸ Expresión de Walter Benjamin. Cfr. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989 p. 25

¹⁹ Cfr. nota 4

²⁰ Expresión de Theodor W. Adorno. Cfr. *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 33 y ss

²¹ José Miguel Ibañez Langlois, *Visión crítica del marxismo*, p. 87

²² ¿Esclavo de una falsa ideología o de la dialéctica? El ser humano nunca podrá en esta concepción realmente “girar en torno a sí mismo”: “La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que

La ausencia de Verdad, la ausencia de Dios, la ausencia de Revolución

Esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros.

Karl Marx, *Manifiesto del partido comunista*

¿No se podría aplicar a Marx mismo la figura de ese mago que conjurando a Dios a favor de la dialéctica termina por destruir lo que pretendía defender?

Pues ¿desde dónde sostener ese nuevo mito con pretensiones de científicidad?

Theodor Adorno y Max Horkheimer, ambos provenientes del marxismo afirman sin reparos frente a las inmensas consecuencias que saben arrastra, la siguiente sentencia: “De tal suerte también la ciencia incurre en la crítica formulada contra la metafísica. La negación de Dios implica en sí una contradicción insuperable, en cuanto niega el saber mismo.”²³

El filósofo francés Jean Baudrillard, marxista desencantado del siglo XXI, sostiene con meridiana claridad la íntima vinculación entre Dios, la Verdad y la Revolución. Si se niega uno de ellos, la misma negación cargará con los otros:

“Ocurrió lo mismo con Dios y con la Revolución. La ilusión de los iconoclastas consistió en apartar todas las apariencias para hacer resplandecer la verdad de Dios. Porque no había verdad de Dios, y quizá secretamente lo sabían, su fracaso provenía de la misma intuición que la de los adoradores de imágenes: sólo se puede vivir de la idea de una verdad alterada. Es la única manera de vivir de la verdad. Lo otro es insoportable (precisamente porque la verdad no existe). No hay que querer apartar las apariencias (la seducción de las imágenes). Es

ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo.” De la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. Crítica de la religión. Tomado de *La sagrada familia*, Méjico, Grijalbo p. 9 “Una vez que la esencia del hombre y la naturaleza, el hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la búsqueda de un ser ajeno, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una búsqueda que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica. El ateísmo como negación de esta irrealidad, no tiene ya sentido, porque el ateísmo es una negación de Dios y trata de afirmar mediante esta negación la existencia del hombre.” *Manuscritos económico-filosóficos*, Méjico, F.C.E., 1962, p. 147-148. ¿No es acaso el recurso a la explicación por la dialéctica también “la búsqueda de un ser ajeno, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una búsqueda que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza)?”

²³ Theodor W. Adorno-Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Bs.As., Sudamericana, 1987, p. 140-141

necesario que este intento fracasase para que la ausencia de verdad no salga a la luz. O la ausencia de Dios. O la ausencia de Revolución. [...] «No creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le quita el velo» (Nietzsche).”²⁴



Muestra en Cuba que planteó el dilema: ¿Revolución o rizoma?

Es interesante que esta tremenda contradicción y situación de impotencia en la que paradójicamente cae el marxismo en su necesidad de *liberar* al hombre de Dios, anulando la posibilidad de fundamentar la verdad y con ella al pensamiento crítico y utópico, es la que quiso superar el neomarxista Herbert Marcuse con su reivindicación del valor de los conceptos universales en el *Hombre unidimensional*, obra dirigida expresamente contra el potencial conservador y burgués del positivismo científico reinante en la sociedad opulenta:

“El compromiso de la filosofía analítica con la realidad mutilada del pensamiento y el habla se muestra claramente en el tratamiento de los *universales*. (...) Lejos de ser un problema abstracto de epistemología o una pregunta pseudoconcreta sobre el lenguaje y su uso, la cuestión del *status* de los universales está en el centro mismo del pensamiento filosófico, porque el tratamiento de los universales revela la posición de una filosofía en una cultura intelectual: su función histórica.”²⁵

²⁴ Jean Baudrillard, *De la seducción*, Bs. As., Cátedra, 1987, p. 60

²⁵ *El hombre unidimensional*, Bs. As., Hyspamerica, 1984 p. 181

Los universales, la esencia universal contiene la definición del ser, del poder ser y del *deber ser* de los entes al que la función histórica de la filosofía intenta dar a luz²⁶. Los universales encierran un potencial altamente revolucionario:

“Los universales aparecen así como instrumentos conceptuales para la comprensión de condiciones particulares de cosas a la luz de sus potencialidades. Son históricos y suprahistóricos; conceptualizan el material del que consiste el mundo experimentado, y lo conceptualizan con una imagen de sus posibilidades, a la luz de su limitación actual, su supresión, su negación.”²⁷

Por el contrario en el contexto del positivismo científico: “Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia no pueden deducirse de condiciones ontológicas o científico racionales, no pueden pretender lógicamente validez y realización universales. En términos de la razón científica permanecen como asuntos de preferencia y ninguna resurrección de algún tipo de filosofía aristotélica o tomista puede salvar la situación porque es refutada *a priori* por la razón científica. El carácter «acientífico» de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convirtiesen en meros *ideales* y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica.”²⁸

Marcuse era totalmente consciente de que la dimensión científica-positivista es conservadora del *status quo* de la sociedad opulenta. Que sólo la reivindicación de los universales podía servir de fundamento al pensamiento crítico y utópico. Pero el universal también necesita ser fundamentado. ¿De dónde el universal? O lo que es lo mismo, ¿de dónde las esencias?

“Pero en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica el iluminismo reconoció las antiguas fuerzas y persiguió como superstición la verdad de los universales. El iluminismo cree aún descubrir en la autoridad de los conceptos generales el miedo a los demonios, con cuyas imágenes y reproducciones los hombres buscaban en el ritual mágico, influir sobre la naturaleza. A partir de ahora la materia debe ser dominada más allá

²⁶ “Pero hay una clase más amplia de conceptos –nos atreveríamos a decir, los conceptos filosóficos relevantes– en los que la relación cuantitativa entre lo universal y lo particular adquiere un aspecto cualitativo, en los que el universal abstracto parece designar potencialidades en un sentido histórico concreto. Como quiera que «hombre», «naturaleza», «justicia», «belleza» o «libertad», puedan definirse, sintetizan contenidos experienciales en ideas que trascienden sus realizaciones particulares, que son algo que está para ser superado, que puede ser llevado más allá. [...] O para usar otro ejemplo, el concepto filosófico «hombre» aspira a las facultades humanas totalmente desarrolladas que son sus facultades distinguibles y que aparecen como posibilidades en las condiciones en que los hombres viven realmente. El concepto articula las cualidades que son consideradas «típicamente humanas». Esta vaga frase puede servir para elucidar la ambigüedad en tales definiciones filosóficas; esto es, que las mismas reúnen las cualidades que pertenecen a *todos* los hombres contrastados con otros seres vivientes y, al mismo tiempo, son presentadas como la más alta o la más adecuada realización del hombre.” *El hombre unidimensional*, p. 189-190

²⁷ *El hombre unidimensional*, p. 190

²⁸ *El hombre Unidimensional*, p. 139

de toda ilusión respecto a fuerzas superiores a ella o inmanentes en ella, es decir, de cualidades ocultas.”²⁹

Es indudable que nos encontramos en el callejón sin salida en el que se dan la mano marxismo y sociedad opulenta. Ninguno de los dos debido a su matriz materialista, cientificista, positivista, está filosóficamente autorizado a desear «algo más» para el hombre.

El triunfo del pragmatismo. Sólo tener

La sociedad opulenta termina por *tragarse* al marxismo porque es el punto *natural* de llegada del interés que los une: la desacralización y por lo mismo, la desontologización.

Baudrillard:

“Seguimos en el mismo sitio y no encontramos salida: no sabemos guiar el cortejo fúnebre de lo real, del poder, de lo social mismo, implicado también en la depresión en que nos agitamos. Y es precisamente por un recrudescimiento artificial del poder, de lo real y de lo social por lo que intentamos escabullirnos. (...) el poder del que hablamos, no siendo más que el objeto de una demanda social, será objeto de la ley de la oferta y la demanda, no estará ya sujeto a la violencia y a la muerte. Completamente expurgado de la dimensión política, depende, como cualquier otra mercancía, de la producción y del consumo masivo (*mass media*, elecciones, encuestas). Todo destello político ha desaparecido, solamente queda la ficción de un universo político.”³⁰

“También la esfera política vive sólo de una hipótesis de credibilidad, a saber que las masas son permeables a la acción y al discurso, que tienen una opinión, que están presentes tras los sondeos y las estadísticas. Es a ese único precio que la clase política puede aún creer que habla y que es oída políticamente. Mientras que lo político de un tiempo a esta parte ya no hace más que oficio de espectáculo en la pantalla de la vida privada. Digerido sobre el modo de la diversión, medio deportista, medio lúdico (véase el billete ganador de las elecciones norteamericanas, o las veladas de elecciones en la radio o en la TV), sobre el modo a la vez fascinado y guasón de las viejas comedias de costumbres. El juego electoral vino a reunirse desde hace tiempo en la conciencia del pueblo con los juegos televisados. El pueblo, que siempre sirvió de coartada y de figurante en la representación política, se venga dándose la representación teatral de la escena política y de sus actores. El pueblo ha llegado a ser público. Son el partido o la película o el cómic los que sirven de modelos de percepción de la esfera política. El pueblo disfruta incluso día a día, como de un cine a domicilio, de las fluctuaciones de su propia opinión en la lectura cotidiana de los sondeos. Nada de esto compromete una

²⁹ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Sur., Bs.As., 1987, p. 18

³⁰ J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1987, p. 55

responsabilidad cualquiera. En ningún momento las masas están comprometidas política o históricamente de un modo consciente.”³¹

Del Noce:

“Ocurre que tanto el marxismo como lo que podríamos llamar renovado iluminismo pensaban en nuestro siglo como en un período que expresaría el punto más alto de la modernidad; entendiendo esto como la definitiva liberación de los ídolos trascendentales. Esto no sólo no se ha realizado, sino que ha generado lo opuesto de todas las esperanzas y de todas sus promesas. Es necesario subrayarlo, ha provocado su exacto opuesto, no simplemente algo diverso, sino exactamente su opuesto.”³²

Exactamente su opuesto: la esclavitud de una renovada forma de idolatría.

³¹ J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, p.143

³² De la entrevista publicada por *El informador público*, Madrid, 6-3-87