

CONSIDERACIONES CRÍTICAS PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL
CONCEPTO DE TRABAJO

FELIPE GARZÓN SERNA

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
CARMEN DE VIBORAL
2015

CONSIDERACIONES CRÍTICAS PARA UNA FENOMENOLOGÍA DEL
CONCEPTO DE TRABAJO

FELIPE GARZÓN SERNA

Monografía de grado para optar por el título de Sociólogo

Asesor

FEDERICO VÉLEZ VÉLEZ

Economista (Universidad de los Andes)

M.A. in Comparative Religion (Western Michigan University)

Mg (c) Estudios Urbano Regionales (Universidad Nacional de Colombia)

PhD (c) Historia Social y de la Cultura (Universidad Nacional de Colombia)

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
CARMEN DE VIBORAL

2015

RECONOCIMIENTOS

A mi maestro y amigo Federico Vélez Vélez, un gran artífice de genialidad e inspiración para mi vida. A él, mi mayor respeto y admiración.

Rionegro, 6 de Julio de 2015, 3:40 pm

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	5
1. PARA UNA CONCEPCIÓN ORIGINARIA DE TRABAJO	14
1.1 CONSIDERACIONES PREVIAS	14
1.2 PRAXIS Y POIESIS: LA CONTRAPOSICIÓN DE LA BIDIMENSIONAL EXISTENCIA DEL SER EN ARISTÓTELES	20
2. HANNAH ARENDT O EL CARÁCTER DURADERO DEL MUNDO	28
2.1 DE LA INMORTALIDAD DEL ARTIFICIO HUMANO	29
2.2 LA CONTRAPOSICIÓN ENTRE LABOR Y TRABAJO	34
2.3 EL MERCADO DE CAMBIO, LA NUEVA ESFERA PÚBLICA	40
2.4 LA DEGRADACIÓN DEL TRABAJO Y LA DERROTA DEL HOMO FABER	44
3. HERBERT MARCUSE Y LA MATERIALIZACIÓN DE LA PRAXIS LIBRE	47
3.1 HACIA UN CONCEPTO GENERAL DE TRABAJO EN MARCUSE	47
3.2 EL DECISIVO APORTE DE LAS HIPÓTESIS PSICOANALÍTICAS DE FREUD PARA LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD	58
3.3 DESMONTAR LA CULTURA AFIRMATIVA: EL PAPEL DEL TRABAJO COMO PRAXIS DE LA EXISTENCIA HISTÓRICA EN LA CONTRAPROPUESTA MATERIALISTA DE MARCUSE	65
BIBLIOGRAFÍA	78

INTRODUCCIÓN

La protesta de la filosofía de la razón es una protesta idealista y su crítica también lo es: no abarca las relaciones materiales de la existencia [...] la Teoría Crítica pone de manifiesto aquello que desde el primer momento subyacía en sus categorías: la pretensión de que mediante la superación de las actuales relaciones materiales de la existencia se libere a la totalidad de las relaciones humanas.

Herbert Marcuse¹

El camino para sustentar el acercamiento a una investigación cualitativa de estas características, reveló ser un azaroso horizonte de inquietudes conceptuales que día a día fueron generando profundas angustias que como investigador poco o nada se habría podido prever. Una vez en marcha, la ansiedad por las inquietudes teóricas se convirtió en una constante que ocasionalmente generaba desorientación en la asertividad y claridad con la que era imperativo interpretar la complejidad de las categorías a abordar, y con el carácter crítico suficiente para responder a las exigencias y/o intereses de los involucrados. En esa medida, fue posible evidenciar con un amplio margen, el territorio ignoto en el que se estaba caminando, a veces con sensación de deriva mientras se iban descubriendo progresivamente las incoherencias y contradicciones que suponen el acercamiento cualitativo a una realidad social que como todas, se puede suponer incontrolable.

¹ MARCUSE, H. Filosofía y Teoría Crítica. En: Cultura y Sociedad. Editorial Sur. Buenos Aires, 1967. P. 87

Y sin embargo, esas preocupaciones trascendentales cada vez se mostraban más inherentes a la Investigación Cualitativa. La claridad conceptual de un momento es sustituida bruscamente por un estado creciente de frustración que imposibilita no sólo encontrar las palabras adecuadas para abordar una idea, sino que intentar escribirlas era ocasionalmente un asunto de pulsada angustia que ralentizó los avances de este propósito investigativo. Reconocer estos accidentes en el camino, toma tiempo [a veces demasiado], durante el cual los objetivos se convierten en premisas dispersas de una conclusión que se mostraba inalcanzable. Sin embargo, en el momento oportuno hay que saber considerar estas contingencias como dignas y necesarias para lograr la renovación de los propósitos fundamentales y del espíritu mismo de la investigación.

Es una especie de condición *sine qua non* en este tipo de intereses investigativos; máxime considerando los alcances de un fenómeno de la realidad social tan complejo y polémico como lo es El Trabajo, cuya interpretación desde una perspectiva crítica, es el eje transversal de este proceso. Polémico por la tarea de abordar este concepto en toda su magnitud, lo que suponía liberarlo de los fantasmas que insisten en una comprensión netamente inmediatista de este fenómeno.

El diálogo y la intelección reflexiva entre autores fundamentales que han abordado ampliamente este fenómeno, como lo son Aristóteles, Herbert Marcuse, Marx y Hannah Arendt, reveló a su vez la riqueza y las posibilidades de la Fenomenología como enfoque metodológico para este tipo de acercamientos conceptuales, en cuanto aportó significativamente a la tarea de revelar la magnitud y la complejidad del sentido del Trabajo desde la experiencia interpretativa de cada uno de estos autores. Y es que la Fenomenología como tal, también se ha dado a la tarea de debatirse a sí misma con cuestiones ontológicas que han acompañado la historia

del conocimiento humano, tales como ¿qué es el ser?, y con indagaciones epistemológicas alrededor de ¿cómo conocemos?

Estas reflexiones profundas indican la configuración a su vez de dos grandes vertientes de la Fenomenología. Una de ellas, la fenomenología *eidética*, de enfoque descriptivo e inclinación Epistemológica, perteneciente a la tradición teórica de Edmund Husserl. La otra, de enfoque interpretativo e inclinación Ontológica, conocida como Fenomenología Hermenéutica, desarrollada en primera instancia por Martin Heidegger, alumno y crítico del primero. En términos generales, uno de los criterios que define una casi abismal diferencia entre ambas tradiciones, es en principio la cuestión histórica. Así, por un lado la Fenomenología *eidética* desarrollada por Husserl plantea como propósito fundamental “evitar todos los comienzos conceptualmente ligados y teóricamente contruidos, y planteaba el enfoque descriptivo de volver a captar la esencia de la conciencia en sí misma [...] el punto de arranque [...] no es la teoría ni la historia, sino una descripción de la presencia del hombre en el mundo, y la presencia del mundo para el hombre”².

En ese sentido, el investigador procuraría “poner entre paréntesis o retener provisionalmente las preconcepciones propias sobre el mundo”³, para de esta manera, asegurarse un acercamiento genuino a la esencia misma de las cosas, tal como se presentan en el aquí y en el ahora de la conciencia del fenómeno observado. Esta premisa supone una suerte de garantía de que el sentido o esencia última de ese fenómeno, no será contaminado durante la experiencia

² MORSE, J. Asunto críticos en los métodos de investigación cualitativa. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín, 2003. P. 141

³ *Ibíd.*, p. 141

descriptiva del mismo; “[...] significa ir a las ‘raíces’, o los ‘comienzos’ de todo conocimiento: sus fundaciones últimas”⁴.

Por su parte, la Fenomenología hermenéutica, desarrollada en principio por Martin Heidegger y posteriormente por autores como Gadamer y Ricoeur, es de enfoque Interpretativo, y supone una importante reinterpretación de la fenomenología, pues el presupuesto fenomenológico del *todo con sentido* conduce necesariamente a considerar que el horizonte histórico de preconcepciones construidas alrededor de un fenómeno, ignoradas por la Fenomenología *eidética*, no son otra cosa que un horizonte de significados que en su conjunto aglutinan, a la espera de ser interpretados, el significado esencial de la experiencia del Ser en el mundo (*Dasein*)*. “La fenomenología interpretativa o hermenéutica no busca primero la evidencia tal ‘como en sí misma’ como fundacional sino que más bien revela el horizonte descubriendo las presuposiciones”⁵. Es decir, a diferencia de la reducción *eidética* de Husserl, Heidegger considera que las preconcepciones no son agentes contaminantes de la conciencia que alteran la esencia y el significado de la experiencia sobre un fenómeno, sino que son los conductores de esos significados y de diferentes experiencias en un horizonte histórico.

La pertinencia de este enfoque metodológico de carácter histórico e interpretativo para esta investigación, supone entonces la consideración de la centralidad de un fenómeno social de gran alcance y complejidad como lo es El Trabajo; y conlleva a su vez la posibilidad de reconocer el horizonte de preconcepciones como la serie de tradiciones teóricas que se han construido para comprender el mismo, con el propósito de reinterpretarlas desde una perspectiva crítica y revelar así el

⁴ *Ibíd.*, p. 162

* *Dasein* hace referencia a las posibilidades de Ser en el mundo o de estar ahí.

⁵ *Ibíd.*, p. 143

significado esencial de la experiencia humana en torno al mismo. Dicho horizonte se ha fundamentado a partir de las experiencias interpretativas de tres autores principales en tres contextos históricos diferentes; estos son Aristóteles, Herbert Marcuse y Hannah Arendt, quienes en su obra, abordaron ampliamente al Trabajo como un fenómeno esencial de la experiencia del Ser en el mundo (Dasein). Así, “al reconocer el papel de las influencias históricas o de los horizontes de significado de tradiciones pasadas, se comprende la experiencia humana de una nueva manera. En otras palabras, al conocer la universalidad del uso del lenguaje (texto) como el portador de todo (influencias culturales e históricas) lo que se incorpora en el proceso de comprender, entonces el hecho de comprender se origina en la experiencia lingüística del mundo”⁶.

Particularmente, el presente proceso investigativo también busca revalidar y reconocer la vigencia de la Teoría Crítica de Frankfurt para la comprensión de fenómenos de esta complejidad, enfatizando especialmente en los aportes fundamentales de Herbert Marcuse en el horizonte de influencias culturales e históricas acerca del Trabajo. En *Cultura y Sociedad*, Marcuse demostró una extraordinaria capacidad de reconocer el horizonte de tradiciones teóricas alrededor de un tema, y reinterpretar su esencia desde una perspectiva crítica. Particularmente, se dio a la apoteósica tarea de adentrarse en las tradiciones teóricas de la propia filosofía, con el propósito de reinterpretarla a profundidad desde una perspectiva crítica, a la luz de lo que éste considera los dos elementos básicos de la Teoría Crítica de la Sociedad: “la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia”⁷.

⁶ *Ibíd.*, p. 144

⁷ MARCUSE. *Op. cit.*, p. 79

Bajo estos postulados, Marcuse se propuso fundamentar su crítica contra las preconcepciones y tradiciones teóricas que constituyen el horizonte histórico de la filosofía durante la época burguesa, llegando a cuestionar a personajes tan reconocidos como Descartes, Leibniz, Kant, Fichte y el propio Hegel, a quienes considera como promotores de una filosofía que se constituye básicamente en idealismo y especulación. “Bajo el título de razón, la filosofía concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran reunidas todas las oposiciones fundamentales (entre sujeto y objeto, esencia y fenómeno, pensamiento y ser)”⁸. De esa manera, la Razón se constituyó en la posibilidad suprema del ser, y la filosofía idealista en el gran logro de la humanidad.

Esta es básicamente una filosofía de la época burguesa, una herencia de la Ilustración en la que la supremacía de la Razón estaba acompañada de una concepción de Libertad que Hegel consideraba como la forma única bajo la cual ésta puede existir. “La filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad; todas son medios para la libertad; todas buscan y proporcionan la libertad”⁹. Pero lo que Marcuse pone en evidencia es que los conceptos construidos por estos filósofos, son consecuencia a su vez de las características y principios universales, propios del orden social de la época burguesa.

Así, “la razón es sólo la apariencia de racionalidad en un mundo irracional y la libertad sólo la apariencia de ser libres en una falta de libertad universal”¹⁰; y estas apariencias son básicamente la expresión por excelencia del Idealismo de la así filosofía de la razón o filosofía burguesa; un idealismo cuya condición especulativa de sus categorías y conceptos no abarca las relaciones materiales de la existencia

⁸ *Ibíd.*, p. 80

⁹ *Ibíd.*, p. 85

¹⁰ *Ibíd.*, p. 81

y mucho menos su transformación; sino que supone las formas del Ser abstracto, de la razón, libertad y felicidad abstractas. Es decir, insiste en limitarse al mundo del pensamiento como característica esencial, y conciliar las oposiciones fundamentales del Ser en la dimensión de las ideas, en el plano de la razón, pues para Kant¹¹, ésta última debía ser independiente de todo lo empírico. El mundo tangible y real supone una relación con el otro, y este acercarse a los otros se considera como un perderse, como un volverse dependiente, en contravía del ideal de Hegel¹² de *estar-en-sí-mismo*, *quedarse-en-sí-mismo* como forma suprema del Ser.

Es una perspectiva egoísta que evidentemente desprecia la posibilidad de la humanización del Ser en el plano de la realidad, además de excluyente en cuanto supone que este tipo de Razón y de Libertad son privilegios de una estancia superior del Ser, independiente de las relaciones materiales de la existencia, a veces miserables, que tienen lugar en el plano del mundo vivo y sustancial. La idea del dominio de la Razón sobre el Ser se consolida paradójicamente como el ideal burgués de una Razón convertida en el moderno aparato productivo que domina y explota al individuo. De allí la profunda crítica y propuesta materialista de la Teoría Crítica de la Sociedad desde la perspectiva de Herbert Marcuse, pues ésta ya había reconocido que “las relaciones económicas eran las responsables del mundo existente y comprendió la interconexión social de la realidad”¹³, poniendo de manifiesto el carácter obsoleto de la filosofía burguesa de la Razón en tanto independiente y desinteresada de dicha interconexión, reivindicando así las posibilidades de la Teoría Crítica en cuanto presenta como uno de sus rasgos fundamentales, la necesidad de una transformación radical de las relaciones

¹¹ *Ibid.*, p. 83

¹² *Ibid.*, p. 82

¹³ *Ibid.*, p. 79

materiales de la existencia, una histórica transformación del Ser en las dimensiones de su existencia en el mundo.

Para Marx, “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”¹⁴; contexto en el que la Teoría Crítica de la Sociedad expone su carácter constructivo en oposición al especulativo burgués, agudizando sus preocupaciones fundamentales respecto a su principio básico de la Felicidad del Ser, en dónde ésta, al igual que la Libertad no son fantasmas intangibles y tampoco una especie de estado interno de carácter pasivo-contemplativo que no representan un propósito real de modificar la realidad en el mundo exterior. En este estado de las cosas, la Teoría Crítica está enfocada en el hecho de que tanto la Libertad como la Felicidad son posibilidades reales, alcanzables en la historia de la humanidad, y la Razón debe tener este fundamento último para sí misma.

En efecto, Razón, Libertad, Felicidad, Espíritu, Moral, Conocimiento, entre otros, son categorías y conceptos a partir de los que la filosofía burguesa ha interpretado parcialmente al Ser, asumiéndolos como representaciones nebulosas que sin embargo no dejan de ser asuntos críticos y decisivos para la humanidad, pero que en definitiva deben ser redescubiertos. La Razón y la conciencia no deben estar separadas del Ser en el mundo (Dasein), pues “ese es el aislamiento monádico del individuo burgués, pensante dentro de un horizonte de no-verdad que le cierra la verdadera salida hacia la emancipación real”¹⁵. Ahora bien, considerar que la Libertad, la Felicidad y las demás categorías pueden ser posibilidades reales, implica una revolución del pensamiento, una ruptura de la existencia histórica del Ser, un carácter casi subversivo de la Teoría Crítica de la Sociedad en razón de la modificación general de las relaciones materiales de la existencia, del vínculo

¹⁴ MARX, K. Tesis sobre Feuerbach. En: Obras Escogidas. Editorial Progreso. Moscú, 1976. P. 10

¹⁵ MARCUSE. Op. cit., p. 91

entre el Ser y la conciencia, lo que para el caso significa además concebir que el conocimiento no está nunca terminado, pues la comprensión y creación del mundo es algo que se renueva durante la experiencia directa del Ser con éste, con la naturaleza.

Para el interés de este proceso investigativo, se entiende que la concepción general acerca del Trabajo es también el resultado casi espontáneo del modo de pensar especulativo del Idealismo burgués a la par con otros conceptos y categorías como la Libertad y la Felicidad. Este hecho no es fortuito si se considera, tal como lo hace Marcuse con la Teoría Crítica de la Sociedad, que las relaciones económicas son las responsables del mundo existente, en donde el Ser, en abstracción de su humanidad plena, cuenta tan sólo como depositario de su fuerza productiva, en razón de lo cual “desempeña las funciones útiles en el proceso de realización y valorización del capital”¹⁶. Estas son el tipo de relaciones materiales que la filosofía burguesa ha considerado sólo de forma parcial y que la Teoría Crítica se ha propuesto superar, donde se ha de revelar el sesgo que cubre la humanidad plena del Trabajo como experiencia fundamental del Ser en el mundo (Dasein).

¹⁶ *Ibíd.*, p. 91

1. PARA UNA CONCEPCIÓN ORIGINARIA DEL TRABAJO

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna. [...] La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas.

K. Marx y F. Engels¹⁷

1.1 CONSIDERACIONES PREVIAS

El presente texto pretende mostrar un esbozo de algunos elementos que han incidido fundamentalmente en la consolidación de un sentido y significado particulares del concepto de Trabajo, enfatizando en aquellas circunstancias históricas [y prehistóricas] que han hecho parte del horizonte en el que el Trabajo ha parecido venirse a menos como categoría explicativa del Ser, de las relaciones materiales de la existencia y como fuerza social artífice de la construcción del mundo.

¹⁷ MARX, K. y ENGELS, F. Manifiesto del Partido Comunista. En: Obras Escogidas. Editorial Progreso. Moscú, 1976. P. 111

El fenómeno del Trabajo es en esencia, la materialización de la capacidad de actuar del ser humano sobre la naturaleza; es decir, de poner en marcha los recursos físicos y psíquicos de los que dispone para llevar a cabo un propósito. El sentido originario del Trabajo denota por excelencia la capacidad y posibilidad humana de utilizar aquello que está presente en su entorno material o de adecuar éste último a sus necesidades, lo que en el contexto histórico de su evolución, equivale a crear las condiciones para su supervivencia. En términos generales, es una capacidad compartida con otras especies que a la par, también procuran su subsistencia, pero con un carácter diferenciado para la condición humana en tanto dicha capacidad de acción, de actuar sobre la naturaleza, históricamente ha estado cargada de conciencia y de sentido; significados que definen simbólicamente el vínculo del Ser con la materia; una relación dialéctica con la naturaleza que determinó fuertemente la cosmovisión originaria del Ser en el mundo (Dasein).

Atributo específico del Ser humano ha sido su tendencia de dotar de sentido a sus acciones, en primera instancia cuando estas son dirigidas a asegurar y/o crear las condiciones de su propia existencia. Así mismo sucede con su entorno, con la naturaleza como ente capaz de proveer todos los elementos indispensables para sustentar la vida mediante un proceso de renovación constante; una apología a la visión primaria de la fertilidad de la naturaleza en la que el Sol fecunda cada día a la tierra, y ésta da a luz sus frutos para la sustentación de la vida. Esta cosmovisión acompañó y determinó en gran medida la evolución del Ser, quien dotado de conciencia “imitaba simbólicamente el gesto del dios sobre la tierra”¹⁸. La mitología de la fecundidad supuso la capacidad del Ser humano de transformar la naturaleza al tiempo en que ésta lo transforma a él en el proceso de la creación

¹⁸ RIEZNIK, P. Trabajo, una definición antropológica. En: Revista Razón y Revolución nro. 7, reedición electrónica. Buenos Aires, 2001. P. 3.

de instrumentos y herramientas a los que dotó de un carácter en principio mágico, el ser humano desarrolló la capacidad de reproducir, y en cierto modo, de controlar el principio de fecundidad y renovación de la naturaleza; “el arado en la práctica agrícola de la fecundidad, culto a la fertilidad, penetraba en las entrañas de la madre tierra para fecundarla”¹⁹, lo que constituye una celebración de la unión sexual entre el cielo y la tierra como deidades de cuyo equilibrio y armonía dependía enormemente la supervivencia, en tanto que la crisis de la fecundidad de la tierra significaba así mismo crisis en la fecundidad y en la garantía de la vida y la pervivencia de la especie.

En ese sentido, afirma Marx:

El Trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina.²⁰

La perspectiva de Marx es integral, pues conlleva de manera explícita la reivindicación de la capacidad del Ser como artífice del mundo, de la historia y de la transformación de la naturaleza; potencialidades que se alcanzan en la dinámica bajo la cual la naturaleza también transforma al Ser, renueva y cualifica permanentemente sus capacidades y potenciales que permanecen en éste como

¹⁹ *Ibíd.*, p. 3

²⁰ MARX, K. *El Capital*. Fondo de Cultura Económica. México, 1946. P. 130

fuerzas dormidas que evolucionan y se desarrollan a partir de la relación dialéctica del Ser con la naturaleza. Ahora bien, esta condición humana, y los potenciales alcances que pueda lograr, están sometidos a ese principio histórico de la lucha de clases que ha mencionado Marx en el encabezado del *Manifiesto del Partido Comunista*, en tanto que en el horizonte histórico de las sociedades humanas, diversas circunstancias han incidido de diferentes maneras con respecto a la posibilidad de activar y desarrollar esas fuerzas interiores para llevarlas hasta sus máximos potenciales.

Marx parece describir esta histórica lucha de clases como una constante dualidad del Ser en el mundo que tiene lugar a partir de la relación diferencial con el Otro, materializada en formas dicotómicas de la existencia que se manifiestan en las formas de hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, y en términos generales, la consolidación de la condición humana a partir de sus formas básicas de opresor y oprimido. En esa medida, se puede considerar que la historia de la lucha de clases ha guardado una estrecha relación con la historia de la División social del Trabajo desde su concepción más primaria referida originariamente a la necesidad de supervivencia por una parte, y al aseguramiento de la perpetuación de la especie por otro; condiciones que en primera instancia encontraron su flujo de desarrollo en la figura del cazador y recolector convertido posteriormente en labriego, quien dispone de sus cualidades corporales y mentales para intervenir de forma tal que pueda obtener los frutos de la tierra y reproducir el ciclo vital bajo el dominio de los ritmos propios de la naturaleza.

Se trata de una cosmovisión básica en la que la división social del Trabajo presentaba las formas más simples de distribución de funciones en base a criterios primarios como lo son el sexo y la edad; una forma de organización social que distribuía las actividades de acuerdo a capacidades y características específicas de los miembros de un grupo o comunidad, para su sostenimiento general. Para entonces ya es clara la función social del Trabajo, que además de

suponer el vínculo existencial del Ser con la materia, con la naturaleza, también es la acción humana en función del otro, en contacto con el otro. En ese sentido, la división social del Trabajo, además de la distribución de las funciones existenciales, supuso las acciones específicas y especializadas por condición de sexo, edad y capacidades asumidas en forma de responsabilidades con el grupo. Ello implica asumir un rol, una posición socialmente adquirida que se constituye en un factor determinante del carácter de las relaciones interpersonales que tienen lugar en una comunidad histórica.

Este mismo principio revela una característica esencial. La división y distribución de las funciones se realiza de una manera diferencial, pues aunque distintas, todas son necesarias en conjunto para garantizar el ciclo natural o vital de sustentación y perpetuación de la especie. Así mismo, revela el hecho de que cada grupo de funciones diferenciadas y especializadas, obedecen a la configuración del rol social específico para quien asume cada una de estas, y viceversa. Esto genera automáticamente una posición dentro de la comunidad o grupo, pues aunque todas sean de carácter vital, algunos Trabajos se presentan como de mayor importancia, más reconocidos socialmente y por ende más valorados que otros, con mayor y menor status social respectivamente. Significa esto que la distribución de funciones, como materialización de la división social del Trabajo, es generadora de relaciones de producción diferenciadas que a su vez equivalen a la existencia de unas relaciones materiales de la vida, de características diversificadas y desiguales.

Ahora bien, bajo qué criterios se realiza ese tipo de división del Trabajo, resulta ser un asunto de vasta complejidad. El sexo, la edad, el origen, pueden ser determinantes particulares para unos grupos, comunidades y sociedad; como también otros pueden incorporar razones basadas en ventajas de intelecto, experiencia o condiciones físico-corporales que pueden significar ventajas y desventajas con respecto a las destrezas requeridas para unas determinadas

actividades. Lo cierto es que históricamente el Ser ha debido lidiar con las actividades que resultan más penosas, peligrosas, arduas y hasta denigrantes. Probablemente la domesticación de animales usados para el arado, la carga y otras, así como el desarrollo de artefactos, instrumentos y herramientas especiales permitieron sobrellevar dicha problemática al menos en parte, pues el fenómeno de la esclavitud supondría una manera muy eficiente y eficaz de cubrir esas posiciones especiales caracterizadas por formas de Trabajo consideradas colectivamente penosas, dolorosas y humillantes; una materialización de la visión dualista de Marx respecto a la condición humana a través de las figuras de dominante y dominado, opresores y oprimidos. Ello en función, en principio, de crear y asegurar las condiciones de la propia vida, pero también de la eventual y creciente conciencia de la riqueza y su acumulación.

En este punto se revela un carácter trascendental de la división del Trabajo en cuanto condiciona la propia división de la condición humana en formas diferenciadas, opuestas y en conflicto, pues supone la contraposición entre las formas más humanas y deshumanizadas del Trabajo. Ello porque la esclavitud, de cierta manera, conlleva un sentido explícitamente enfocado en reducir a un ser humano a una condición similar a la de la bestia de carga, o de un instrumento material susceptible de ser dominado, usado y desechado según los intereses de su propietario. Significa entonces que mediante la esclavitud, los hombres libres podían prescindir de realizar aquellas actividades que representan la completa sumisión del Ser ante el dominio de la necesidad.

Ya en la Grecia clásica esta situación llegó a un momento histórico trascendental en la medida en que el Trabajo ya era considerado como algo que resultaba penoso, tortuoso y en contradicción con la cada vez más elevada caracterización filosófica de la esencia del Ser; el Trabajo se enfrentó a un proceso de progresiva deshumanización, de modo que el trabajador era en principio, el esclavo a la par que el hombre libre no debía rebajarse a dicha condición.

1.2 PRAXIS Y POIESIS: LA CONTRAPOSICIÓN DE LA BIDIMENSIONAL EXISTENCIA DEL SER EN ARISTÓTELES

“Aristóteles llegará a decir que hay trabajos a los cuales no puede consagrarse un hombre libre sin degradarlo; por ello, son los esclavos, quienes deben realizarlos, trabajando al servicio del hombre libre”²¹. Para entonces ya se había configurado un fuerte sentido peyorativo del Trabajo, pues la elaboración Aristotélica implica una división de la condición humana basada en dos dimensiones opuestas que en su forma ampliada y más genérica significa la división entre Trabajo y no-Trabajo; oposición que resulta inherente en el contexto histórico de la *Polis* griega donde la esclavitud no sólo resultaba necesaria sino natural.

“Si fuera posible que cada instrumento realizara el trabajo propio obedeciendo a una voz de mando o anticipándose inteligentemente, [...] si las lanzaderas tejieran solas y los plectros las cítaras tañeran, entonces ni los patrones necesitarían obreros ni esclavos los amos”²². Con ello Aristóteles ratifica dos hechos fundamentales; uno, que hay actividades que son imprescindibles de ser realizadas de acuerdo a la necesidad de producción de bienes y servicios que requiere la *Polis* para su sostenimiento; y dos, que estas actividades conllevan a su vez una indiscutible marca social a través de la cual tiene lugar una diferenciación de las relaciones materiales de la existencia entre los miembros de la comunidad; marca que depende del tipo de actividad realizada en tanto condición de hombre libre o esclavo, determinando una posición social particular que define por sí misma el tipo de privilegios a los que se tiene derecho natural,

²¹ INNERARITY, C. La Comprensión Aristotélica del Trabajo. En: Revista Anuario Filosófico vol.23, n.2, Universidad de Navarra. Pamplona, 1990. P. 70

²² Aristóteles. La Política. Panamericana Editorial. Santafé de Bogotá, 2000. P. 43

aquellas cosas que por su propia naturaleza le son negadas, y el conjunto de expectativas que por ende cada quien debe procurar para su propia vida y para la vida de la *Polis*.

Se trata de lo que Aristóteles²³ describe en *La Política* como una distinción natural, que para éste, se presenta como necesaria, imprescindible e inherente para el buen funcionamiento de la *Polis*, pues su estabilidad y pleno desarrollo dependen directamente de que todos los miembros que la conforman, lleven a cabo las actividades que por su condición, han adquirido dentro de la comunidad, incluyendo las más desagradables, sucias y penosas pero que resultan ser igualmente imprescindibles para el propósito principal de la formación de la *Polis*: el *vivir bien*.

Para Aristóteles, “por naturaleza [uno] manda y [otro] obedece para la supervivencia. Quien con la inteligencia es capaz de prever está naturalmente destinado a ser amo, y quien tenga fuerza corporal para realizar [lo planeado por aquel] es, por naturaleza, esclavo”²⁴; dicha distinción no sólo es natural sino también necesaria, y solamente los pueblos bárbaros son incapaces de este tipo de ordenamiento social. Se trata de una dualidad de la existencia adquirida como principio básico de la naturaleza misma, expresada en la clara distinción entre un ente rector y otro que es regido por el primero, llegando a reproducirse en todas las dimensiones de la experiencia humana, pues incluso un ser vivo consta de un alma y un cuerpo que por naturaleza, el alma gobierna y el cuerpo es gobernado por ésta primera; aún en los objetos inanimados esta dualidad es evidente, así como en el reino animal donde uno debe mandar y el otro obedecer.

²³ *Ibid.*, p. 38

²⁴ *Ibid.*, p. 37

Es claro que Aristóteles considera que el hecho de que unos mandan y otros obedezcan no solamente es algo inevitable sino conveniente, y ya desde el momento de nacer, “unos seres son marcados para la sujeción, y otros para el mando”²⁵. La naturaleza misma ha hecho una distinción entre las cualidades y características de los hombres libres y de los esclavos, dando a éstos últimos la fuerza necesaria para realizar trabajos serviles, mientras que a los primeros los ha hecho erguidos y con pocas habilidades para las actividades físicas, pero bien capaces para desempeñarse en la vida cívica y mandar sobre la esfera servil. De esa manera tiene lugar el fenómeno de la distribución de las actividades dentro de la *Polis*, que cada quien por su condición natural debe realizar, reproduciéndose así una forma de dividir socialmente el Trabajo que implica a su vez una diferenciación social enmarcada siempre en la relación dualista descrita por Aristóteles, pues es a través de ésta que en la Grecia antigua se organizaron las actividades y relaciones productivas que permitían el sostenimiento de la comunidad, donde particularmente el recurso de la esclavitud se convierte en la garantía para cubrir aquellos Trabajos a los que el hombre libre no debía consagrarse, pues “la Polis [se compone] necesariamente de diferentes [elementos], como un animal de cuerpo y alma, y el alma de razón y apetito, la familia de marido y mujer, la propiedad de amo y esclavo, de esa manera también la polis [se compone] de todos ellos”²⁶.

En este horizonte histórico se consolida el principio de la distinción natural que significaría además la articulación de las particularidades que definirían el carácter de las relaciones materiales de la existencia. Ello en vista de una creciente exaltación del propósito fundamental de la Felicidad y del *buen vivir* contenidos en la esencia filosófica del Ser en este contexto, lo que implicó una radicalización con respecto a la concepción del Trabajo, pues Aristóteles evidencia una progresiva

²⁵ *Ibid.*, p. 44

²⁶ *Ibid.*, p. 124

actitud de rechazo respecto al Trabajo. De modo simple, para Aristóteles sólo es Trabajo el trabajo físico propiamente dicho. Esto se debe en gran medida a que la exaltación filosófica del Ser llevó a considerar que tan apoteósico logro debía estar definitivamente separado y en contraposición con la primitiva actividad física que tiene por objeto cubrir las necesidades mundanas e inmediatas del cuerpo. El fin último Aristotélico de la Felicidad es un ideal que sólo se alcanza a través de un estado de libertad del Ser en el ejercicio filosófico, y no se puede ser libre si se está sometido al dominio de las necesidades de la naturaleza, al yugo que implica la vinculación con la materia. Es por esto que la sublimación filosófica del Ser es más bien producto del ocio, y debe apartarse del Trabajo, en tanto éste es realizado casi exclusivamente por los esclavos.

Ello supone una separación radical entre la actividad física y la actividad intelectual o espiritual, de las cuales sólo la primera se considera Trabajo. Vista de ese modo, la esclavitud permitía que el hombre libre pudiera prescindir de la preocupación por las necesidades primarias de la vida, y de ese modo salvaguardar su libertad para posibilitar el ejercicio espiritual de la contemplación de la verdad y el conocimiento, de la reflexión y la sublimación filosófica del Ser. No hay entonces en Aristóteles un concepto unitario; hay una radical diferenciación, por una parte, de la dimensión de la actividad humana que se comparte con los demás elementos bióticos de la naturaleza, en sometimiento a las necesidades de la vida, a la condición mundana de dependencia con la materia a través del Trabajo; y por otra, la dimensión de la actividad humana que lo eleva por encima de este vínculo material con la naturaleza a través del ocio y la contemplación, exaltando aquello que hay de divino en el Ser y que lo asemeja más a un dios; es la concepción del *buen vivir* adquirido por virtud del conocimiento; la actividad intelectual por excelencia por medio de la cual el hombre alcanza su plenitud y su Felicidad.

Aristóteles utilizaría dos términos fundamentales para referirse a esta doble y antagónica condición humana: *Praxis* y *Poiesis*²⁷, donde *Praxis* equivale a esa dimensión sublimada que aglutina la más elevada de las actividades humanas; es por excelencia la materialización del histórico tránsito del reino de las necesidades vitales y primarias, hacia el reino de la libertad que implica la posibilidad suprema de la reflexión existencial del Ser y el universo. Es la relación intelectual entre hombre-hombre de cuyas elaboraciones conceptuales se constituye las verdades absolutas y el alma de la *Polis* que gobierna sobre su cuerpo, y que concibe el mundo más allá del objeto de intervención material sobre la naturaleza (aunque ésta sea necesaria), como objeto del ocio contemplativo, de admiración, de construcción ética, moral y política; de la vida cívica que se ha independizado del condicionamiento de la naturaleza.

El gran privilegio del hombre libre no es solamente la Libertad, también lo es la ociosidad, la cual requiere del Trabajo forzado de otros para de ese modo, permitirse el ejercicio emancipado de la contemplación del mundo, de la vida y del conocimiento, de la reflexión idealista y sublimada de la existencia del Ser. Esta es la *Praxis*, la concepción Aristotélica de la actividad humana con la que el Ser alcanza su plenitud existencial; implica a su vez una separación fundamental con la dimensión material de la existencia, un desligarse de aquello que se encuentra en dominio de las necesidades de la naturaleza. Es por ello que para Aristóteles, la *Praxis* no constituye una forma de Trabajo sino la propia esencia del hombre libre que ha superado su dependencia de dicha actividad, para adentrarse al plano de la conciencia y del cultivo del espíritu; “su instrumento es algo específicamente humano: el lenguaje, la palabra; y su ámbito privilegiado es la vida social y política de la comunidad, de la Polis. Mediante la *Praxis*, el hombre se muestra en su verdadera naturaleza de hombre libre y consecuentemente de animal político, de

²⁷ INNERARITY. Op. cit., p. 86

ciudadano”²⁸; siendo ésta identificada con la Libertad y la esencia del Ser, como la más virtuosa de las actividades humanas liberada de toda utilidad práctica en tanto que la *Praxis* perfecta es aquella acción que es fin en sí misma; la infinitud del conocimiento, la sublimación de la esencia del Ser y de la verdad no son medios para otros fines externos a ellos, sino que representan el propósito fundamental y último de la existencia para lograr el estado ideal del *vivir bien* y de la *Eudaimonía*²⁹ [Felicidad].

Contrariamente, la *Poiesis* sí se presenta como un medio para algo más, con una actividad que se encuentra subordinada a un fin que es externo a sí mismo como puede ser el de satisfacer la compulsión física de una necesidad material. Es la relación Hombre-Naturaleza, el vínculo material entre ambos del cual deviene el proceso de producción de bienes materiales. Para Aristóteles sólo la *Poiesis* que significaría la actividad manual propiamente dicha, es considerada Trabajo el cual se encuentra en contraposición con el ocio y la contemplación que caracterizan la *Praxis*, lo cual constituye un obstáculo para que el Ser pueda alcanzar su máxima virtud, la *Eudaimonía*. En ese sentido, el Trabajo, en clave de *Poiesis*, por distinción natural no posibilita la emancipación hacia la dimensión humana superior, pues la *Praxis* como sublimación de lo que es el hombre libre, es un privilegio de sólo algunos, una posibilidad ideal que excluye a los que por naturaleza están condicionados al Trabajo, que en este contexto supone una falta de libertad al representar una completa sumisión del hombre al dominio de las fuerzas de la naturaleza y al reino de la necesidad.

Ahora bien, considerando el carácter de producción netamente material que tiene el Trabajo para Aristóteles, la *Poiesis* más allá de la labor coaccionada del esclavo, abarca el Trabajo de un significativo nivel intermedio de elementos que

²⁸ RIEZNIK. Op. cit., p. 5

²⁹ INNERARITY. Op. cit., p. 86

igualmente conforman la *Polis*, y aunque no pertenecen a la dimensión de la *Praxis*, tampoco son esclavos. La *Poiesis* como proceso de producción y fabricación también está integrada por trabajadores no esclavos que ocupan un lugar fundamental dentro de la división social del Trabajo. Afirma Aristóteles: “[...] distinguimos muchas clases de esclavos, pues las ocupaciones son diversas. Una parte de éstas [son las desempeñadas por] los obreros manuales. Ellos son, su nombre lo indica, los que viven [del trabajo] de sus manos [...] por eso los obreros no participan desde muy antiguo en el gobierno. Esas ocupaciones de los subordinados no debe aprender[las] el buen político ni el buen ciudadano [...]”³⁰.

Es decir, la actividad política, filosófica y ciudadana son producto del ocio de unos cuantos privilegiados que conforman la dimensión de la *Praxis* aristotélica, y la *Poiesis* incluye varios grupos del nivel intermedio, de los cuales los artesanos ostentan un importante lugar, pero también los agricultores, comerciantes, jornaleros y militares. Si bien éstos, aunque no son esclavos tampoco representan la figura plena del hombre libre puesto que su Trabajo es la expresión de su dependencia con la materia enfocada en elaborar un producto dirigido y/o condicionado a la satisfacción de una necesidad inmediata de un consumidor o de un maestro, para procurar el recurso que es vital para la supervivencia del productor. Aunque el producto pueda estar elaborado para contribuir al goce y la gracia de la vida, como es el hacer y la creación del artesano, de un artista o de un escultor quienes producen un testimonio o una obra perdurable que en principio puede no estar vinculada a las demandas de la sobrevivencia, aun así su obra es elaborada en función del otro, y está sometida a las exigencias del consumidor final; es la materialización de la *Poiesis*, un medio para algo más.

En ese sentido, el artesano por ejemplo, se presentaría como un Ser sometido al objeto y a las necesidades de su patrón y del usuario final del artefacto, lo que en

³⁰ ARISTÓTELES. Op. cit., p. 126

sí constituye una escasa diferenciación de éste con las herramientas y los medios de producción de los que dispone. Desde la visión Aristotélica es otra forma de esclavitud, pues los trabajadores están sometidos a la condición de dependencia mundana que imposibilita su emancipación hacia la dimensión sublime del Ser representada en la *Praxis*, ese referente de los privilegiados que una vez emancipados de la esfera del Trabajo y del reino de la necesidad, subsisten a merced del Trabajo de los elementos de la *Poiesis*. Es allí como, desde muy antiguo, se ha elaborado una conceptualización del Trabajo como un fenómeno contradictorio con la humanidad misma, en contravía con el significado y propósito último de la existencia del Ser aristotélico en tanto el Trabajo lo reduce automáticamente a la condición de instrumento animado en el proceso de producción y fabricación.

2. HANNAH ARENDT O EL CARÁCTER DURADERO DEL MUNDO

Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este “espacio entre” [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción. Pero esto no significa que el mundo y las catástrofes que tienen lugar en él sean diluibles en puros sucesos humanos, ni mucho menos que se deban a algo que sucede a “*e/ hombre*” o la esencia de los hombres. Pues el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, no son la expresión o, como quien dice, la reproducción impuesta al exterior de la esencia humana, sino al contrario el resultado de que los hombres son capaces de producir [*herstellen*] algo que no son ellos mismos, a saber, cosas, e incluso los ámbitos denominados anímicos o espirituales son para ellos realidades duraderas, en las que poder moverse, sólo en la medida en que dichos ámbitos están cosificados, en que se presentan como un mundo de cosas. Este mundo de cosas en que los hombres actúan les condiciona y por este motivo toda catástrofe que sufre repercute sobre ellos y les afecta. Podría pensarse en alguna catástrofe tan monstruosa que aniquilara, además del mundo, incluso las capacidades del hombre para configurarlo, para producir cosas, de manera que se quedara sin mundo, como un animal. Hasta podríamos imaginarnos que tales catástrofes tuvieron lugar en el pasado, en tiempos prehistóricos y que ciertas tribus, llamadas primitivas, desprovistas de mundo, son sus residuos. También podríamos imaginarnos que una guerra atómica, suponiendo que dejara vida humana tras de sí, podría provocar una catástrofe semejante al destruir el mundo en su totalidad. Pero siempre será el mundo, o mejor el curso del mundo —del que los hombres ya no son dueños, del que están tan alienados que el automatismo inherente a todo proceso puede

imponerse sin trabas— el que causará la destrucción de los hombres y no ellos mismos.

Hannah Arendt³¹

2.1 DE LA INMORTALIDAD DEL ARTIFICIO HUMANO

Una visión idealista y sublimada del Ser, le ha separado de su naturaleza misma y de la esencia propia de su humanidad. Allí yace la crítica radical de Herbert Marcuse contra la filosofía idealista de la razón que encontraría su manifestación más elaborada durante la época burguesa.

Esta separación no sólo supone la exaltación de los privilegios que por naturaleza han asumido las dimensiones humanas dominantes del mundo, en lo que constituye la tan mencionada historia inacabada de la lucha de clases; sino que también ha supuesto la deshumanización del Trabajo como fenómeno existencial de la humanidad, el despojo de su dignidad al impedir la emancipación del Ser desde todas sus potencialidades y fuerzas humanas ocultas y manifiestas. Se trata de una fundamental fragmentación del que es por excelencia el atributo específico del Ser humano: su capacidad de actuar, de crear, de transformar. En cambio, el Trabajo y su relación existencial con la naturaleza, ha adquirido desde muy antiguo una carga peyorativa que contradice el buen vivir del que habló Aristóteles.

En definitiva, la relación entre el Ser y la naturaleza adquirió desde la antigüedad una dinámica condicionada por la separación entre los medios materiales y espirituales de producción en la que sólo la primera se constituye en el referente del Trabajo, mientras que la segunda representa un intento de separarse de este

³¹ ARENDT, H. ¿Qué es la política? Paidós Ibérica. Barcelona, 1997. P. 58

primero. Ello ha significado la pervivencia de relaciones materiales de la existencia basadas en dimensiones claramente antagónicas. Esta visión bidimensional de la condición humana, de la dualidad respecto a la condición del Ser en el mundo (Dasein), conceptualizada por Aristóteles en la antigüedad, encontró otras formas de reproducirse en etapas posteriores de la historia.

Podría decirse que cada cultura ha asumido maneras diversas y particulares en el establecimiento de las relaciones materiales de la existencia ligadas a la división social del Trabajo y así, a la diferenciación de la condición humana. Los mitos y la religión fijaron estas características del Ser como principios escatológicos inherentes a la existencia. En la tradición judeo-cristiana, la esfera de la producción material representada como Trabajo, figura como una carga, como algo penoso y difícil de sobrellevar que constituye el gran sacrificio impuesto al hombre como castigo a su caída en la tentación; su sometimiento a las miserias de la vida terrenal. Trabajo y sudor, parto y dolor se interpretan, según Rieznik³², como las consecuencias existenciales del pecado original que constituyen una profunda estigmatización del Trabajo como una condena ineludible, cuya reivindicación sólo será posible de alcanzar en el que momento en que a través de la muerte del cuerpo se trascienda del plano terrenal hacia el plano espiritual. Ello consolida nuevamente la dicotómica condición humana del Ser vinculado con la materia y/o la naturaleza a través del Trabajo, y del Ser desplegado en la producción espiritual que sostiene y justifica el dominio sobre el primero y con ello la histórica lucha de clases descrita por el pensamiento marxista.

Esta primitiva conceptualización escatológica fue incluso incorporada en el sentido etimológico de la propia palabra Trabajo en idiomas antiguos y luego en los modernos, cuya raíz latina es una derivación de *tripalium*, un artefacto compuesto por tres vigas de madera utilizada inicialmente como soporte para herrar caballos;

³² RIEZNIK. Op. cit. P. 6

posteriormente los antiguos romanos lo usarían como yugo en el que eran atados prisioneros y esclavos para ser azotados. *Tripalium* da origen a *tripaliare* (trabajar) para designar la relación existencial entre el Trabajo y el castigo, y el sufrimiento que de él deviene; aquella actividad material del Ser que producía intenso dolor en el cuerpo. Se trata pues de una perspectiva fundada en el hecho de que el Trabajo conlleva en sí mismo un inherente esfuerzo físico que resulta casi tan penoso como la tortura; es la materialización del sometimiento del hombre al sufrimiento físico deshumanizado que genera mortificación y deformación en el cuerpo y del que históricamente una dimensión humana privilegiada ha podido prescindir.

Este sentido etimológico no sólo se trasladó a la mayoría de lenguas modernas, sino que se impregnó de manera colectiva en el Ser, pues la historia ha demostrado que esta dualidad de la condición humana ha estado lejos de resolverse; por el contrario, parece que tiende a profundizarse y/o radicalizarse. El trabajador se muestra cada vez más separado y ajeno a la fuerza creadora del mundo que tienen su Trabajo, y es a partir de la modernidad que este carácter adquiere una forma más trascendental, pues las revoluciones burguesas y posterior consolidación de las sociedades industriales capitalistas, dejaron en evidencia la identificación del Trabajo como fuerza social capaz no sólo de generar gran riqueza sino también de transformar la cultura y la mentalidad de una sociedad, de transformar la naturaleza y la historia del mundo, pues paradójicamente todo ello se presenta al mismo tiempo como la realización del carácter degradado y envilecido que de forma creciente adopta la existencia del trabajador a partir de esta época..

Para esta etapa de la historia de la humanidad, el carácter bidimensional y opuesto de la condición humana del Ser, adquirió las formas del Obrero y el

Capitalista. Para Marx³³, de dicha relación surge un proceso de Trabajo en el que el capitalista se convierte en el propietario de todos los elementos necesarios para dicho proceso: los elementos materiales o medios de producción, y los elementos personales, o sea la fuerza de Trabajo personificada en la figura del obrero. De esa manera, el obrero trabaja bajo el control del capitalista, a quien le pertenece tanto su Trabajo como el producto del mismo. “El proceso de trabajo no es más que el consumo de la mercancía fuerza de trabajo [...] es un proceso entre objetos comprados por el capitalista, entre objetos pertenecientes a él. Y el producto de este proceso le pertenece, por tanto, a él, al capitalista”³⁴.

El Trabajo expone así su potencial para moldear a la sociedad capitalista, aunque se trate de una observación fragmentaria de dicha potencialidad social, pues ello supone a su vez que el trabajador ha moldeado con sus manos al propio sistema que lo ha dominado y explotado, en razón de que él mismo no es dueño de su propia fuerza de Trabajo, sino que ésta se encuentra a disposición de los intereses del capitalista, externos y ajenos para el obrero. El Trabajo ha transformado al mundo, ha cambiado el destino de la humanidad en el contexto histórico de la modernidad y la consolidación de las sociedades industriales capitalistas; pero los artífices de dicha proeza, las manos que las han construido, sólo han tenido una participación de tipo instrumental en este proceso y sus privilegios les han sido históricamente negados. Las dimensiones del Ser que operan como mentes artífices de dicha construcción, dueños tanto de los medios de producción como de la fuerza de Trabajo, son quienes participan realmente como beneficiarios de la potencia económico-social alcanzada por el Trabajo.

De esa manera, el Trabajo como fuerza social se despliega de un modo particular con el modelo de producción capitalista, y en esa misma medida, se corporiza en

³³ MARX, K. El Capital. Op. cit., p. 136

³⁴ Ibid., p. 137

el trabajador y en la clase trabajadora no como la actividad humana en sí misma y por excelencia, sino como un medio para fines externos y ajenos, y de hecho como negación de la vida misma en vista de que se trata de un trabajador explotado y enajenado en el que el potencial del Ser se pierde para sí mismo. El Ser se ve sometido a una progresiva deshumanización que encuentra su expresión más clara en la transformación del trabajador en una especie de apéndice de la maquinaria.

De un modo amplio, la División Social del Trabajo en el horizonte histórico de la sociedad capitalista, supone la división de esta última en clases elementalmente opuestas, y con ello una nueva versión de la división del Ser en su integridad, de su condición humana en dimensiones separadas, antagónicas pero interdependientes, que en términos generales representan nuevamente la división entre Trabajo y no-trabajo en sus formas de obrero y capitalista, del proletariado y la burguesía, de los cuales sólo los primeros sufren la deshumanización de su actividad vital y la explotación por parte del segundo, quien respectivamente goza de la posibilidad humana universal de la riqueza, del buen vivir y de la libertad.

A saber, ello representa las patologías devenidas de la moderna sociedad capitalista en la que Marx definitivamente marcó con su argumento un precedente histórico interpretativo de esta realidad. Estas y otras también han sido ampliamente estudiadas por Hannah Arendt, quien a través de su obra se presenta como una autora que se ha dado a la tarea de interpretar la profundidad de la experiencia del Ser en el contexto de consolidación de la sociedad industrial capitalista, mucho más complejizada por diversos fenómenos que lo que fue para Marx en su momento. La condición humana del Ser es tanto un producto de la época, como de su acumulado histórico; es allí donde se define el carácter de la existencia humana, de las relaciones materiales de la vida con el mundo.

2.2 LA CONTRAPOSICIÓN ENTRE LABOR Y TRABAJO

El despliegue que tiene lugar el Ser en el mundo (Dasein), su Condición Humana, está compuesta en Arendt por tres dimensiones fundamentales que similar a la visión Aristotélica, designan la ambivalencia del Ser desde su situación más mundana de existencia hasta su experiencia más sublimada. Labor, Trabajo y Acción componen en Arendt³⁵ la Condición Humana del Ser en el mundo. Allí, la noción de Trabajo debe ser concebida desde un vínculo indisoluble y equivalente con las otras dos dimensiones, puesto que el Trabajo se presenta aquí como un fenómeno de intermediación entre la futilidad de la Labor y la quintaesencia de la Acción.

En ese sentido, lo que define a la Labor guarda una correlación con aquella actividad definida por Aristóteles cuya característica principal hace referencia al ciclo vital natural; es decir, a las actividades encaminadas a procurar la supervivencia, a la satisfacción de las necesidades más primarias que se comparten en general como parte de la condición biológica, que en gran parte eran llevadas a cabo por los esclavos.

Para Arendt³⁶, esta dimensión estaba personificada a través de la figura del *animal laborans*; es éste quien lleva a cabo la Labor, y su producto está sometido a la condición existencial fundamental que ésta autora ha definido como “Carácter Duradero del Mundo”. Frente a esta condición, y considerando la ambivalencia de la condición humana del Ser desde lo más mundano y primario, hasta lo más eterno, la actividad del *animal laborans* se sitúa en el principio de esta relación, pues su producto tiene una característica esencial: su futilidad nace y se explica por el apremio de sostener la propia vida, pues “en efecto, signo de todo laborar

³⁵ ARENDT, H. La Condición Humana. Paidós. Buenos Aires, 2003. P. 21

³⁶ *Ibid.*, p. 157

es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo. Y no obstante, dicho esfuerzo, a pesar de su futilidad, nace de un gran apremio y está motivado por su impulso mucho más poderoso que cualquier otro, ya que de él depende la propia vida³⁷. Es decir, son productos para el consumo inmediato, destinados a la satisfacción inmediata de las necesidades más primarias que se encuentran bajo el dominio de los ritmos propios de la naturaleza y del metabolismo humano.

Un campesino lleva a cabo una Labor en el momento en el que interviene en la naturaleza para extraer los frutos que le da la tierra; corresponde a un proceso cíclico natural al que el campesino se adapta en reconocimiento de los principios supra humanos que determinan la fertilidad de la tierra, la fecundación, el nacimiento y el crecimiento de sus productos, en relación pasiva y de subordinación al ciclo de dichas leyes naturales para poder garantizar la disposición del producto que ha de consumirse para continuar el ciclo vital humano. A saber, el *animal laborans* no dispone de una faceta creativa, sino más bien, de una de carácter repetitiva, puesto que se encuentra sometido por las necesidades biológicas más apremiantes, y su esfuerzo está enfocado en obtener un producto que permita sobrevivir lo suficiente para comenzar nuevamente el ciclo.

Lo paradójico es que por un lado, el producto del *animal laborans* constituye el elemento primordial para el sostenimiento del Ser en el mundo, como individuo y como especie; pero por otro lado, en razón de su casi inexistente carácter duradero, se constituye en un producto sin trascendencia para la condición humana y para el carácter duradero del artificio humano. Tanto en Aristóteles como en Arendt, la dimensión humana sometida al ciclo vital de la naturaleza, que ésta última nombró como Labor personificada en la figura del *animal laborans*, es

³⁷ Ibid., p. 102

una dimensión que por sus propias características, presenta un carácter apolítico, pues se trata de la afirmación del mundo de la necesidad mundana que tiene lugar básicamente en la esfera doméstica, lo que implica una consecuente privación de lo público.

En contraposición con la Labor, el Trabajo es la dimensión de la Condición Humana que en definitiva constituye el carácter duradero del mundo. Dice Arendt a propósito de éste: “El trabajo y su producto artificial hecho por el hombre, concede una medida de permanencia y durabilidad a la futilidad de la vida mortal y al efímero carácter del tiempo humano”³⁸. Si la Labor implica el consumo inmediato del producto del *animal laborans*, el Trabajo supera esa dinámica cíclica y repetitiva de los procesos naturales del cuerpo y la naturaleza. El Trabajo en Hannah Arendt se realiza a través de la figura del *Homo Faber*. Éste, a diferencia del *animal laborans*, es quien fabrica los objetos de uso y todas aquellas cosas cuya suma total constituye lo que ésta ha llamado el Artificio Humano. Significa que el mundo para el Ser, es un mundo edificado de forma artificial, compuesto de elementos creados por el *homo faber* a través de su Trabajo y construidos bajo el principio del carácter duradero; la representación de aquel legado que permanece en la historia como parte del acumulado de la humanidad y trasciende la existencia de su propio creador.

De manera general, aquello que constituye una abismal diferencia entre el *animal laborans* y el *homo faber* es por un lado la función que cumple la cosa producida (objeto de consumo u objeto de uso respectivamente); y por otro, la permanencia de la cosa producida en el mundo. El producto de la Labor, debido a la futilidad que implica su consumo inmediato so pena de perecer, se contrapone al carácter duradero en el mundo de las cosas que se producen desde el Trabajo. El *Homo faber* es la dimensión del Ser capaz de la fabricación, de la construcción de

³⁸ *Ibid.*, p. 22

artefactos que permanecen y han permanecido en el mundo incluso por milenios, pues su producto puede sobrevivir por generaciones como testimonio material e inmaterial de la existencia y evolución histórica del Ser. Una mesa no es precisamente un producto de consumo inmediato, sino que posee un valor de uso en el tiempo, un carácter de durabilidad que en cierto modo implica la independencia de su creador, y si bien ésta se encuentra sometida al desgaste natural y eventual deterioro o destrucción devenido de su uso, la idea de la mesa como creación humana ha permanecido y permanecerá en el tiempo como testimonio viviente de la existencia del Ser en el mundo, renovándose constantemente al tiempo que renueva el conjunto del artificio humano. En este punto, la mesa, como producto de la creación, del Trabajo del *homo faber*, pasa a constituirse en una especie de valor cultural que trasciende en el tiempo, que participa en la continua edificación del mundo material que constituye el artificio humano.

Lo anterior supone otro elemento más de diferenciación entre el *animal laborans* y el *homo faber*, pues este último está caracterizado por un elemental carácter creativo. No se trata de la extracción y consumo de un producto en bruto que se obtiene de la naturaleza, sino de la confluencia de un conjunto de materiales, herramientas fabricadas previamente, de una idea que se ha elaborado hasta constituirse en un modelo mental, y de una manos que en conjunto llevan a cabo la fabricación de un producto artificial que antes no existía de manera natural y que marca una tendencia de posibilidades y de evolución de las capacidades y potencialidades del Ser. El *homo faber* es el creador del mundo, lo cual supone la emancipación del Ser de las apremiantes, inclementes e incontrolables condiciones de la naturaleza; el generador de la histórica ruptura que conlleva la separación del mundo natural para crear un propio mundo en donde tienen lugar la continua creación, construcción, reconstrucción y renovación del artificio humano, de sus inventos, de la urbe, de las máquinas, de la arquitectura, de la cultura, el conocimiento y el arte, que si bien algunos no constituyen propiamente un objeto

de uso, representan un valor cultural del artificio humano en tanto creación y posibilidad manifiesta de las potencialidades del Ser con un gran carácter de durabilidad.

Ahora bien, la condición humana del Ser no puede prescindir de satisfacer sus necesidades biológicas, pero si puede fabricar artefactos que hagan más cómoda su vida para favorecer su adaptación y supervivencia. El rol del *animal laborans* no desaparece con la consolidación del *homo faber*. A saber, la extracción de los alimentos de la tierra necesarios para la supervivencia es un proceso al que no se puede renunciar; pero en cambio, el *homo faber* ha sido el creador de artefactos como el arado y de técnicas de la agricultura que han evolucionado por milenios y se ha integrado como testimonio de la existencia del Ser, del carácter duradero del mundo y como valor cultural que incluso facilita la Labor del animal laborans, lo que supone la manifestación y/o materialización de las potencialidades del Ser en el mundo (Dasein).

De la misma forma se puede vivir perfectamente sin sillas y sin mesas, pero su existencia ha facilitado y ha equilibrado la vida cotidiana del Ser. El instinto del refugio y protección continúa siendo un satisfactor de una necesidad primaria de protección y supervivencia, pero aquello que define a la arquitectura como creación del Ser humano es lo que caracteriza el producto del *homo faber*, es decir, del Trabajo, pues es un testimonio de su creación y capacidad de imaginación, de la materialización del carácter duradero y de la permanencia en el mundo que puede sobrevivir por milenios.

Ahora bien, en contraposición con el carácter repetitivo del ciclo natural al que está sometido el producto de la Labor del *animal laborans* con destino al consumo inmediato, el Trabajo como actividad por excelencia del *homo faber* y cuyo producto no está destinado al consumo sino al uso, sí cuenta con un comienzo y un fin claramente definidos. “Aquí sí que es cierto que el fin justifica los medios;

más aún, los produce y los organiza [...]. Debido al producto final, se diseñan los útiles y se inventan los instrumentos, y el mismo producto final organiza el propio proceso de Trabajo, decide los especialistas que necesita, la medida de cooperación, etc. Durante el proceso de Trabajo, todo se juzga en términos de conveniencia y utilidad para el fin deseado, y para nada más”³⁹.

El carácter creativo del Trabajo aflora en la medida en que antes de elaborar el producto, éste ya existía en forma de idea en la mente del *homo faber*, donde tienen lugar el discernimiento necesario para juzgar qué materiales hacen falta en el proceso, qué herramientas utilizar y cuáles son los pasos que deben cumplirse para lograr el fin ideado; en suma, se trata de un proceso estimulante con incidencia en el desarrollo progresivo de las cada vez más innovadoras y desarrolladas capacidades y potencialidades humanas del Ser. Ahora bien, en esta relación de medios y fines, se entiende que el producto fabricado por el Trabajo del *homo faber* es el fin del proceso de producción; el carpintero pone en marcha los medios necesarios para la construcción de una mesa, la cual constituye el fin para su creador, más no para sí misma, pues siendo un objeto de uso se convierte, según Arendt⁴⁰, casi automáticamente en un medio, sea para la comodidad de vivir o como medio de intercambio en el mercado.

Es a partir de este principio que tiene lugar el despliegue de una gran patología de la moderna sociedad capitalista que constituye uno de los ejes centrales en la obra de Hannah Arendt⁴¹: el declive de lo público. Según ésta, a diferencia del *animal laborans*, el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera pública propia, aunque ésta no sea de tipo político propiamente dicho. En relación a las tres dimensiones que conforman la Condición Humana en Arendt, la Labor del

³⁹ *Ibid.*, p. 172

⁴⁰ *Ibid.*, p. 172

⁴¹ *Ibid.*, p.177

animal laborans lo convierte en una especie de siervo de la naturaleza, de sometido a las necesidades primarias y vitales de supervivencia, y por ende reducido a la esfera doméstica-privada; la Acción por su parte se refiere a la actividad política por excelencia; “es la única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de las cosas o la materia. Es la condición de toda vida política”⁴².

Pero el Trabajo como dimensión intermedia entre lo mundano y lo más elevado del Ser, presenta una condición fundamental, puesto que su artífice, el *homo faber*, en la medida en que construye permanentemente el mundo con la inagotable variedad de cosas que le dan forma al artificio humano, se convierte en el creador de un espacio público que en principio no es político. Se trata del Mercado. Para Arendt⁴³, el *homo faber* sale del aislamiento del proceso de producción y se convierte en mercader o comerciante, y en esa relación con el otro, se crea el mercado. Allí se da lugar a la relación del *homo faber* con otras personas mediante el intercambio de los productos de su Trabajo.

2.3 EL MERCADO DE CAMBIO, LA NUEVA ESFERA PÚBLICA

En Arendt, la época moderna fue un intento de excluir al hombre político que habla y actúa en la esfera pública; de allí deviene su crítica frente al declive de lo público, pues supone el debilitamiento del carácter político de la esfera pública, frente a la expansión y consolidación del mercado de cambio como nueva esfera pública. Así pues, “es en el mercado, en la relación social, donde la cosa producida se convierte en valor, y siempre es en valor de cambio”⁴⁴. La moderna

⁴² *Ibíd.*, p. 22

⁴³ *Ibíd.*, p. 179

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 182

sociedad industrial capitalista ha llevado esta situación al extremo, pues supone la degradación de la sociedad productora del artificio humano que pasó a juzgar al Ser no como personas sino como productores, según la calidad de sus productos.

Se trata de una de las patologías de las sociedades capitalistas que ha deformado la esencia propia del Trabajo como fenómeno artífice por excelencia del mundo, alejando al Ser de las posibilidades de desarrollo de sus máximas virtudes y de la realización fáctica de su potencial. Significa que toda la inagotable variedad de cosas creadas por el Ser mediante el Trabajo, pierden su valor intrínseco como objetos de uso para ser convertidos en objetos de cambio en el mercado. Allí radica lo que para Arendt⁴⁵ constituye el pecado original del capitalismo en Marx: la transformación del valor de uso por el valor de cambio. Así pues, todo el Trabajo que significa la fabricación de una mesa, su carácter duradero, el ingenio que hay depositado allí, la innovación de técnicas e instrumentos, el tiempo necesario para su elaboración y toda la experiencia de su creador que ha sido invertida allí para la fabricación de un testimonio, de una obra perdurable que supone la trascendencia del Ser en el tiempo y su modo de afirmarse en el mundo, pasan a un segundo plano en razón de su esencia, pues su valor ya no se juzga por la cualidad de su uso sino como generador de riqueza en el proceso de intercambio que tiene lugar en el mercado.

El Trabajo es en esencia, la condición *sine qua non* para la construcción no sólo del mundo común al Ser, sino que a partir de él, el *homo faber* ha podido desarrollar de manera progresiva su ingenio, multiplicando así numerosas virtudes y potencialidades materializadas a través del perdurable testimonio que constituye el artificio humano. En general, el Trabajo supone la emancipación del Ser de las condiciones primarias de la naturaleza para crear y vivir en un mundo creado por él mismo. Sin embargo, paradójicamente esta emancipación no se ha librado de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 182

estar condicionada por los principios mismos que rigen la moderna sociedad capitalista, llevando a que el *homo faber* comience a degradar la esencia de las cosas que produce, y por ende, a degradar el mundo. En efecto, “la cuestión no es la instrumentalidad como tal, el uso de medios para lograr un fin, sino la generalización de la experiencia de fabricación en la que se establece la utilidad como modelo para la vida y el mundo de los hombres”⁴⁶.

Esta tendencia a la instrumentalización, que Arendt⁴⁷ nombró como Reificación hace referencia a la cosificación, a la inclinación del *homo faber* por convertir algo en una cosa. Allí yace el principio creativo del Trabajo, pues refleja la habilidad del Ser de tomar objetos y recursos para transformarlos en cosas que pueda usar. Sin embargo, la mentalidad capitalista ha sabido irrumpir en este principio para llevar la instrumentalización a un extremo tal que ha transformado la esencia propia del Trabajo y de su producto.

Tal degradación del Trabajo, y consecuentemente del propio mundo, está vinculado con un sentimiento generalizado de júbilo y soberbia del Ser capitalista al ejercer una violenta ruptura contra el abrumador poder que la naturaleza posee por sí misma. En ese sentido, la cosificación significa que “el hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente”⁴⁸. Es así como tiene lugar el hecho paradójico de que la misma operación con la que el Ser ha construido el mundo le han llevado a degradarlo y a degradar la naturaleza, a corromper la esencia de las cosas, de su Trabajo y del propio mundo para convertirlos en simples medios que son juzgados en base a un carácter utilitarista pero no de uso sino como valor de cambio para el mercado

⁴⁶ *Ibid.*, p. 175

⁴⁷ *Ibid.*, p. 160

⁴⁸ *Ibid.*, p. 175

como generador de riqueza, despojando al mundo y a las cosas de su independiente dignidad y del valor que poseen por sí mismas. Eso convierte a las creaciones del Ser en simples medios para algo más; es decir: “Mientras sólo la fabricación con su instrumentalidad es capaz de construir un mundo, este mundo se hace tan sin valor como el material empleado, simples medios para posteriores fines”⁴⁹.

Todo cuanto existe por naturaleza propia pasa a adquirir valor solamente cuando es sometido al proceso de reificación; en la medida en que es producto del Trabajo y se convierte en una cosa útil ya no para el uso necesariamente, sino mayormente para el intercambio. Un árbol ya no es asumido desde su digna independencia, desde su existencia por sí mismo y portador de su propio valor intrínseco en la naturaleza, sino que es asumido en cuanto pueda proveer las materias primas para fabricar objetos útiles para el mercado de cambio, para generar riqueza. Allí hay depositado un carácter violento de la experiencia vital del Ser en el mundo (Dasein) y de su relación con la naturaleza. Significa que su acción en la naturaleza conlleva la destrucción de la misma, su degradación para propósitos utilitarios, su reducción a la condición de materia prima que violentamente fue sacada de su lugar natural, sometida al Trabajo enajenado del *homo faber* para así adquirir un valor por fuera de sí mismo. Aquí yace una especie de catástrofe o tragedia de las modernas sociedades industriales capitalistas: la instrumentalización de todo lo existente y el utilitarismo consolidado como modelo para la vida.

⁴⁹ Ibid., p. 174

2.4 LA DEGRADACIÓN DEL TRABAJO Y LA DERROTA DEL *HOMO FABER*

La utilidad frente al mercado de cambio, y no frente al uso, parece haberse convertido en el modelo para la vida y el mundo del Ser, transformando la esencia del Trabajo y modificando las cualidades del producto acabado, pues toma fuerza la tendencia de que dicho producto modifique su propia esencia como objeto de uso, para convertirse en objeto de consumo. Si la Labor del *animal laborans* es una actividad que se encuentra sometida a las necesidades biológicas de la naturaleza, y que se satisfacen mediante el consumo inmediato de los productos que cubren dichas necesidades, el Trabajo del *homo faber* en la moderna sociedad capitalista se ve diezmado en su carácter creativo y emancipador, y se ve reducido y emparejado cada vez más con las características del producto de la Labor, lo que implica que se someta a la satisfacción de necesidades que no son biológicas como en el caso de la Labor, sino que son creadas durante la propia experiencia del Ser en un mundo donde se ha consolidado el mercado no sólo como lo público, sino que infiere también en el escenario íntimo del individuo. Según Arendt, “además de las condiciones naturales, el hombre crea continuamente sus propias y autoproducidas condiciones que llegan a tener el mismo poder condicionante que las cosas naturales”⁵⁰; generando que el Ser llegue a depender tanto de una mesa, una silla o un vehículo, como depende de su alimento diario.

En esa perspectiva, la experiencia del Ser en el mundo se convierte en una experiencia condicionada; todas las cosas con las que se entra en contacto se convierten en una condición de la propia existencia del Ser, y es en la moderna e industrial sociedad capitalista donde el Trabajo se ve volcado a fabricar objetos que son menos de uso y más de consumo, menos duraderos y más desechables, en razón de satisfacer las crecientes condiciones artificiales de la existencia. La

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 23

esencia del Trabajo como artífice del mundo ha sufrido una significativa degradación; *el homo faber* continúa produciendo una inagotable variedad de cosas que en conjunto dan forma al artificio humano; pero es un artificio humano despojado de su valor intrínseco, hecho con cosas devaluadas, desechables que son destinadas para el consumo inmediato, y juzgadas en razón de la utilidad que pueda representar en el mercado de cambio como generadora de riqueza.

El principio del carácter duradero del mundo que para Arendt constituye la condición *sine qua non* para el Trabajo del *homo faber*, se modifica de manera significativa en cuanto las cosas son producidas en razón no del uso perdurable, sino del intercambio para un consumo no perdurable sino inmediato, que permita generar demanda lo más pronto posible. En este contexto, la Condición Humana del Ser en el mundo se desarrolla en una realidad que tiende fuertemente a la victoriosa consolidación del *animal laborans* y la consecuente derrota del *homo faber*. Ello significa que la esencia de las cosas producidas por el Trabajo se parece cada vez más a aquellas producidas por la Labor, es decir, ligadas a la compulsiva satisfacción de necesidades artificiales.

Ello abarca el declive de lo público que ha problematizado Arendt en su obra donde la posición que tiene la persona en el mercado (sea como dueño de los medios de producción o como vendedor de su propia fuerza de Trabajo) determina el carácter de las relaciones materiales de la existencia. Lo cierto es que el Trabajo como posibilidad del Ser para crear un testimonio perdurable ha sido corrompido en su esencia. El propósito de producir objetos de uso ha sido desviado en función de producir objetos de consumo, cada vez más desechables y menos duraderos, intercambiables en el mercado para satisfacer las crecientes necesidades y condiciones propias, artificiales y auto-producidas.

La crítica a las patologías creadas en y desde la modernidad que hace Arendt, revelan una progresiva degradación del Ser a partir del deterioro del Trabajo, pues

los principios de la moderna e industrial sociedad capitalista ha roto el carácter creativo para reemplazarlo por el repetitivo; ha deteriorado el carácter duradero de las cosas para consolidar una forma histórica de consumo desechable; ha despojado a las cosas de su propio valor intrínseco para ligarlas a un sentido utilitarista vinculado con una creciente invención de necesidades y condiciones de vida artificiales que llegan a tener en el Ser el mismo peso que tiene su respiración o su alimento diario. Toda la genialidad, toda la virtud, todas las potencialidades de desarrollo devenidas de la capacidad de crear, todas las posibilidades de realización fáctica y el ritmo dialéctico de la transformación mutua del Ser con la naturaleza, han sido desactivadas por el modelo de producción capitalista. Es la derrota del *homo faber*, es la degradación del Trabajo a su forma enajenada, es la pérdida de valor del artificio humano, es la Cultura Afirmativa, es el utilitarismo convertido en modelo para la vida; es la degradación del Ser, de su humanidad y de su mundo.

3. HERBERT MARCUSE Y LA MATERIALIZACIÓN DE LA PRAXIS LIBRE

El Trabajo no procede en modo alguno exclusivamente, ni siquiera primariamente, de motivos económicos [...] sino que está enraizado en el acontecer de la realidad humana misma [...] Solamente en el Trabajo se hace realidad el hombre como ser histórico.

H. Marcuse⁵¹

3.1 HACIA UN CONCEPTO GENERAL DE TRABAJO EN MARCUSE

El horizonte histórico compuesto por los diferentes modos en que se ha interpretado el fenómeno del Trabajo como categoría que se encuentra vinculada de forma inherente a la condición misma de la existencia del Ser en el mundo, ha mostrado ser una extensión más de las ambivalencias y contradictorias formas en las que tiene lugar dicha existencia. En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx ya había hecho mención de la condición del Ser histórico a partir de una dualidad de la existencia humana que ha estado presente en todas las sociedades bajo las formas de hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, burguesía y proletariado, y en general la condición humana representada en las ambivalente y a la vez complementarias figuras de opresor y oprimido.

Ello ha supuesto un asunto relativo al hecho de que la historia de todas las sociedades humanas hasta nuestros días es una historia del conflicto y de la lucha

⁵¹ MARCUSE, H. Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del Trabajo. En: *Ética de la Revolución*. Taurus Ediciones. Madrid, 1970.

entre estas formas fundamentalmente opuestas de una existencia en la que el fenómeno del trabajo se despliega como fuerza social creadora del mundo material y mediadora además de dicho conflicto, con una mayor relevancia a partir de la irrupción histórica de la moderna sociedad industrial capitalista. En este contexto, Marcuse se dio a la monumental tarea de interpretar críticamente el acumulado histórico que supuso la filosofía de la razón de la época burguesa, herencia del período de la Ilustración, como posibilidad suprema del Ser, de su Felicidad y de su Libertad. Se trata básicamente de un tipo de filosofía de carácter idealista que ya había aparecido en el concepto de *Praxis* en Aristóteles y encuentra su momento de mayor despliegue a partir de la consolidación de las sociedades burguesas, donde la razón se erige como la más alta de las propiedades y posibilidades del espíritu.

Pero para Marcuse, esta forma de filosofía de la razón o filosofía burguesa, estaba construida a partir de conceptos y categorías que sólo se despliegan en una dimensión idealista; es decir, abarca los elementos más fundamentales del espíritu del Ser tales como el Conocimiento, la Libertad y la Felicidad, e incluso resuelve sus contradicciones, pero lo hace en una forma desconectada de la realidad del mundo material. En ese contexto, para Marcuse “la razón es sólo la apariencia de racionalidad en un mundo irracional y la libertad sólo la apariencia de ser libres en una falta de libertad universal”⁵². Con ello hace referencia a que este gran acumulado de tradiciones teóricas, en esencia, son simple especulación acerca de formas de la existencia del Ser que no tienen lugar en la dimensión del mundo material, pues la reconciliación de las oposiciones fundamentales del Ser se llevan a cabo en el mundo de las ideas, en la elaboración del pensamiento, por lo tanto, no abarcan las relaciones materiales de la existencia ni se preocupa por transformarlas en la dimensión del mundo vivo y sustancias. Ello va en contravía con la elaboración fundamental de la Teoría Crítica de la Sociedad para

⁵² MARCUSE, H. Filosofía y Teoría Crítica. Op. cit., p. 81

Marcuse⁵³, la cual pone de manifiesto el propósito central de superar las actuales relaciones materiales con el fin de que se libere así la totalidad de las relaciones humanas.

Ello rompe de manera radical con la posición de la filosofía idealista de la Razón o filosofía burguesa, al considerar que las posibilidades supremas del Ser como son la Libertad y la Felicidad, sí son posibilidades reales que pueden alcanzarse en la dimensión de la realidad material, y no simplemente como un anhelo efímero y eterno que llega a resolverse sólo mediante la especulación idealista y abstracta del pensamiento. La propuesta de la Teoría Crítica de la Sociedad es una propuesta materialista que rompe con la tradición idealista del pensamiento burgués, presentando como uno de sus fundamentos principales la necesidad de una transformación radical de las relaciones materiales de la existencia para que la Libertad y la Felicidad sean posibilidades reales, y no para unos pocos privilegiados, sino para la totalidad de la humanidad como sujeto histórico; de allí que Marcuse defina como los dos elementos básicos de la Teoría Crítica “la preocupación por la felicidad del hombre y el convencimiento de que esta felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación de las relaciones materiales de la existencia”⁵⁴.

Ahora bien, Hannah Arendt ya había expuesto que el Trabajo del *homo faber* es el gran edificador del mundo material que se compone de la inagotable variedad de cosas que constituyen el artificio humano como testimonio perdurable para la humanidad. Ello pone de manifiesto el carácter de fuerza social que tienen el Trabajo para construir y transformar una sociedad, dejando de manifiesto un hecho fundamental: la división social del Trabajo desarrollada a la par con la moderna sociedad industrial capitalista, ha supuesto un nuevo capítulo en la

⁵³ Ibid., p. 87

⁵⁴ Ibid., p. 79

histórica lucha de clases entre opresores y oprimidos a través de las formas de burguesía y proletariado. Esto significa que las relaciones materiales de la existencia para este contexto, son producto de una existencia sometida a los principios y propósitos propios del pensamiento burgués, que en efecto han deformado y corrompido la propia esencia del Trabajo en razón de favorecer la creciente producción de mercancías que se ponen a disposición de satisfacer con urgencia las crecientes necesidades artificiales en un mundo que se despliega bajo el dominio del capital a costa de una existencia no satisfactoria del Ser; y sólo mediante el Trabajo, liberado de la enajenación y alienación de la existencia, es posible reivindicar su verdadera esencia histórica y con ello, su potencial capacidad para transformar este tipo de relaciones materiales de la existencia.

De manera general, el Trabajo como categoría histórica ha encontrado una forma muy sesgada y determinada bajo los principios de la sociedad industrial capitalista. En *Ética de la Revolución*, Marcuse⁵⁵ muestra un análisis profundo con respecto a lo que él nombre como una suerte de convenio tácito en la teoría económica para entender por Trabajo solamente la actividad económica como tal; este sesgo teórico implica que la esencia misma del Trabajo como categoría histórica del Ser en el mundo (Dasein) se encuentre condicionada de manera decisiva. “Se considera trabajo en sentido primario y original solamente a la actividad económica [...] se limita dicho concepto cada vez más a la actividad dirigida, no-libre (cuyo modelo conceptual es el trabajo del peón asalariado) [...] ¿Con qué derecho asume la actividad económica el sentido primario de ‘trabajo’?”⁵⁶.

Ello presupone un comportamiento particular de la dimensión económica con respecto a las demás dimensiones de la realidad humana. Marcuse ya había

⁵⁵ MARCUSE, H. Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del Trabajo. Op. cit., p. 9

⁵⁶ Ibid., P. 11

reconocido que “las relaciones económicas eran las responsables del mundo existente y comprendió la interconexión social de la realidad”⁵⁷. Ahora bien, una perspectiva sesgada del Trabajo es resultado a su vez de una dimensión económica que parece dominar a las demás, pero en esencia se encuentra a sí misma dominada por el capital. De manera general, el sentido fundamental del Trabajo no se agota en la dimensión económica, en la actividad de producción y valorización del capital, sino que para delimitar su lugar y significado indeterminado dentro de la existencia humana, es preciso que sea entendido como un concepto ontológico que resulta inherente a la propia condición del Ser en su experiencia con la realidad histórica, con su relación dialéctica con la naturaleza.

Afirma Marx: “Como creador de valores de uso, es decir como trabajo útil, el trabajo es, por tanto, condición de vida del hombre, y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concebiría el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana”⁵⁸. Por su parte, Hegel entiende por Trabajo no una actividad, sino un hacer en el cual “el puro ser-para-sí de la consciencia... se sale de sí hacia el elemento de la permanencia, elemento en el cual ‘se encuentra a sí misma’ y se ofrece al objeto del trabajo como ‘sustancia’”⁵⁹. En efecto, se trata de una relación completamente dialéctica entre el sujeto y el objeto, entre el Ser y la naturaleza, donde éste se apropia conscientemente del contenido del mundo exterior, y mediante el Trabajo construye permanentemente la realidad en la que habita, haciendo del mundo el depositario de su propia conciencia, transformándolo con su artificio humano a la vez que es transformado, lo cual

⁵⁷ MARCUSE, Filosofía y Teoría Crítica. Op. cit., p. 79

⁵⁸ MARX, K. El Capital. Op. cit., p. 10

⁵⁹ HEGEL, G. Fenomenología del Espíritu, citado por MARCUSE, H. Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del Trabajo. Op. cit., p. 15

representa la posibilidad de realización fáctica de sus potencialidades y capacidades, de su ingenio, su humanidad y de su espíritu.

Al superar el sesgo de la teoría económica burguesa, Marcuse interpreta el fenómeno del Trabajo como un acontecer que domina de modo duradero y continuo la totalidad del ser humano y su relación con el mundo, con la naturaleza. Éste afirma a propósito del Trabajo que “es el Hacer del hombre como modo suyo de ser en el mundo: aquello por medio de lo cual llega a ser ‘para sí’ lo que es, aquello mediante lo cual se encuentra a sí mismo y logra la ‘forma’ de su realidad, de su ‘permanencia’, y a la vez hace del mundo algo para sí”⁶⁰.

Significa que el Trabajo es una categoría esencial de la existencia del Ser en el mundo (Dasein); es la dimensión de la *Praxis* como conocimiento supremo y placer supremo que había descrito Aristóteles, redefinido a la realidad humana en el mundo material y/o tangible. Es una *Praxis* materialista que refleja el acontecer de la vida humana, de la capacidad y posibilidad que para Marcuse⁶¹ tiene el Ser frente al Hacer de su propia existencia. En esa medida, el Trabajo está enraizado en el acontecer mismo de la realidad humana; no procede exclusivamente de motivos económicos sino que su fundamento está definido en el proceso de producción y reproducción continua de la existencia humana en todas sus esferas y/o dimensiones.

Aquí se marca un precedente, pues lo que está en discusión es la manera específica en la que acontece la existencia misma del Ser en el mundo, la *Praxis* como posibilidad real y libre que trasciende la esfera de la satisfacción de las necesidades. Ello implica superar la visión reduccionista del Trabajo en tanto determinado por el mundo de las necesidades y de los bienes materiales

⁶⁰ *Ibid.*, p. 16

⁶¹ *Ibid.*, p. 23

disponibles para su valorización en el mercado, pues ésta visión resulta problemática si se toman en consideración los modos “no-económicos” del Trabajo. De manera general, Marcuse entiende por Trabajo “una categoría específicamente histórica, una categoría de la existencia humana en tanto que existencia histórica”⁶². Y el mundo no es, en modo alguno, un cuerpo terminado, sino que es algo siempre inacabado, en constante movimiento y transformación; un acontecer que es fundamentalmente histórico. En todo momento, el Hacer del Ser humano en el mundo (Dasein) es un enfrentamiento con su historia, y el Trabajo permite que el Ser entre a formar parte de una concreta situación histórica y defina así el acontecer mismo de su existencia como partícipe de la continua producción, reproducción y transformación del mundo; proceso en el que acontece de manera paralela, el desarrollo de la inagotable variedad de posibilidades y potencialidades del Ser para con su humanidad, su ingenio, su espíritu, su experiencia creativa dentro de su existencia como individuo y como humanidad en conjunto.

Ahora bien, la polémica se genera en el escenario de la racionalización del Ser en el mundo. Otras tradiciones teóricas han asumido de diversas maneras las formas contradictorias en que tiene lugar dicha existencia. Aristóteles diferenció de forma concreta la actividad del esclavo por una parte, la *Poiesis* como proceso de fabricación de los artesanos y obreros, y finalmente la *Praxis* como la dimensión más elevada del Ser, la actividad del filósofo por excelencia, inmaterial y sin ningún fin fuera de sí misma. Por su parte, Hannah Arendt distinguió entre Labor, Trabajo y Acción. Herbert Marcuse intenta reconciliar las contradicciones del Ser bajo la misma categoría histórica de Trabajo; aun así debió asumir las formas ambivalentes que ha tomado el Trabajo, principalmente en el contexto de las modernas sociedades industriales capitalistas.

⁶² *Ibid.*, p. 39

En función del Trabajo como categoría histórica, Marcuse describe la dualidad del Ser representada en dos formas básicas, dos polos del concepto general de Trabajo: “por un lado, el hacer al servicio de la producción y reproducción material [...] para las simples necesidades de la existencia. Por otro lado está el trabajo – más allá de estas necesidades- que va unido al hacer-acontecer de la existencia”⁶³. En razón de ello, la existencia histórica del Ser en el mundo tiene lugar a través de estas dos formas del Hacer-acontecer, ambivalentes y a la vez complementarias la una de la otra. La primera de ellas que nombra Marcuse representa todo aquello que tiene que estar disponible necesariamente en la existencia del Ser para que la misma pueda acontecer; la segunda es la representación de todo aquello que no es precisamente necesario, pues trasciende el reino de la necesidad. De ambas, tal como ocurrió en Aristóteles y Arendt, sólo una (la primera) está ligada inherentemente a procurar y asegurar los elementos materiales necesarios para la subsistencia; no es un fin en sí misma, es un *Hacer* que siempre está en función de algo más.

Por su parte, la segunda forma que toma el Trabajo en el acontecer de la existencia humana representa el *Hacer* de la producción y reproducción de aquello que trasciende el ámbito de lo estrictamente imperioso; es la esfera del Ser desligada y/o liberada del impulso apremiante de la necesidad, aquella que Marx nombraría como el Reino de la Libertad, el que “sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos”⁶⁴. Es en este punto donde el Trabajo expone su carácter ontológico para definirse más allá de la mera actividad económica, como categoría histórica no sólo en función de la producción y reproducción material, sino como la *Praxis* material de ese reino de la Libertad; es decir, como libre despliegue del Ser en sus verdaderas e inacabadas capacidades y potencialidades en desarrollo, “de ahí que toda humana

⁶³ *Ibid.*, p. 43

⁶⁴ MARX, K. *El Capital* Tomo III. Op. cit. P. 759

teoría económica auténtica lleve expresa o implícitamente entreverada una ontología del hombre que trasciende de la teoría misma, y que tiene a la vista, cuando menos, un bosquejo de lo que pudiera ser la existencia humana histórica como tal”⁶⁵.

El Trabajo como categoría ontológica del Ser abarca por su propia naturaleza las contradicciones y contraposiciones que le son propias a éste, pues se hallan enraizadas en la esencia misma de su existencia histórica, la cual es siempre un acontecer con otros. Significa que la construcción del mundo es en definitiva un proceso colectivo y todo Trabajo es en forma general, Trabajo dividido; y “esa división o partición esencial desemboca en la comunidad histórica del momento [...] como verdadero ‘sujeto’ del mundo de su tiempo”⁶⁶, revelando por un lado el carácter social del Trabajo como fuerza colectiva para la construcción y reconstrucción permanente del mundo, y por otro su acontecer esencialmente compartido por diversidad de individuos en un mismo espacio y tiempo vital y común, por lo que la propia existencia alcanza también las dimensiones del Trabajo del otro, y con ello sus propias posibilidades, sus necesidades y su impulso apremiante por la supervivencia, potencialmente generadores de conflicto, pero también de solidaridad.

Esa comunidad histórica que menciona Marcuse, responsable de la construcción inacabada del mundo como fenómeno histórico, se despliega a través de procesos diferenciados de Trabajo con el fin de abarcar la totalidad de las dimensiones del hacer-acontecer de la existencia humana, y “dentro de esta ‘divisibilidad’ o partición tienen cabida las divisiones del trabajo tradicionalmente consideradas

⁶⁵ MARCUSE, H. Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del Trabajo. Op. cit. P. 46

⁶⁶ Ibid. P. 47

como 'naturales' y 'sociales'⁶⁷. En este punto, Marcuse define como "natural" la forma de división social del Trabajo históricamente se ha originado a partir de las condiciones de sexo o género como prototipo básico, pero también se considera las diferencias en la constitución física, y la posesión de aptitudes y dotes específicas. Su diferenciación tiene lugar en un primer momento, dentro de la familia como grupo social inicial, y a partir de allí puede continuar validándose dentro de ciertos límites y en diferentes etapas del desarrollo de una comunidad histórica.

Por otra parte, la forma social de la división del Trabajo es básicamente aquella que está definida por la propia diferenciación de las clases sociales, de las castas, estamentos, niveles, entre otras. En ambas se encuentra definida una dualidad del Ser que le es propia por su misma esencia en el inacabado hacer-acontecer de la existencia, pues para Marcuse⁶⁸ la apropiación tanto natural como socialmente adjudicada de una determinada forma del Trabajo a determinados grupos sociales, no se da solamente a nivel del proceso de producción y reproducción material, sino que condiciona todas las demás dimensiones del Ser, y con ello el carácter fundamental de las relaciones materiales de la existencia.

En esa medida, "la división natural y social del trabajo coinciden (pese a todas las diferencias de causas y principios de tal división) en que el trabajo a que se refieren se realiza en una contraposición entre dominante y dominado"⁶⁹. Esta contraposición esencial ya había sido definida por Marx⁷⁰ al inicio del Manifiesto del Partido Comunista, revelando la inherente trama de condiciones que se albergan en las relaciones materiales de la existencia representadas en las figuras

⁶⁷ *Ibíd.* P. 47

⁶⁸ *Ibíd.* P. 48

⁶⁹ *Ibíd.* P. 48

⁷⁰ MARX, K. Manifiesto del Partido Comunista. Op. cit., p. 111

de Opresores y Oprimidos. Y es esta contraposición de la existencia, la que se halla en la esencia del Trabajo como *Praxis* de la existencia misma, pues toda comunidad histórica entendida como “comunidad política relativamente independiente, levantada sobre una base económica y social, que puede ser considerada como ‘sujeto’ de un espacio vital y de un tiempo vital históricos y propios”⁷¹, se constituye a partir de la relación primaria y fundamental entre opresores y oprimidos.

Significa que el hacer-acontecer de la existencia histórica del Ser en el mundo (Dasein) está siempre condicionada a esta bidimensional condición humana; la contraposición de la Necesidad y la Libertad en donde tiene lugar la continua sujeción de la *Praxis* de la existencia de los siervos, dominados, oprimidos, y en su forma moderna, *Proletarios*, entendiendo por éstos “la clase de los trabajadores asalariados modernos que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir”⁷². Significa que la *Praxis* de su existencia está enteramente al servicio y bajo la dirección de otra existencia por fuera de la misma, precisamente la de los dominadores y sus propósitos y necesidades, que en su forma moderna se presentan a través de la figura de *Burguesía*, comprendida como “la clase de los capitalistas modernos, que son los propietarios de los medios de producción social y emplean trabajo asalariado”⁷³.

⁷¹ MARCUSE. Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del Trabajo. Op. cit., p. 49

⁷² Engels, F. Nota a la edición inglesa de 1888. En: MARX, K. Manifiesto del Partido Comunista. Op. cit. P. 111

⁷³ *Ibid.*, p. 111

3.2 EL DECISIVO APORTE DE LAS HIPÓTESIS PSICOANALÍTICAS DE FREUD PARA LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

La dimensión de la *Praxis* libre es coartada en el momento en que ocurre la sujeción de la existencia histórica al proceso de producción y reproducción material, de manera que la experiencia vital del Ser en el mundo se reduce al reino de la necesidad, y con ello tiene lugar la suspensión de las posibilidades de desarrollo de las fuerzas humanas que son finalidad en sí mismas. El Trabajo sufre así la cosificación de su forma, un profundo desmoronamiento de su esencia vinculada al acontecer real, a la *Praxis* libre de la existencia del Ser; ya no puede cumplir lo que para Marcuse⁷⁴ es su más alta posibilidad: intervenir en el acontecer de la totalidad de la existencia humana, dándole sentido y finalidad a su Hacer, a su histórica construcción de la realidad. En cambio, la producción y reproducción material queda radicalmente separado de la dimensión del reino de la Libertad, convirtiéndose en una nefasta atadura que condiciona la existencia del Ser en su totalidad y pone en evidencia una mala ordenación de la vida que acontece en el contexto de las modernas sociedades industriales capitalistas, pues “el verdadero, permanente y constante hacer-acontecer de la existencia recae ahora totalmente sobre la praxis de la producción y reproducción material, la cual invariablemente queda adscrita a determinados niveles y clases económico-sociales”⁷⁵, lo que implica la prolongación de las relaciones materiales de la existencia definidas por la contraposición de dominante y dominado.

En este punto, Marcuse⁷⁶ destacó de forma fundamental el concepto central de Alienación: el Ser existe en el mundo en condiciones diferentes de lo que

⁷⁴MARCUSE. Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del Trabajo. Op. cit., P. 52

⁷⁵ Ibid., p.52

⁷⁶ MARCUSE, H. El hombre unidimensional. Planeta-Agostini. Barcelona, 1985. P. IV

realmente es, y este principio de alienación sólo puede ser pensado de forma negativa, pues ello significa la coartación del inagotable potencial de desarrollo de las facultades humanas para darle sentido y finalidad al hacer-acontecer de su existencia histórica. Con esto, Marcuse supone una renovación del horizonte de tradiciones teóricas, fundamentándose principalmente en el legado de Marx a partir de la obra de Hegel y Freud para llevar a cabo una contribución que presenta un enorme valor para el pensamiento marxista contemporáneo a través de lo que ha representado su papel en la Teoría Crítica de la Sociedad.

En *Eros y Civilización*, Marcuse⁷⁷ reflexiona acerca de los totalitarismos consolidados principalmente en la primera mitad del siglo XX, además de otros acontecimientos históricos que pusieron en evidencia las insuficiencias del análisis marxista tradicional y la necesidad de una reinterpretación de éste a la luz de los cambiantes fenómenos sociales de la época. En esta obra, tiene lugar un valioso análisis que hace Marcuse con respecto a la obra de Freud, intentando revelar una especie de tendencia oculta del psicoanálisis freudiano, un núcleo dialéctico inexplorado que posee una fundamental carga crítica con respecto a la cultura que debiera ser incorporado en la Teoría Crítica de la Sociedad, pues en gran medida las contradicciones presentes en el acontecer de la existencia humana en el mundo devienen del enorme precio que el Ser ha tenido que pagar por vivir de una forma (si se quiere) civilizada, entregándose a la represión de su condición natural, de sus instintos más primarios.

Eros y Civilización es un intento de Marcuse por tratar de dar respuesta al complejo cuestionamiento de si es posible para la humanidad una civilización no represiva, y para ello se introduce en el núcleo mismo en el que dicho fenómeno de la represión, que se ha extendido hasta las dimensiones más íntimas del Ser, fue estudiado por Freud. Para ello, parte de una distinción básica que el propio

⁷⁷ MARCUSE, H. *Eros y Civilización*. Planeta-Agostini. Barcelona, 1985. P. III

Freud se esmeró en elaborar; se trata de dos vertientes fundamentales del Psicoanálisis: la terapéutica, de base científica, enfocada en el tratamiento y curación de las neurosis; y la filosófica que abarca las hipótesis con las que Freud erigió una suerte de tentativa de análisis de la cultura. A esta última, Marcuse se refiere como “metapsicología freudiana”, afirmando que “Freud separó conscientemente su filosofía de su ciencia; los neofreudianos han negado la mayor parte de la primera. En el terreno terapéutico tal negación puede estar perfectamente justificada. Sin embargo, ningún argumento terapéutico debe impedir el desarrollo de una construcción teórica que pretende, no curar la enfermedad individual, sino diagnosticar el desorden general”⁷⁸.

Efectivamente, y esto lo confirma Freud en *El Malestar en la Cultura*, Marcuse acepta que la civilización se ha fundamentado desde sus orígenes en un dolorosa renuncia a la dimensión instintiva del Ser, por lo que la historia de la civilización ha sido básicamente la historia de las formas de represión de los instintos humanos primarios, de su condición natural. En ese sentido, se entiende que dicha represión hace referencia a la energía libidinosa que en términos de la metapsicología freudiana, ha sido desviada de sus propósitos originales para que pueda ser utilizada al servicio de “actividades y expresiones socialmente útiles”⁷⁹, constituyéndose en una condición *sine qua non* para que exista la civilización y el progreso en sus formas modernas; esto es, la represión de una sociedad estructurada bajo la dominación del capital.

La posición de la metapsicología freudiana que asume Marcuse considera que la civilización, como aquel curso de desarrollo desde el grupo familiar hasta la humanidad como conjunto, lleva consigo de manera innata una especie de pecado capital que se reproduce desde los orígenes de ésta y se transmite entre

⁷⁸ *Ibid.*, p. 21

⁷⁹ *Ibid.*, p. 17

generaciones como una especie de maldición para la existencia histórica del Ser. Se trata de un cada vez más intenso sentimiento de culpa que en su origen fue el resultado del conflicto inherente de la dualidad del Ser que supone la eterna lucha entre la inclinación hacia el amor y la muerte que Freud⁸⁰ explicó mediante la metáfora de la dualidad y tensión entre Eros y Tánatos. Según este principio, en el contexto de la horda primitiva, la figura del padre como jefe del grupo, impuso un conjunto de restricciones elementales que iban desde monopolizar a las mujeres y por ende el placer, hasta el establecimiento de tabúes y deberes traducidos en la organización del Trabajo según las necesidades del colectivo; todo ello con el propósito de garantizar la cohesión y supervivencia del grupo.

En este escenario ocurrió una transgresión social de enorme proporción. Los hijos se rebelaron contra las restricciones que les impedía por una parte acceder al placer, y por otra los obligaba a concentrar su energía en el Trabajo, que les resultaba penoso y contrario al mismo placer. Este levantamiento tuvo un trágico final cuando el padre es asesinado por sus propios hijos, pero paradójicamente éstos debieron continuar implementando las mismas restricciones y tabúes que incitaron la rebelión, pues resultaban imprescindibles para la cohesión y el orden del grupo, generándoles así un gran sentimiento de culpa. En este momento nació, según Freud⁸¹, la *Civilización*, unida con este sentimiento de culpa que se reproduce cual pecado original producto del vaivén de la represión de los instintos de placer y de destrucción, de la inclinación hacia el amor y la muerte representados en las figuras de *Eros* y *Tánatos*, en donde la agresión derivada del instinto de muerte acabó con la dominación del padre, pero el amor que sus hijos sentían por él generó el remordimiento con el que se creó el *súper-ego* o *superyó* como ámbito de la represión, de la internalización de la norma y de la culpa, completando así las tres dimensiones que componen la estructura psíquica junto

⁸⁰ FREUD, S. El Malestar en la Cultura. Citado por MARCUSE, H. *Ibíd.*, p. VI

⁸¹ *Ibíd.*, p. V.

con el *id* o *ello* como representante del mundo instintivo y del principio del placer y de destrucción, y el ego o yo como mediador de la pugna entre la inclinación hacia el placer y las instancias represoras.

Desde esta óptica, se considera que la civilización es producto de la eterna lucha entre la inclinación del Ser hacia el amor y la muerte, del conflicto innato entre los instintos de placer contra los instintos de destrucción. Es en este punto de donde deviene el pesimismo freudiano con respecto al destino de la humanidad; pesimismo que fue tan aplastantemente confirmado por la barbarie acontecida durante la primera mitad del siglo XX (*), que para Freud⁸² pone en evidencia que la represión de los instintos de placer genera un efecto contrario que fortalece los instintos de destrucción, constituyéndose para éste en un callejón sin salida puesto que entre más avanza la civilización, mayor es la represión de la vida instintiva y del placer en aras de desviar esta energía para organizarla en fuerza para el Trabajo. Consecuentemente, mayor es el fortalecimiento de los instintos de destrucción y a su vez mayor es la culpa que éstos generan, por lo que, según Marcuse, esta civilización reprimida y represora es incapaz de controlar la agresividad que se genera en su seno a la par de su propio progreso. De esa manera:

El aumento continuo de la productividad hace cada vez más realista la promesa de una vida todavía mejor para todos. Sin embargo, la intensificación del progreso parece estar ligada con la intensificación de la falta de libertad. A lo largo de todo el mundo de la civilización industrial, la dominación del hombre por el hombre está aumentando en dimensión y eficacia [...] y la más efectiva subyugación y destrucción del hombre por el hombre se desarrolla en la cumbre de la civilización, cuando los logros materiales e intelectuales de la humanidad parecen permitir la

(*) El Stalinismo en Rusia, el fascismo italiano, el nazismo alemán, las guerras mundiales para nombrar algunas

⁸² *Ibíd.*, p. VI

creación de un mundo verdaderamente libre. [...] la represión es quizá más vigorosamente mantenida cuando llega a ser más innecesaria⁸³

En *Eros y Civilización*, esta es para Marcuse la síntesis de la metapsicología freudiana y del pesimismo que de ella se deriva, en el que se integra el debate acerca del concepto central de Alienación: el Ser existe en condiciones diferentes de lo que realmente es, y esas condiciones en el contexto moderno son determinadas por la lógica de la dominación del capital sobre la totalidad de las dimensiones humanas, lo cual deja en evidencia el carácter totalitario de las sociedades industriales avanzadas como generadoras de novedosas formas de alienación y de represión de la esencia misma de la humanidad. En ese sentido, el Ser se ha visto coaccionado a organizar sus instintos de placer a la esfera meramente genital, pues, dominado por el capital, le es preciso y perentorio organizar el resto de su cuerpo como fuerza de Trabajo.

Significa que la lógica de dominación del capital se ha constituido en la instancia represora de la civilización, y se adiciona al acontecer de la existencia de generación en generación a través de los medios de reproducción social de dicha dominación como son la familia, la escuela, la religión, el Estado. Una parte de la humanidad del Ser, su dimensión instintiva, ha sido despojada progresivamente de su capacidad para generar placer; ha sido reprimida su fuerza para crear experiencias sensoriales y/o sensuales en su contacto con la naturaleza desde todas las dimensiones del hacer-acontecer de su existencia, para ser reemplazada por una forma de Trabajo alienado y enajenado que, dominado por el capital, resulta generalmente agobiante, doloroso, penoso, coartador de las verdaderas y potenciales fuerzas humanas, y por tanto, contrario al principio del placer.

⁸³ *Ibíd.*, p. 18.

Ahora bien, a diferencia del pesimismo de Freud con respecto al inevitable curso de la civilización hacia su propia auto-aniquilación, Marcuse se resiste a una forma de la existencia pasiva frente a este callejón sin salida, abriendo la posibilidad de pensar en una salida para este imparable camino de la civilización hacia su irracionalidad total. Y es que el acontecer de la existencia del Ser en el mundo ha llegado a un punto en el que le es posible disponer de múltiples y variados recursos materiales e intelectuales que hacen pensar que la construcción de una civilización no represiva puede ser mucho más que una utopía, así que la cuestión en Marcuse⁸⁴ es ahora pensar cómo podría la humanidad liberarse de la represión que acontece en todas sus dimensiones bajo el dominio del capital, a fin de hacer realmente posible su máximo valor cultural: la Felicidad.

¿Constituye realmente el principio de la civilización la interrelación entre la libertad y la represión, la productividad y la destrucción, la dominación y el progreso? ¿O esta interrelación es sólo el producto de una organización histórica específica de la existencia humana? En términos freudianos, ¿es irreconciliable el conflicto entre el principio del placer y el principio de la realidad hasta el grado que necesita la transformación represiva de la estructura instintiva del hombre? ¿O permite la existencia del concepto de una civilización no represiva, basada en una experiencia del Ser fundamentalmente diferente, una relación entre el hombre y la naturaleza fundamentalmente diferente y unas relaciones existenciales fundamentalmente diferentes?⁸⁵

⁸⁴ Ibíd., p. X

⁸⁵ Ibíd., p. 18

3.3 DESMONTAR LA CULTURA AFIRMATIVA: EL PAPEL DEL TRABAJO COMO PRAXIS DE LA EXISTENCIA HISTÓRICA EN LA CONTRAPROPUESTA MATERIALISTA DE MARCUSE

La complejidad del debate de Marcuse en torno a los anteriores cuestionamientos debe partir de reconocer un fenómeno fundamental: un vigente proyecto burgués de civilización reprimida y represora es la responsable tanto de las actuales relaciones materiales entre los individuos, como de las modernas sociedades industriales capitalistas cuyo acontecer está dado a través de la dominación del capital; y en este contexto, el Ser encuentra una cada vez mayor profundización de las contradicciones de su propia existencia. Desde Aristóteles ya se había advertido una crucial separación de la condición humana en el mundo; una separación radical que condicionaría de manera determinante el carácter diferencial de las relaciones materiales de la existencia, pues desde este escenario se ha establecido una escala de valores que se extiende desde el saber funcional de las cosas que resultan necesarias para la vida cotidiana, hasta el más elevado de los conocimientos filosóficos que no poseen un fin fuera de sí mismos en tanto representada la virtud superior a la que puede aspirar el Ser; esto es, la Felicidad como conocimiento supremo y placer supremo que Aristóteles definió con la figura de *Praxis*, diferenciándola en primera instancia de la *Poiesis* como aquel proceso de fabricación de artefactos que resultan útiles para la vida, y por supuesto de la labor de los esclavos que resultaba imprescindible para el sostenimiento de la Polis. Se advierte así que cada una de estas escalas de valores, según Marcuse⁸⁶, se encuentra adscrita históricamente a determinados niveles y clases económico-sociales, por lo que la Praxis como posibilidad suprema del Ser ha de resultar inalcanzable para la mayor parte de los individuos

⁸⁶ MARCUSE, H. Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del Trabajo. Op. cit., p. 52

que integran una comunidad histórica, lo cual significa la perpetuación de las relaciones de dominación entre opresores y oprimidos.

Lo anterior describe una histórica y fundamental separación entre aquello que es necesario y útil para la existencia, y aquello que representa lo bello y lo placentero. Es la dualidad del Ser aristotélico que en el escenario de las sociedades industriales avanzadas representa la división del acontecer de la existencia en “ocio y trabajo [...] y las actividades se dividen en necesarias, en útiles y bellas”⁸⁷. Es allí donde tiene lugar la *Praxis* en su forma burguesa que, como en sus versiones anteriores, constituye un ámbito exclusivo de las clases sociales dominantes. Paradójicamente el proyecto de civilización burguesa se erigió desde un principio bajo los ideales de la libertad, de igualdad y de la felicidad del Ser; sin embargo, la idea de *Praxis* libre que Marx había nombrado como reino de la libertad para referirse al libre despliegue de la existencia del Ser en sus verdaderas, ilimitadas e inacabadas potencialidades de su humanidad y de su espíritu, continúa siendo una promesa incumplida de la burguesía, un ideal inconcluso que la filosofía de la razón ha procurado mantener en una dimensión abstracta, intangible, irrealizable.

Contrario a los ideales prometidos, gran parte de la humanidad como conjunto permanece ligada al reino de la necesidad; un campo inestable y de no libertad en donde se materializa la represión de la existencia humana conforme a la reflexión de Marcuse a propósito de la metapsicología freudiana; esto es, una forma de civilización en la que la totalidad de las dimensiones del Ser se encuentran bajo el dominio del capital y el Trabajo toma una forma que ha sido degradada a su condición más cosificada, siendo despojado de su esencia como categoría histórica del continuo e inacabado hacer-acontecer de la existencia histórica y reducido a un sesgado pero masificado proceso de producción y reproducción

⁸⁷ MARCUSE, H. Acerca del carácter afirmativo de la Cultura. En: Cultura y Sociedad. Op. cit., p. 45.

material que tiene como propósito satisfacer las apremiantes y cada vez más numerosas necesidades de la existencia.

Esta forma que ha tomado el acontecer de la existencia humana en el mundo bajo el proyecto de civilización burguesa dominado por la fuerza del capital, niega la posibilidad de la *Praxis* libre y conlleva a un hecho fundamental: “el hombre somete su existencia a un fin situado por fuera de sí mismo. El que un fin exterior sea el único que preocupa y esclaviza al hombre, presupone ya una mala ordenación de las relaciones materiales de la vida [...] un orden en el que la existencia no coincide con la felicidad y libertad del ser”⁸⁸. De esta manera, el Ser ha sido llevado a buscar su bien supremo, la Felicidad, en las formas cosificadas de la vida, haciéndolo depender de la creciente cantidad de bienes mercantiles que lo transforman en esclavo de las cosas que produce pero a la vez escapan de su capacidad de acceso, lo convierten en portador de una exigencia de Felicidad que se satisface con una cada vez mayor cantidad de objetos materiales; situación que de entrada pone en tela de juicio la universalidad de los ideales burgueses en tanto sólo una pequeña proporción de la humanidad como conjunto llega a tener suficiente poder de adquisición como para acceder a la cantidad de objetos de satisfacción y/o mercancías necesarios para asegurar esta forma de Felicidad cosificada que a todas luces resulta falsa, una ilusión.

En este punto es evidente el desinterés de la mentalidad burguesa y de la civilización que ha construido, por el destino del Ser al que le está negada la satisfacción general en el mundo material. “La organización de este mundo, a través del proceso capitalista del trabajo, transformó el desarrollo del individuo en competencia económica e hizo depender del mercado la satisfacción de sus necesidades”⁸⁹; y para mantener esta forma del acontecer de la existencia, la

⁸⁸ *Ibid.*, p. 46

⁸⁹ *Ibid.*, p. 60

filosofía idealista de la razón, aliada de la opresión y de los intereses burgueses, se consolidó en verdad suprema para la civilización. La razón, convertida en la instancia suprema del Ser, aglutinó los ideales de Libertad y Felicidad; pero esta dimensión sublimada de la existencia humana, al igual que la *Praxis* aristotélica, resuelve las contradicciones humanas en el mundo de las ideas sin tomar en consideración la realidad del mundo vivo y sustancial. En ese sentido, la filosofía es producto y patrimonio del ocio de una pequeña élite de clases superiores poseedoras del capital, monopolistas y depositarias de las verdades superiores que están vedadas a la mayor parte de la humanidad por férreas barreras socioeconómicas que se constituyen en la condición *sine qua non* para la perpetuación de la dominación.

Enmascaradas en una dimensión abstracta e incomprensible, las nociones de Libertad, Igualdad, Felicidad, no han ido nunca más allá de los intereses de la burguesía por consolidar su dominio, colocándose con creciente intensidad al servicio de la represión de las masas. Es decir, la apuesta de la civilización burguesa desde un principio ha sido la de prolongar las contradicciones de la sociedad de clases en lo más profundo del Ser humano, pues mientras que la mayor parte de los miembros de una comunidad histórica dominada por el capital está destinada desde sus comienzos hasta el final de su vida a una dimensión de su existencia reducida tristemente a una forma de Trabajo cosificado y coaccionado a la producción y reproducción material de lo necesario para la subsistencia y para la adquisición en vano de una cada vez mayor cantidad de mercancías que funcionan como los satisfactores de una falsa idea de felicidad; los privilegios de la razón y el placer de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello queda reservado para una pequeña capa social que es la depositaria de las verdades absolutas que legitiman su *modus vivendi*, ignora “la miseria de la esclavitud, la degradación de los hombres y de las cosas a mercancías, la tristeza y sordidez en la que se reproducen siempre el todo de las relaciones materiales de

la existencia”⁹⁰ en tanto que no representan la realidad genuina de los ideales de la élite dominante. Y sin embargo, el grande, brillante y magistral acontecimiento de la burguesía ha sido su capacidad para masificar en las masas el convencimiento de que dichos placeres de lo verdadero, lo bueno y lo bello son posibilidades perfectamente alcanzables para todos y cada uno de los individuos. En ese sentido, la mejor estrategia para perpetuar la dominación sobre el Ser es masificar en éste la creencia de que esta reprobable forma histórica de la existencia es la única y mejor, libre y feliz a la que puede aspirar la humanidad como conjunto.

Para lograrlo, afirma Marcuse⁹¹, la burguesía dio una respuesta decisiva: la Cultura Afirmativa. Esta es, en esencia, una cultura idealista. “Bajo cultura afirmativa se entiende aquella cultura que pertenece a la época burguesa [...] Su característica fundamental es la afirmación de un mundo valioso, obligatorio para todos, que ha de ser afirmado incondicionalmente y que es eternamente superior, esencialmente diferente del mundo real de la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo desde su interioridad, sin modificar aquella situación fáctica, puede realizar por sí mismo”⁹².

En ese sentido, la civilización burguesa recibe su alma de la Cultura Afirmativa, entendiendo esta última como aquel ámbito de la reproducción ideal de las tesis universales del pensamiento burgués, la cual representa una idea del mundo que está más allá del orden material de la vida, que acontece en un plano superior del Ser. En esa medida, los ideales de Libertad, Bondad, Felicidad, entre otros, se convierten en cualidades de un estado interno del Ser, de su alma (*) como

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 48

⁹¹ *Ibíd.*, p. 52

⁹² *Ibíd.*, p. 50

(*) No en el sentido religioso, pues la burguesía ya había contrapuesto la fe religiosa con la fe en el progreso.

dimensión sublimada de la iluminación, de la razón, contraponiéndose así a la realidad fáctica de las relaciones materiales de la existencia plagadas de miseria en todas sus formas, manteniendo estos ideales como pilares de la civilización con posibilidades de realización, pero a la vez como promesas eternamente inconclusas.

Es así como el idealismo burgués, a través de la Cultura afirmativa, llega a justificar las condiciones materiales de la existencia del Ser, incluyendo las más miserables y deplorables. La Cultura Afirmativa eleva las condiciones de vida de la humanidad en el mundo, pero sin liberarla de su sometimiento y represión consecuentes del dominio del capital sobre la totalidad de las esferas de la vida. Busca dignificar al Ser pero sin preocuparse verdaderamente por transformar el mundo material, de manera tal que se haga efectiva una verdadera existencia digna. Los valores espirituales de la Cultura Afirmativa suponen la dignificación de lo ya dado; una suerte de resignación irreflexiva ante las penurias de lo cotidiano. A propósito de ello, afirma Marcuse respecto a la Cultura Afirmativa que: “a la penuria del individuo aislado responde con la humanidad universal, a la miseria corporal con la belleza del alma, a la servidumbre externa con la libertad interna, al egoísmo brutal con el reino de la virtud del deber”⁹³. Significa que la supuesta libertad del alma y los ideales universales de la burguesía se han utilizado para disculpar y justificar la miseria, el martirio, la servidumbre y la explotación del cuerpo; ha estado al servicio de esa reprobable forma de la existencia dominada por el capital.

Este es para Marcuse⁹⁴ el verdadero milagro de la Cultura Afirmativa: el Ser puede sentirse feliz aun cuando no lo sea en absoluto, lo cual resulta en una oposición existencial que se manifiesta entre las posibilidades de una vida rica y la realidad

⁹³ Ibid., p.52

⁹⁴ Ibid., p.70

precaria de la misma, de manera que la Felicidad se presenta como el placer supremo que el Ser ha de alcanzar mediante los ideales de lo verdadero, lo bueno y lo bello, opuestos a las condiciones reales de la facticidad material. De ello se intuye los alcances de la despreocupación idealista frente a los procesos materiales de la vida en tanto que las miserias y la degradación de las que es capaz la civilización dominada por el capital, no representan una realidad genuina. En cuyo caso, “decir que lo que importa es el alma, es útil cuando lo único que interesa en el poder”⁹⁵.

Lo anterior supone para Marcuse⁹⁶ una trascendental separación ontológica y gnoseológica entre el mundo de los sentidos y el mundo de las ideas, entre sensibilidad y razón, entre lo necesario y lo bello, que el idealismo burgués ha procurado perpetuar hasta sus últimas posibilidades. Es así como la condición del Ser bajo esta reprobable forma de la existencia, queda dividida entre una esfera superior que representa aquella sublimación proveniente de la Razón, y una esfera inferior que es la sensibilidad del cuerpo en el que tiene contacto con los metabolismos que interaccionan en el plano material; resultando en dos polos opuestos que reafirman las contradicciones del hacer-acontecer de la existencia en el mundo (Dasein), pues esta idea de clasificación ontológica supone una ordenación de la vida en la que la *Praxis* de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello queda enraizada en una dimensión abstracta, idealista, impalpable e inalcanzable para la mayoría del conjunto de la humanidad y al margen de la verdad acerca de la realidad que acontece en las relaciones materiales de la vida,

En otras palabras, “la mayoría de los hombres trabajan como esclavos y sólo una pequeña parte tiene la posibilidad de ocuparse de aquello que va más allá de la

⁹⁵ Ibid., p.64

⁹⁶ Ibid., p.48

mera preocupación por la obtención y la conservación de lo necesario”⁹⁷. Allí se define una determinada forma histórica de la división social del Trabajo y de la división de clases en la civilización burguesa dominada por el capital, donde toda la verdad, todo el bien y toda la belleza puede provenir exclusivamente de un plano superior de la existencia, por obra y gracia del abstracto mundo de los ideales burgueses de Libertad y Felicidad. Mientras tanto el Trabajo, condicionado al reino de la necesidad, queda relegado a una única forma de actividad del orden material, mostrándose como feo, penoso, contrario al ocio y al placer, condicionado a la apremiante búsqueda de lo necesario para la subsistencia del trabajador, a la obtención de una falsa idea de felicidad a través de satisfactores materiales en un mundo cuya reproducción se lleva a cabo bajo el imperio de la mercancía y del capital. Este tipo de relaciones materiales de la existencia reproducen continuamente la miseria y degradación humanas de la sociedad de clases, atando al Ser al imperioso afán de ganancia y posesión, enfrentando a los individuos en libre pero desigual competencia como compradores y vendedores de Trabajo y mercancías, oponiendo sus intereses y transformándolos en mónadas independientes, aisladas y autosuficientes en sus búsquedas personales por su Felicidad, que sin embargo se presenta como un lujo inalcanzable para la mayoría.

Para Marcuse, “la sociedad burguesa liberó a los individuos, pero sólo en tanto personas que han de mantenerse disciplinadas. La libertad dependió desde un principio de la prohibición del placer”⁹⁸. Este tipo de represión es por excelencia la forma de transformar al Ser en un instrumento para la servidumbre y la explotación. La utilización de sus cuerpos y de su inteligencia con el propósito de obtener una mayor ganancia en el mercado y el crecimiento del capital, ha de revelarse como el ejercicio natural de la idea de Libertad burguesa, edificada no sobre el principio de solidaridad, sino sobre la oposición de los intereses de los

⁹⁷ Ibid., p.47

⁹⁸ Ibid., p.65

individuos y la competencia como lucha desesperada y cotidiana por procurar lo necesario para la conservación y seguridad de la mera existencia. Los ideales burgueses de una vida mejor, de la iluminación y superación del oscurantismo, de la universalidad de los derechos, la humanidad, bondad, alegría, libertad, verdad, solidaridad, fraternidad, igualdad, felicidad... para Marcuse⁹⁹ todas llevan el sello de la Cultura Afirmativa; hermosas ilusiones a costa de la precariedad de la vida real en tanto que “la miseria es también la condición de ganancia y del poder”¹⁰⁰; y para justificar el acontecer de un mundo miserable y desgraciado, la Felicidad tiene que ser siempre un consuelo que haga soportable la existencia en esas condiciones, aunque en última instancia se trata de una ilusión de Felicidad que no llega a realizarse, pero se sostiene con la promesa de que puede ser alcanzable mediante el Trabajo. “Al injertar la felicidad cultural en la desgracia, se atenúa la pobreza y la precariedad de esta vida, convirtiéndola en una ‘sana capacidad de trabajo’”¹⁰¹.

Ello supone para Marcuse¹⁰² un interés decisivo de la Cultura Afirmativa por la cosificación del cuerpo en la fábrica, convertida en deber moral de las clases dominadas, para quienes la felicidad de la existencia es sólo posible como felicidad en la apariencia. Lo mismo ocurre con la prédica permanente de la libertad, la grandeza y dignidad inalienables del ser humano, la bondad, la humanidad y la justicia; todos ellos valores de la Cultura Afirmativa que se reproducen en una esfera inmaterial e idealista que ignora la humillación general de la mayor parte de la humanidad, la irracionalidad del proceso social de la vida y la cosificación del Trabajo, que a todas luces ponen en evidencia las profundas

⁹⁹ *Ibíd.*, p.64

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p.65

¹⁰¹ *Ibíd.*, p.70

¹⁰² *Ibíd.*, p.69

patologías de la moderna sociedad industrial capitalista y de las contradicciones de un mundo dominado por el capital.

Es así como la burguesía entra en conflicto con sus propios ideales universales, pues al negarse a pasar de lo abstracto a lo concreto, está negando la posibilidad de realización fáctica de su propio proyecto de civilización, dándole sentido al inevitable curso hacia la auto-aniquilación prevista por la metapsicología freudiana. Sin embargo, Marcuse no es partidario de aceptar ciegamente este destino fatal para la humanidad, y su contrapropuesta es la esencia misma de la Teoría Crítica de la Sociedad mediante la cual se pone de manifiesto el propósito de superar las actuales relaciones materiales de la existencia para que así se pueda liberar a la totalidad de las relaciones humanas. Aquí reside la preocupación por el acontecer de una existencia del Ser en el mundo material y tangible que sea mucho más que un instrumento de Trabajo cosificado al servicio del proceso de realización y valorización del capital. Ello supone un carácter constructivo, progresista, contrario a la especulación burguesa en tanto que la Libertad y la Felicidad no son para la Teoría Crítica de la Sociedad, valores abstractos sino posibilidades reales y alcanzables para la totalidad de la humanidad.

Pero para ello, el Ser debe superar la abstracción de su humanidad plena, enraizada en los principios universales de la civilización burguesa cuya realización ha sido continuamente postergada. Ahora bien, el hecho de que la Cultura Afirmativa insista frenéticamente en la existencia de un mundo más elevado, un bien superior a la realidad material, oculta la trascendental verdad de que sí es posible que el Ser llegue a una existencia material en el mundo donde la Felicidad y la Libertad sean una realidad y no una promesa. Es allí donde toma relevancia los dos elementos básicos de la Teoría Crítica de la Sociedad para Marcuse¹⁰³; por un lado la preocupación por la Felicidad del Ser y por otro, el convencimiento

¹⁰³ *Ibíd.*, p.79

de que esta Felicidad es sólo alcanzable mediante una modificación radical de las relaciones materiales de la existencia, lo cual conlleva la superación del aislamiento monádico del individuo de las sociedades burguesas dominadas por el capital, y con ello un nuevo, superior y emancipado hacer-acontecer de la existencia basada en la solidaridad incondicionada entre las personas.

Ello implica entonces la reivindicación del Trabajo como Praxis de la existencia histórica del Ser en el mundo, y su carácter esencialmente emancipado no puede ser abstracto, sino que debe ser determinado; una experiencia sensorial concreta en la relación dialéctica de transformación mutua con la naturaleza, la materialización de la capacidad y posibilidad del Ser para el Hacer-acontecer de su propia existencia histórica. La Teoría Crítica de la Sociedad pone de manifiesto el interés por una existencia humana que no esté limitada a la lucha por la conservación y seguridad de la mera supervivencia, sino que convierta en factible su propia satisfacción terrenal, su Felicidad; pues “la realización suprema del hombre está vinculada a una comunidad de personas libres y razonables en la que cada una tiene las mismas posibilidades de desarrollo y satisfacción de todas sus fuerzas”¹⁰⁴.

Mientras que el idealismo burgués continúa en su ensimismamiento y pone en evidencia el carácter irrealizable de sus propios ideales, especulando y agotándose en sus formas abstractas de Libertad y Felicidad, la Teoría Crítica de la Sociedad es esencialmente materialista, pues se preocupa seriamente por la realización fáctica de la Felicidad en la historia, y así mismo con las demás promesas que el proyecto burgués de civilización ha mantenido inconclusas. Sólo oponiéndose a la cultura idealista puede lograrse que esta satisfacción resuene como una exigencia universal, pues para Marcuse¹⁰⁵ la satisfacción de los

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p.54

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p.54

individuos se presenta como la exigencia real de la transformación de las relaciones materiales de la existencia, de una vida nueva y de una nueva organización del Trabajo, del ocio y del placer.

Comprender el Trabajo como *Praxis* libre de la existencia histórica significa reivindicar su esencia como categoría del Ser en el mundo para con sus posibilidades de realización fáctica frente a la inagotable variedad de potencialidades humanas en el proceso de creación del artificio humano, de la relación dialéctica con la naturaleza. En contraposición al ideal de la Cultura Afirmativa, la “Libertad del Alma”¹⁰⁶ debe suponer una realidad alcanzable de lo verdadero, lo bueno y lo bello; la realización en la dimensión terrenal de una organización de la existencia social basada en la solidaridad mutua que trascienda la lucha y competencia desmedida entre los individuos, en donde el dominio represivo del capital no sea el que decida el destino de la humanidad. En esa medida, la Teoría Crítica de la Sociedad revela el hecho de que el Ser puede ser algo más que un elemento utilizable en el proceso de producción de las sociedades industriales capitalistas, pues éste está dotado de racionalidad y de incontables virtudes en su humanidad, por lo que las exigencias de Libertad y Felicidad son su bien supremo, y éstas encierran una fuerza revolucionaria, casi subversiva que se encuentra en la misma esencia de la existencia histórica para crear y transformar, mediante el Trabajo como *Praxis* libre, un mundo de infinitas posibilidades para la totalidad de la humanidad, pues “no éste o aquel, sino todos los individuos deben ser racionales, libres y felices”¹⁰⁷.

Esto supone el decisivo fin de la utopía, y el comienzo de una forma histórica de la existencia humana en tanto que hoy, la humanidad dispone de las fuerzas materiales e intelectuales necesarias para la realización de una sociedad libre,

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 61

¹⁰⁷ MARCUSE. Filosofía y Teoría Crítica. Op. cit., p. 92

para la eliminación de la pobreza y la miseria, del Trabajo enajenado y de la cosificación como modelo para la vida. Pues aunque la Cultura Afirmativa de la civilización burguesa haya logrado su cometido de movilizar a la sociedad contra sus propias posibilidades de liberación, la propuesta de la Teoría Crítica está volcada a lograr suprimir el vínculo con el ideal afirmativo, pues sólo con ello surgirá el primer brillo de una nueva cultura. Allí está consignada la posibilidad suprema del Ser como sujeto histórico, protagonista de la transformación del mundo y a la vez de su propia humanidad interna a través de una forma histórica del Trabajo como Praxis libre de la existencia, como verdadera realización material del reino de la Libertad que describió Marx en *El Capital*, convirtiendo en posibilidades alcanzables la modificación de las relaciones materiales de la vida y con ello, la liberación de la totalidad de las dimensiones humanas, haciendo posible el hacer-acontecer de la existencia del Ser en el mundo como un sujeto pleno de auto-realización histórica.

Hoy podemos hacer del mundo un infierno y estamos, como ustedes saben, en el mejor camino para conseguirlo. Pero también podemos convertirlo en todo lo contrario. Este fin de la utopía, esto es, la refutación de aquellas ideas y teorías que pudieron servirse de la utopía para exaltar ciertas posibilidades histórico-sociales, puede interpretarse también, en un sentido muy preciso, como fin de la historia. En el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su medio ambiente ya no pueden ser tenidas como simple prolongación de las anteriores, ya no pueden ser concebidas dentro del mismo continuo histórico, sino que representan una ruptura con tal continuo histórico, esto es, la diferencia cualitativa entre una sociedad libre y las actuales sociedades no libres, que según Marx convierte toda la historia anterior en prehistoria de la humanidad¹⁰⁸.

¹⁰⁸ MARCUSE, H. El fin de la utopía. Siglo XXI editores. México D.F., 1967. P 1.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, Hannah. ¿Qué es la Política? Paidós Ibérica. Barcelona, 1997
- ARENDT, Hannah. La Condición Humana. Paidós. Buenos Aires, 2003
- ARISTÓTELES. La Política. Panamericana Editorial. Santafé de Bogotá, 2000
- MARCUSE, Herbert. Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del Trabajo. En: Ética de la Revolución. Taurus Ediciones. Madrid, 1970
- MARCUSE, Herbert. Cultura y Sociedad. Editorial Sur. Buenos Aires, 1967
- MARCUSE, Herbert. El Hombre unidimensional. Planeta-Agostini. Barcelona, 1985
- MARCUSE, Herbert. El fin de la utopía. Siglo XXI Editores. México D.F., 1967
- MARCUSE, Herbert. Eros y Civilización. Planeta-Agostini. Barcelona, 1985
- MARX, Karl. El Capital. Fondo de Cultura Económica. México, 1946

- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. Manifiesto del Partido Comunista. En: Obras Escogidas. Editorial Progreso. Moscú, 1976
- MARX, Karl. Tesis sobre Feuerbach. En: Obras Escogidas. Editorial Progreso. Moscú, 1976
- MORSE, Janice. Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín, 2003
- INNERARITY, Carmen. La comprensión aristotélica del Trabajo. En: Revista Anuario Filosófico vol.23, nro.2. Universidad de Navarra. Pamplona, 1990. Disponible en Internet: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/833>
- RIEZNIK, Pablo. Trabajo, una definición antropológica. En: Revista Razón y Revolución nro.7, reedición electrónica. Buenos Aires, 2001. Disponible en Internet: <http://www.razonyrevolucion.org/textos/revryr/prodetrab/ryr7Rieznik.pdf>