



Cuadernos de pensamiento 36

Publicación del Seminario “Ángel González Álvarez”
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Humanismo, técnica,
y transformación digital
Año 2023



Marx y la técnica: ¿El progreso humano conlleva la explotación de la naturaleza?

Marx and Technique: Does Human Progress Entail the Exploitation of Nature?

SHEILA¹ LÓPEZ-PÉREZ

Universidad Isabel I, Burgos (España)

ID ORCID 0000-0003-4198-6884

Recibido: 30/07/2022 | Revisado: 30/09/2022
Aceptado: 30/09/2022 | Publicado: 30/12/2023
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.334>

¹ (sheila.lopez@ui1.es) es doctora en Filosofía Moral y Política por la Universidad de Valladolid. Directora del Grado en Filosofía, política y economía y Defensora universitaria en la Universidad Isabel I. Miembro de la Red Internacional de Investigadores de Teoría Crítica (SETC). Investigadora en el GIR “Política, Economía, Sociedad y Memoria: El Estado de los siglos XIX a XXI” de la Universidad Isabel I. Investigadora en el “PROYECTO SIIP-UNCUYO: El ejercicio de la crítica en la filosofía contemporánea: variaciones conceptuales en el marco de la teoría crítica y el pensamiento crítico latinoamericano” de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Entre sus publicaciones: (2022). El hiperrealismo en la cultura como imposibilidad de cambio en la política: la incapacidad para imaginar futuros alternativos analizada a través de Danto, Fisher y la Escuela de Frankfurt. *Ágora: Papeles de filosofía*. Abril 2022, vol. 41 núm. 2, pp. 1-14; (2022). Jean-Paul Sartre y Albert Camus: ¿individualismo deontológico o individualismo individualista?, *Eikasia: Revista de Filosofía*. enero-febrero 2022, núm. 104, pp. 119-137; (2020). La deshumanización de la técnica, *Eikasia: Revista de Filosofía*. mayo-junio 2020, núm. 93, pp. 119-143.

RESUMEN: El presente trabajo tiene como objetivo analizar las ideas que Marx desarrolló en referencia a la tecnificación del mundo. El objetivo de este análisis es denunciar la posible repercusión que dicha mirada tecnificadora acarrea en su seno: la sobreexplotación de la naturaleza. El artículo concluirá que solo una mirada crítica y teórica, una mirada que analice el sentido y el fin de las innovaciones técnicas, sería capaz de enfocar dichas innovaciones hacia la mejora de la humanidad.

PALABRAS CLAVE: filosofía de la acción, innovación, Marx, naturaleza, técnica, teoría.

ABSTRACT: This paper aims to analyze the ideas that Marx developed in reference to the technification of the world. The objective of this analysis is to denounce the possible repercussion that this technifying gaze brought within it: the overexploitation of Nature. The article will conclude that only a critical and theoretical view, a view that analyzes the meaning and purpose of technical innovations, would be able to focus these innovations towards the improvement of humanity.

KEYWORDS: innovation, Marx, nature, technique, theory, philosophy of action.

1. INTRODUCCIÓN

Podríamos decir que el desarrollo social es la posibilidad que tiene el organismo, en este caso la sociedad, de evolucionar hacia formas cada vez mejores, más complejas, más elevadas. En otras palabras: hacia formas cada vez más perfectas. Cuando se dice que la sociedad es susceptible de progreso, se alude a que es susceptible de perfeccionamiento mediante el continuo despliegue y materialización de sus potencialidades. Pero, ¿qué potencialidades, de las infinitas que posee, debe materializar la sociedad? Esta es, sin duda, la pregunta que ha movido a la humanidad a lo largo de su historia, y la pregunta que a la sociedad actual se le presenta con el doble cariz de la oportunidad y la urgencia.

El ser humano no puede desasirse del medio que le rodea. El ser humano, que posee el instrumento más eficaz para transformar su medio, esto es, el pensar reflexivo, continua, no obstante, condicionado inevitablemente por ese medio que quiere moldear. Y aunque parezca paradójico, ese estar-en-el-medio o ser-del-medio es la única vía para transformarlo, puesto que se erige

como el único lugar desde el que se puede comprobar qué debe ser transformado, por qué y cómo.

La evolución de ese instrumento que es el pensar reflexivo ha parecido entrañar, en las últimas décadas, el sacrificio de otras capacidades humanas, tales como la comunicación, la solidaridad o la empatía. En estos casos, el pensar reflexivo ha corrido la suerte de convertirse en su versión satirizada: el mero calcular. Se suele creer que las entidades más afectadas por esta conversión del pensar en mero calcular son los recursos naturales, el resto de especies o las poblaciones más empobrecidas, pero se olvida que la entidad más afectada por esta deshumanización del pensar es el ser humano en su completitud. El ser humano en cuanto a ser despojado de su humanidad, de su capacidad de vivencia y de comprensión. En otras palabras: el empobrecimiento de la calidad humana es el resultado final de la instrumentalización del pensamiento.

La antonimia principal de la sociedad tecnificada ha sido el progreso de la técnica a expensas, por un lado, del progreso de lo humano y, por el otro, de la explotación de la naturaleza. Ambas esferas olvidadas son, sin embargo, aquellas que sustentan y hacen posible la vida humana, tanto la interior como la exterior. Hoy nos encontramos con los efectos y repercusiones de dicho abandono. Se podría pensar que hasta que la sociedad no encuentre la fórmula de su superación, esto es, la superación de la contradicción entre el progreso técnico y el progreso humano, una superación real y no puramente verbal, la sociedad no podrá seguir evolucionando. La sociedad quedará enquistada y será una sociedad enferma, refrenada en su perfeccionamiento, fijada en ese conflicto nacido a consecuencia de otorgar más valor a lo consumible que a lo vivible.

Se debe repensar no ya la racionalidad de la técnica y de sus herramientas, sino la racionalidad de sus fines. ¿Por qué estamos inventando esta cosa, y no otra? Se debe repensar, por tanto, el humanismo que subyace a las innovaciones tecnocientíficas: “ciencia racional” es una redundancia, pero “ciencia humanista” es una misión ética y moral. Sin embargo, esta misión aún no se ha puesto sobre la mesa de los asuntos importantes, al menos en su carácter real y no meramente panfletario. Si la ciencia es constantemente renovada y abre a cada momento nuevas problemáticas que explorar, el ser humano debe pensar

qué problemáticas abrir y por qué. Ya Horkheimer, en conversación con su colega Adorno, planteó: “Hemos de preocuparnos de ayudar a los demás, exportar los bienes precisos a la gente que los necesita y curar las enfermedades aquí en la Tierra [...]. El envío de una nave a la Luna me deja indiferente” (Horkheimer, Adorno, 1956, p. 42).

El ser humano no es un compartimento abstracto dentro de la realidad, sino que, tal y como apuntábamos más arriba, es él mismo parte de esa realidad. La realidad le condiciona y él la condiciona. Debido a ello, la realidad en la cual está y a la cual condiciona, aquella que se podría denominar *su situación*, no es ni objetiva, ni genérica, ni neutra. No se trata de un aséptico estar-en-el-mundo, tal y como declaró Heidegger, sino de componer, el ser humano mismo, una concreta ubicación. Y no solo espacial –es decir, geográfica– y temporal –es decir, histórica–, sino social, pasajera y modificable.

La situación concreta del ser humano está compuesta por su medio social, y su medio social está determinado, entre otras cosas, por la estructura técnica del mismo, por las relaciones personales que esa estructura crea y por la relación entre el ser humano y la naturaleza de la que hace uso. Así lo describía Moltmann en su *El hombre*:

La industrialización del mundo moderno ha estado y sigue estando llena de una fe sin precedentes en el progreso y en el sentido obvio de los índices de desarrollo económico. Al progreso técnico se lo tiene por equivalente con el progreso humano. Se piensa, además, que todo aquello que *puede* ser hecho, *debe* también ser hecho, tan solo porque es técnicamente posible hacerlo. Se cree, finalmente, que eficiencia técnica máxima e incremento ilimitado de poder económico, técnico y militar son ya valores en sí mismos, pero no se reflexiona sobre la legitimidad de esta afirmación (Moltmann, 1973, p. 45).

El presente artículo busca analizar a uno de los autores con más confianza en el progreso técnico y el supuesto progreso humano y moral que este acarrearía: Karl Marx. El estudio indagará tanto en esta relación como en la que consideraremos su repercusión: la sobreexplotación de la naturaleza y la imprevista deshumanización que esta ha acarreado. Por último, plantaremos

que solo una reflexión teórica acerca de los fines de la técnica es capaz de salvarnos de la paradoja de Fermi².

Podríamos procurar un primer acercamiento a Marx diciendo que su filosofía está compuesta por dos niveles o momentos: uno teórico-crítico y uno pragmático. El primero está enfocado a analizar la realidad; el segundo, a plasmar aquellas acciones que podrían convertir *dicha* realidad en *otra* realidad. La dialéctica entre ambos niveles, dirá Marx, es lo que podría dar a nacer un *humanismo científico*: solo estudiando *científicamente* los cambios que ha habido en la realidad, lo cual implica estudiar sus movimientos históricos y los agentes que los provocaron, podremos deducir cuáles serán sus etapas venideras, así como acelerar su aparición.

Marx, fiel creyente en el progreso de la historia —esto es, en la marcha del ser humano hacia su propia emancipación—, argüirá que, si analizamos científicamente aquella, podremos darnos cuenta de que el progreso de la técnica ha apuntado, indefectiblemente, hacia la liberación de las posibilidades de los seres humanos, cuya etapa final no es otra que liberarse de las cadenas que los alienan, los reifican y los esclavizan. Solo entrando en conciencia de dicha dirección, afirma el alemán, podremos acelerar el tramo final en el que la civilización logrará su emancipación a través de una práctica revolucionaria.

En los párrafos siguientes convocaremos los rasgos de la teoría marxista que, en opinión propia, mejor explican su relevancia para nuestro estudio, esto es, la relación entre el progreso de la técnica, el progreso de lo humano y la explotación de la naturaleza. Aludiremos a los motivos que nos llevan a pensar que el alemán, a pesar de sus esfuerzos por evitarlo, acabó cayendo en una instrumentalización de la realidad tan profunda como la del propio capitalismo. Por último, insinuaremos que la teoría, una teoría que no se puede traducir inmediatamente en praxis, es la única capaz de repensar los fines de la ciencia y de testar si aquellos conducirán realmente al progreso de la humanidad.

² El científico Enrico Fermi pensaba que, probablemente, hubiera habido más civilizaciones que la nuestra en el espacio exterior, así como civilizaciones más desarrolladas. Al no dar con ellas a pesar de los avances técnicos y científicos que había en la Tierra, Fermi especuló que quizá, por estar tecnológicamente más desarrolladas, hubieran acabado aniquilándose a sí mismas llegadas a un punto de desarrollo técnico y científico. Esto se le ocurrió a medida que trabajaba en la creación de la bomba atómica a petición del gobierno de Estados Unidos.

2. LA DESCRIPCIÓN DE LA HISTORIA

Marx hizo hincapié, a lo largo de sus obras, en la existencia, aparentemente contradictoria, tanto de una teleología de la historia como de la libertad de actuación del ser humano. Según Marx, si estudiáramos de cerca el proceso de la historia nos daríamos cuenta de que este conduce inevitablemente al comunismo, esto es, a la desaparición de la explotación de una parte de la civilización a manos de la otra. Esta etapa final de la historia es ineludible si nos fijamos en las condiciones objetivas del capitalismo y sus contradicciones: el comunismo terminará irremediabilmente con «la prehistoria de la sociedad humana» (Marx, 2008, p. 6), concluirá Marx:

Lo nuevo que he aportado al respecto es: 1) demostrar que la existencia de clases va aparejada a fases históricas determinadas del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que dicha dictadura no representa sino una transición hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases (Marx, Engels, 1983, p. 62).

La necesidad que subyace a la historia, según el alemán, es un descubrimiento objetivo, y no un deseo subjetivo. Sin embargo, esta necesidad precisa como agente revolucionario al proletariado, el cual es el encargado de provocarla y verificarla.

Esta aparente contradicción entre la teleología de la historia y la autodeterminación de los individuos fue uno de los puntos más confusos y criticados de la filosofía de Karl Marx. A ojos de un gran número de estudiosos, tales como Weber, Arendt o Mann, sería contradictorio defender en una misma filosofía la existencia del rumbo inalterable de la historia y la libertad de acción del ser humano. Así pues, y siguiendo con esta crítica, no se puede considerar la filosofía de Marx una “filosofía de la praxis” si la praxis se encuentra determinada de antemano, esto es, si las acciones están vertebradas por un rumbo revolucionario inalterable. Si esto es así, si la praxis se encuentra ya delimitada por un espíritu histórico que la guía y la determina, no hay cabida para la “emergencia del evento” del que hablaría Marx, no cabría esa ruptura provocada por

el quehacer revolucionario. Karl Popper, participando de esta crítica a la teleología marxista, incluyó a Marx en el grupo de los enemigos de la “sociedad abierta” (Popper, 1945, p. 41, 42).

Retomando al alemán y su descripción de la historia, esta componía un proceso a través del cual la civilización estaba destinada a liberarse de las cadenas que ella misma se había autoimpuesto en estadios anteriores, debido a las necesidades materiales de cada época. “La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido” (Marx, Engels, 1974, p. 49, 50). De este modo, la humanidad llegaría al punto final de su trayecto: la emancipación de todos los seres humanos, su autodeterminación como individuos y la abolición, por ende, de la sociedad de clases. Moltmann describía así este punto de la filosofía marxista: “El hombre ha de volver a reganarse desde su condición perdida, para ser lo que esencialmente es: el hombre idéntico consigo mismo y con la humanidad” (Moltmann, 1973, p. 75).

El camino de la salvación de nosotros para con nosotros, ese que nos llevaría a liberarnos de las cadenas históricas que nos habíamos autoimpuesto, implicaba, primero, la postulación de las llamadas “libertades formales”, aquellas que protegerían los derechos inalienables de todos los seres humanos, para luego llegar a las “libertades reales”, es decir, al estadio en el que las libertades formales serían efectivas debido a la justicia y equidad conseguida en sociedad. Raymond Aron, en su *Ensayo sobre las libertades*, apuntó al respecto:

Si (Marx) bautizó con el nombre de ‘formales’ las libertades políticas y personales, no es porque las despreciase, sino porque le parecían insignificantes mientras que las condiciones reales de existencia continuaran impidiendo a la mayor parte de los hombres el goce auténtico de sus derechos subjetivos. Crear una sociedad en la cual *todos* los hombres pudiesen, *durante toda su existencia*, realizar *efectivamente* el ideal democrático, tal era con toda seguridad la utopía hacia la que tendía el pensamiento de Marx (Aron, 1966, p. 39).

A través de la materialización de las abstractas libertades formales, o dicho de otro modo, de la materialización de una sociedad en la que las liberta-

des formales dejaran de ser abstractas, Marx creía que el individuo no abstracto, el ser humano *real*, concreto, encarnado, sería a su vez la encarnación del ideal de ciudadano democrático, aquel que podría ejercer los derechos de una democracia verdadera y justa.

De este modo, una sociedad libre cuyos ciudadanos fuesen a su vez libres, siguiendo con las palabras de Aron, “solo se realizaría por la fusión entre el trabajador y el ciudadano, por el acercamiento entre la existencia popular y el empireo político” (Aron, 1966, p. 34). En otras palabras: la sociedad libre se conseguiría haciendo que el individuo fuera a la vez el productor y el producto de su trabajo, logrando que reconquistase su condición de *homo faber*, pero no de *homo faber* de productos que no le pertenecen y mucho menos le ayudan a desarrollarse, sino de *homo faber* de su propia existencia, esa que, en la época industrial, ha quedado alienada.

Siguiendo la tradición humanista que se ha venido desarrollando desde Aristóteles, Marx pensaba que el ser humano era el animal cuya esencia consistía en crearse a sí mismo. En elegir sus propias prácticas y pensamientos. La esencia del individuo es lo que su quehacer en el mundo hace de él. Alejado tanto del idealismo tradicional como del materialismo vulgar, y tal y como anticipábamos en la introducción, el materialismo histórico de Marx –lo que anteriormente llamamos *humanismo científico*– se basaba en la creencia en un “espíritu objetivo” que se desarrollaba y materializaba en las formas y luchas concretas de la historia. Cada individuo sería una plasmación de esas formas históricas concretas, y su singularidad y capacidad emancipatoria conformarían los motores que moverían la historia hacia su desenlace final: “Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente” (Marx, Engels, 1974, p. 37).

El pensamiento reflexivo, lejos de ser un agente pasivo que contempla la realidad, es entonces la esencia misma de las acciones, responsable de su dirección y garante de su desenlace. El ser humano de la época postindustrial, no obstante, ha reducido su pensar reflexivo a la actividad propia de un autómeta, de un engranaje, incluso en aquellos campos en los que la reflexión conforma la esencia misma de la actividad –el conocimiento, la cultura, la educación–.

La alienación que subyace al modo de producción capitalista es, para el alemán, la causa de que el ser humano no haya conseguido encaminar el desarrollo de la ciencia y de la técnica hacia el progreso de la humanidad. El problema es que la sociedad de clases se ha adueñado de los medios tecnocientíficos, y no que estos se hayan descarriado o hayan resultado ineficaces para lograr la justicia social. A consecuencia del carácter opiáceo que subyace a los productos ofrecidos a los consumidores, el ser humano ha sido incapaz de entrar en conciencia de la falta de sentido de aquellos productos que acumula y que no le sacan de su miseria; la reificación, tanto de sí mismo como del mundo exterior, es la consecuencia de esta instrumentalización del mundo.

Alejándose de lo postulado por Feuerbach, que aseguraba que la alienación se redimiría instantáneamente entrando en conciencia de ella, Marx creía que la conciencia de la alienación no bastaba para desembarazarse de ella, sino que el individuo debía materializar, mediante una acción revolucionaria, su deseo de liberarse de los amos e instituciones que le oprimían y despojaban de su dignidad. Sobre ello, declaraba:

Para Feuerbach, y por eso es aún ‘filósofo’, la reconquista de la universalidad es tarea espiritual, una empresa de pensamiento y amor. Una vez que se haya desenmascarado la Religión y evidenciado que Dios no es otra cosa que la hipóstasis del género humano, el amor de Dios debe transformarse en amor del hombre [...]. Pero esta nueva Filosofía es en verdad otra religión (Marx, 1968, p. 31).

Y Moltmann, por su parte: “No se satisfizo con la apariencia de la bella teoría y de la mera idea de reconciliación, sino que comprendió a la teoría como praxis y a la reconciliación como superación real de la alienación” (Moltmann, 1973, pp. 78, 79).

3. LA DESNATURALIZACIÓN DE LOS HECHOS

El marxismo podría llegar a definirse, desde la importancia que otorga a la transformación de la realidad a través de acciones revolucionarias, como la

filosofía que reniega de identificar un estado de cosas con su necesidad. No obstante, se erige un obstáculo para llegar a visualizar la fragilidad de la realidad: la ideología o *falsa conciencia*. Estas, promovidas por la superestructura, serían las culpables de que el ser humano naturalizase el estado de cosas existente y no consiguiera erigir una visión crítica acerca de su transitoriedad. El marxista Garaudy escribía al respecto: “La ‘ideología’ se caracteriza [...] no necesariamente como el error en relación a la verdad [...] sino ante todo por la ignorancia de sus propios orígenes y de su relatividad, por olvidar que toda ideología ha nacido de una *práctica* y ha nacido en la *historia*” (Garaudy, 1970, pp. 50, 51).

La ideología es la encargada de hacer que una interpretación de la realidad sustituya tanto a la propia realidad como a sus posibilidades de transformación. Dicha ideología, cuando es amparada por la clase dominante, coloca una suerte de aura sobre los hechos para hacerlos aparecer como inmodificables. Pero es justo en esa realidad inmodificable, en esa realidad en la que la transformación parece una batalla perdida de antemano, donde germina aquello que puede salvarnos –como bien describió Hölderlin, aquí citado por Heidegger: “Donde hay peligro, crece también lo salvador” (Heidegger, 1997, p. 139)–. En la frustración de unos seres humanos cada vez más explotados y alejados de su autonomía, cada vez más escindidos en la contradicción entre su ser personal –desposeído de toda vitalidad– y su ser trabajador –alienado hasta el automatismo–, es donde puede nacer un pensamiento crítico capaz de localizar los antagonismos y contradicciones que subyacen a una realidad aparentemente racional. “La razón siempre ha existido, aunque no siempre bajo forma racional” (Marx, 1985, p. 458), declaraba Marx.

Este sistema aparentemente racional, en el que las formas sociales –salario, valor, fuerza de trabajo, dinero, etc.– se interrelacionan como un mecanismo perfecto, es a su vez la puerta para superar dicho momento histórico y su orden aparentemente eterno. Un orden de cosas cuyas ilegitimidades son objetivas y tendenciosas. La emergencia del pensamiento revolucionario causado por dichas ilegitimidades es inevitable, y será el que permita concebir que toda situación aparentemente inalterable contiene en su propio seno las bases para ser derrocada.

El alemán otorga una importancia crucial a la capacidad creadora del ser humano, característica que cree salvaguardada en estado latente aun en los períodos de mayor dogmatismo y alienación. No obstante, Marx advierte que no podemos dejar en manos de una creatividad inexperta, conducida por la pura espontaneidad, el futuro de la historia y del ser humano: el levantamiento espontáneo sin un momento teórico-crítico que le anteceda, un momento que le haga reflexionar sobre el rumbo tanto de sus acciones como de aquello que quiere construir, está abocado o al anarquismo más absoluto o a un derrotismo continuo. Respecto a ello, escribe Garaudy:

El marxismo, y por primera vez, la filosofía, no es ya la pretensión de planear por encima de las cosas, de los hombres y de su historia, sino de ser la *toma de conciencia y el motor de la acción por la cual el hombre se transforma a sí mismo, transforma las cosas y construye su propia historia* (Garaudy, 1970, 39).

En esta frase, Garaudy expone con sus propias palabras aquello que Marx proclamó en su undécima *Tesis sobre Feuerbach* (1845): “Los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer es transformarlo”. Si una teoría no conduce a la praxis, es impotente; si una praxis carece de teoría, es ciega. Aunque su filosofía tenga rasgos que le acercan peligrosamente a un determinismo histórico, Marx es, en la práctica, un revolucionario que cree en el ser humano como fuerza capaz de cambiar el mundo, y sobre todo, como único salvador posible de su propia esclavitud. La emancipación del ser humano, a sus ojos, no se logra poniendo en práctica algo que rompa con la teleología de la historia, sino materializando esa revolución que también pertenece a la teleología de la historia y que tiene como punto final la liberación de la humanidad en una época en la que la materialidad, gracias a la técnica, está –o debería estar– resuelta.

El marxismo es un movimiento materialista porque su campo de estudio, y por ende de práctica, se agota en la realidad material; pero a su vez es dialéctico porque, lejos de querer consumarse en un sistema que salvaguarde un estado de cosas definitivo –aun si ese estado de cosas se considera justo–, es

consciente de que la realidad es en sí misma un movimiento, una continua metamorfosis hacia otra cosa que nunca deja de evolucionar. Lo único que podemos hacer ante una realidad así, si no queremos caer en dogmatismos finiquitados, es revisar cada una de las formas que va tomando para someterlas a una incesante y revitalizada crítica.

El marxismo tiene como base y como objetivo testar incesantemente la relación entre verdades y posibilidades de cada época, en pos de averiguar si la clase dominante está entorpeciendo la marcha de la humanidad hacia una sociedad más justa y democrática. El alemán quiere demostrar que toda verdad histórica conforma un momento más de la dialéctica de la historia, un momento que certifica que cierta verdad, aun siendo válida en un paradigma concreto, está sometida –como el resto de las cosas– a la implacabilidad del devenir. Así lo describe Garaudy:

El materialismo histórico permite destruir la ilusión según la cual ‘la historia siempre debe ser escrita conforme a una norma situada fuera de ella’. Son los hombres los productores de sus propias ideas... Los hombres, actuantes, tales como son condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que corresponden a las mismas. La razón es así reintegrada, como creación histórica del hombre, en la estricta inmanencia de la práctica social global (Garaudy, 1970, 53).

La constatación del movimiento dialéctico de la realidad conlleva irremisiblemente la denuncia de las diferentes lógicas estáticas y dogmáticas que se erigen como completas y definitivas. Tal y como anunció Vattimo, se trataría de una despedida de las “verdades” tal y como se han concebido históricamente –verdades atemporales y aespaciales– para dar la bienvenida a la relación entre verdades históricas y paradigmas concretos. Una relación que solo puede ser sostenida sobre un pensamiento dialéctico:

Salir de la metafísica objetivista quiere decir también hallarse en la situación de tener que construir una racionalidad totalmente histórica –en el fondo, por esto, más humana, una vez más finita y, por tanto, siempre situada y nunca neutral, orientada en un sentido que depende de una decisión– del individuo y/o de toda una cultura (Vattimo, 2013, pp. 50, 51).

La razón dialéctica, apunta Garaudy, «es primeramente *la razón haciéndose*, por oposición a una racionalidad ya constituida, con sus leyes inmutables como las de la lógica formal. Transponiendo una fórmula célebre diremos: nosotros sabemos para lo sucesivo que las lógicas son mortales» (Garaudy, 1970, p. 59). La razón pasaría así de buscar un orden incondicionado y trascendente, tal y como pretendieron las filosofías tradicionales, a crear un orden de cosas efímero pero legítimo, un orden cada vez más justo y humano que se apoye en las posibilidades materiales de cada época: “La nueva Filosofía se basa no en la divinidad de la razón, es decir, en la verdad de la razón sola para sí, sino en la divinidad del hombre, es decir, en la verdad del hombre total” (Marx, 1968, p. 29).

La humanidad es tomada en la filosofía de Marx como el punto de partida y de llegada de toda acción social y política. Como *humanismo científico*, el marxismo reniega de toda teoría que no tenga una repercusión en la mejora de la humanidad en su totalidad. De esta manera, y aun poniendo un énfasis especial en la importancia superior de la praxis, el marxismo no peca de ser una actividad meramente pragmática, una actividad que toma la acción como sustituta de la teoría. Si el marxismo no se puede reducir a ser un pragmatismo se debe a que, mientras el pragmatismo no cree en verdades más legítimas que otras y dirige sus acciones a la utilidad y la eficacia, el marxismo sí cree en valores más legítimos hacia los que deben tender las acciones –si bien dichos valores deben ser constantemente analizados, a medida que cambian los tiempos–. De este modo, se aleja de ese relativismo y perspectivismo que caracterizan al pragmatismo. Por todo ello, lo que busca la filosofía marxista es proponer una teoría que sea traducible en acción, precediendo a esta y dotándola de dirección. Girardi, especialista de Marx, ratificaba:

Todo el sistema (marxista) está pensado en función de esta certeza básica: la realidad está constituida de modo que haga realizable la libertad y posible su triunfo final a través de la acción humana; esta, por su parte, ha de organizarse de modo que sea ella misma liberadora. No se procede, pues, a la afirmación de los valores a partir de una visión de la realidad; sino al contrario, se procede de la afirmación de los valores a una visión de la realidad que los hace realizables (Girardi, 1977, p. 43).

4. LA PREGUNTA POR LOS FINES Y LA FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

Según Max Weber, una acción puede ser motivada por fines humanos o por su utilidad instrumental. Las segundas son las que mejoran nuestra condición material y nos permiten tener una vida más cómoda; el mundo *propriadamente humano*, sin embargo, necesita de las primeras debido a que los individuos, para sentirnos acogidos, precisamos de unos valores y unas vivencias compartidas con otros seres humanos, así como de un lenguaje con el que poder comunicarnos. La realidad que nos importa necesita ser *comprendida* puesto que no puede ser *explicada*, decreta el alemán. De este modo, las ciencias naturales se atañen al valor instrumental de las acciones sin preguntarse por su valor humano o por su dirección: “La Medicina no se pregunta si la vida es digna de ser vivida o cuándo lo deja de ser. Todas las ciencias de la naturaleza responden a la pregunta de qué debemos hacer si queremos dominar *técnicamente* la vida, pero no preguntan por esta vida” (Weber, 1979, p. 58). Max Horkheimer, por su parte, indicaba que toda acción estaba siempre precedida por un juicio categórico o por uno existencial: mientras que los primeros tenían un carácter puramente descriptivo y eran los más utilizados por las ciencias naturales, los segundos eran los que sopesaban cualitativamente aquello que los primeros describían sin hacer juicios de valor (Horkheimer, 1970, 13).

Debemos preguntarnos qué, dentro de lo dado, no está dado todavía pero en pos de la dignidad humana, debería estarlo. Los individuos siempre tienen en sus manos la posibilidad de crearse como lo que todavía no son pero aún pueden ser, puesto que no hay ninguna *necesidad* que se lo impida. Que el ser humano se haya realizado en cada momento histórico de cierta manera concreta no atiende a ninguna necesidad pasada ni a ninguna verdad universal que deba ser perpetuada en el presente: atiende a elecciones que los individuos han tomado en el correr de los tiempos. Debido a ello, siempre permanece abierta la posibilidad de materializar otro tipo de ser humano, un humano que se construya en base a la reflexión sobre lo que el ser humano *puede ser* una vez toma en cuenta su dignidad y sus posibilidades. Un humano que, consciente de las posibilidades de su época, reflexiona sobre la dirección en la que la sociedad puede enfocarlas. Así lo describía Marx:

El mundo humano es obra del hombre y ha de ser siempre estudiado y comprendido en función de una determinada idea del hombre, de una Filosofía. Reducirse a aceptar lo dado, tratar positivamente al hombre y la sociedad existentes, es aceptar la idea del hombre que esa sociedad y ese hombre realizan (Marx, 1968, p. 15).

Se terminaron los tiempos de la filosofía como especulación. Se terminaron las falsas “entradas en conciencia” que, tan abstractamente, defendieron Feuerbach y Hegel. Se terminó la creencia de que, entrando en conciencia de su alienación, el individuo se desembarazaría automáticamente de ella. En resumidas cuentas: se terminó la idea de que los antagonismos de la realidad deben ser superados en el plano teórico, y de que esto, de algún modo, supondrá su superación en el plano material. “Feuerbach aspira, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta de un hecho existente, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo existente” (Marx, 1974, p. 45).

Ha finalizado el periodo de la *filosofía pura*, aquella que defendía que el mundo cambiaba cuando el pensamiento del que lo pensaba cambiaba, sin necesidad de llevar a cabo una praxis material. Se ha entrado en el periodo de la filosofía de la acción, el periodo que, llevando a la materia la realización de la filosofía, suprime la *pura filosofía*. Se ha llegado al periodo en el que hablar de lo dado supone rebasarlo constantemente en su transformación. Rubio Llorente, en su introducción a los *Manuscritos de economía y filosofía*, escribía:

La Filosofía [...] es una forma más de esos intentos de realización imaginaria de la plenitud humana. Una vez que su verdadera naturaleza ha sido puesta al descubierto no cabe ya esa mistificación, no es ya lícito buscar en el reino puro del pensamiento el consuelo de los dolores que provoca la realidad. La desmitificación de la Filosofía y la renuncia a su consolación no equivalen, sin embargo, a su negación. Muy al contrario, se le da una nueva dignidad cuando se la trae a la tierra y se la convierte en programa (Marx, 1968, p. 28).

La filosofía de la acción, que tiene como destino final liberar al ser humano de las cadenas que se ha –o que le han– autoimpuesto, es para Marx sinó-

nimo de *humanismo científico*, en el sentido de que toda acción está meticulosamente medida y orientada hacia un solo objetivo: el de aproximarnos a rescatar la humanidad del hombre y tomarle siempre como fin y nunca como medio.

Se busca recuperar al ser humano total, al ser humano idéntico a su capacidad de hacer-en-el-mundo. Se busca desenmascarar aquellas doctrinas que presentan el orden de cosas existente como un orden inalterable, y que suprimen todo elemento que pudiera hacer peligrar dicho orden. Se busca mostrar al individuo concreto que las posibilidades de elección que se le presentan nunca son posibilidades cerradas, sino que, al ser creadas y no encontradas, están siempre sujetas a mutación.

El ser humano es el animal cuya historia no viene definida por lo que se encuentra en el mundo, sino por tener la capacidad, a través del trabajo, de transformar lo que se encuentra en el mundo. El trabajo le hace trascender la realidad dada, tanto la exterior –transformando las condiciones materiales– como la interior –modificando sus propias condiciones y capacidades–. El ser humano tiene en sus manos el futuro en forma de arcilla. Esta herramienta transformadora no le capacita para salir de la historia, pero sí le capacita para salir de cada momento histórico. O dicho de otra manera: le capacita para terminar con cada momento histórico.

“*Existir es hacerse* es de algún modo el triunfo de la libertad sobre la facticidad” (Garaudy, 1970, p. 92), decreta Garaudy. La libertad es libertad para crear algo que aún no es. Si no existe este tipo de libertad, ninguna proliferación de lo que ya hay podrá relegarla. La posibilidad de creación es la parte inalienable de la esencia de la humanidad.

Podemos comprobar que la libertad tan ansiada por el marxismo en nada se asemeja a la libertad metafísica. La libertad buscada por el marxismo se enfoca más bien a la idea de libertad negativa, según la cual el individuo, insertado en un mundo concreto, se desembaraza de la potestad del amo para desarrollar su vida.

La historia de la humanidad es para el marxismo la historia de la salvación, del rescate del hombre por el hombre, de la recuperación de una dignidad que, de alguna forma, ha quedado en manos de unos pocos, y su final redistribución a toda la humanidad. El “hombre libre” no es ya la abstracción de un

hombre metafísico, aquel que extrae su libertad de un reino trascendente y la traduce en una vida ascética lejos del ruido del mundo. El “hombre libre”, nos dice Marx, es aquel que lucha por llevar las libertades formales, aquellas que salvaguardan la dignidad humana, a toda la humanidad en la realidad material. El ser humano no puede ser un fin si no es artificio de su historia, dueño de su destino. El humanismo marxista compone, por lo tanto, un proyecto demiúrgico.

Si el “hombre libre” se define más por una acción negativa que por una positiva, esto es, por liberarse de sus cadenas y actuar de acuerdo con esta nueva libertad, este “hombre libre” no puede ni debe poseer atributos positivos más allá de la liberación del antiguo autoritarismo. Cada individuo es responsable de desarrollar sus atributos ateniéndose a su propia y exclusiva particularidad. La única característica que debe subyacer a todo “hombre libre”, más allá de responsabilizarse de su propio desarrollo, es luchar por la liberación de todos los seres humanos. “La actual clase oprimida, el proletariado, no puede llevar a cabo su emancipación, sin emancipar al mismo tiempo a toda la sociedad de su división en clases” (Engels, 1974, p. 190).

La reivindicación de este individuo autónomo y de sus diferencias particulares, siguiendo las palabras de Girardi, “no se resuelve en una interioridad cerrada, en un “cogito”, sino que está abierta al mundo (ser-en-el-mundo) y a los demás hombres (ser-con)” (Girardi, 1977, p. 85). El hombre no puede ser autónomo ni ser tratado como fin si no habita una sociedad en la que *todos* los seres humanos sean autónomos y tratados como fines. La liberación del ser humano es total o no es liberación. Aquellos individuos que no luchan por la liberación de todos los individuos son de parte de la explotación, de la sociedad donde unos son libres y otros no. No se sabe si una sociedad compuesta por hombres libres es materialmente alcanzable. De lo que no cabe duda es de que es materialmente perseguible.

¿Hasta qué punto se puede decir que Marx no pecó de asentar toda su filosofía sobre la creencia en un voluntarismo humano difícilmente justificable? ¿Cómo negar que su fe en la solidaridad de todos los individuos, esa que afloraría si no estuviésemos encadenados a unas condiciones de trabajo que nos automatizan, es más un objetivo hacia el que orientar nuestros esfuerzos educativos que un hecho radical desde el que partir? ¿Y cómo no desconfiar de ese

“hombre total” que presenta el marxismo, de esa abstracción que no nos deja de recordar a aquellas metafísicas que des-encarnan y disocian al hombre de su historia?

5. LA TECNIFICACIÓN DE LA NATURALEZA

Arendt, en su *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, narra la que considera la gran utopía de Marx:

Marx mismo pensaba que el movimiento irresistible de la historia se detendría un día, y que todo cambio ulterior quedaría descartado cuando el mundo hubiera sufrido su cambio último y decisivo. Este lado de las enseñanzas de Marx suele desecharse como su elemento utópico: el fin de una sociedad sin clases, cuando la Historia misma se habría detenido, una vez que su motor –la lucha de clases– se hubiera parado. En realidad, esto indica que en ciertos aspectos fundamentales Marx estaba más íntimamente ligado a la tradición metafísica de lo que Hegel lo estaba (Arendt, 2007, p. 16).

La ventaja de hacer revisiones de autores tiempo después de que estos planteen sus teorías es que se puede tener una perspectiva más amplia de sus repercusiones. En el caso que nos ocupa, nos urge rescatar la que a nuestro juicio es la más profunda y sin embargo poco tratada de las consecuencias de la teoría marxista, y no obstante la que más nos compete para nuestro estudio particular. Y es que la filosofía marxista es, a juicio propio, un sistema que instrumentaliza y explota la naturaleza en la misma medida que su aparente antagónico, el capitalismo. El marxismo, por perseguir la mejora continua de las condiciones materiales de existencia, no repara en la repercusión de esta mejora continua –que no nos deja de recordar al progreso continuo del capitalismo– en los recursos naturales.

Alfred Schmidt, en su obra *El concepto de naturaleza en Marx*, indica que la naturaleza, en la obra del alemán, no es tratada como algo independiente del quehacer humano, sino que está constituida socio-históricamente *desde* la praxis humana. La historia de la naturaleza, para Marx, es la historia de la humanidad y de su industria. No es ningún “en sí” que tenga valor por sí mismo,

sino que conforma un momento del proceso productivo del ser humano (Schmidt, 2011, p. 26). La naturaleza pertenece a la praxis humana en la medida que es el material de trabajo del ser humano, esto es, el medio por el que se realiza el ser humano: “En el *Rohentwurf*, (Marx) llama a la tierra ‘laboratorio’, ‘instrumento primordial’, ‘condición primordial de la producción’, y en *El capital* la denomina ‘depósito primordial de víveres’ y ‘arsenal’ primordial de medios de trabajo” (Schmidt, 2011, p. 89).

Si la naturaleza es la “materia prima” dispuesta para ser utilizada para la mejora de la calidad de vida humana, si es una “fuente energética” o un “depósito de medios de producción”, entonces la naturaleza puede ser humanizada lo que los medios técnicos permitan en cada momento. El valor de la naturaleza consiste en estar a disposición del ser humano, quien la somete a “su control planificado y consciente” (Marx, 2017, p. 97), en palabras del propio Marx. El valor de la naturaleza es por tanto un *valor instrumental*: su valor en cuanto a materia prima. La naturaleza, tomada aisladamente, no tiene valor alguno. Sólo lo tiene en cuanto que el ser humano “hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital”, de lo que se concluye que: “La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre” (Marx, 1968, p. 115).

Marx trata la naturaleza, a la manera hobbesiana, como un ente bestial al que solo nos podemos acercar a través de herramientas técnicas, las cuales han sido perfeccionadas a lo largo de la historia para moldear dicha naturaleza a gusto y semejanza del ser humano. Con base en ello, las sociedades pueden –y deben– hacer uso de los recursos naturales para, sin más consideración, explotarlos y modificarlos en la persecución de un mundo cada vez más humanizado, todo ello omitiendo tanto los efectos sobre el medioambiente como la proliferación y normalización de una actitud destructora y antropocéntrica. La única diferencia entre la mirada que el marxismo dirige a la naturaleza y la del capitalismo se encuentra en el número de manos en las que recaen los beneficios y comodidades de la explotación: mientras que para el capitalismo recaen en unas pocas manos, el marxismo tiene como objetivo la extensión del bienestar a toda la humanidad. El trabajo es visto por el marxismo como:

la actividad natural con la que el hombre se pone a sí mismo, se crea, se libera dominando la naturaleza, *humanizándola*. La naturaleza del hombre, su caracterización en el universo se define en términos dinámicos, como la de un ser productor, trabajador, el homo faber. La definición estática del hombre como animal racional, cede el puesto a la de ser trabajador. [...] El marxismo afirma así, con vigor excepcional, la dignidad del trabajo: más aún, propone una mística del trabajo y de la técnica, un humanismo técnico (Girardi, 1977, p. 76).

También Walter Benjamin, quien elogiara el trabajo por su cariz creativo, encontró en la obra de Marx un presagio de la instrumentalización calculadora que acabaría por asediar la naturaleza. La concepción marxista del trabajo, escribió Benjamin, “ya deja ver los rasgos tecnocráticos que encontraremos más adelante en el fascismo [...] la nueva concepción del trabajo comporta la explotación de la naturaleza” (Benjamin, 2018, p. 241). Incluso su colega Adorno afirmó que Marx quería convertir el mundo en un gigantesco taller (Jay, 1988, p. 108). Se trataba del revés socialista de la moneda capitalista.

De forma semejante al luteranismo, el marxismo mira el mundo como el lugar donde la naturaleza debe ser explotada debido a que el hombre asciende en humanidad a medida que la explota. El dominio total de la naturaleza, por ende, se convierte en uno de los fines del ser humano. De lo que no es consciente el ser humano al llevar a cabo esta dominación es que la mirada cosificadora acaba cosificando al propio hombre. Tal y como escribió Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*:

Cuanto más es contemplada toda naturaleza como ‘un completo caos de las más diversas materias’ (‘caos’ porque la estructura de la naturaleza no está en correspondencia con la praxis humana, sin duda), como prototipo de meros objetos en relación con sujetos humanos, tanto más es vaciado el sujeto ayer percibido como autónomo de todo contenido, hasta verse finalmente convertido en un nuevo hombre que nada designa. La transformación total efectiva de todo ámbito del ser en un reino de medios lleva a la liquidación del sujeto que ha de servirse de ellos (Horkheimer, 2010, p. 116).

Hoy podemos revisar críticamente las filosofías que nacieron en los albores de la industrialización: aunque partiendo y queriendo llegar a objetivos

diferentes, todas ellas pecaron de tratar la industrialización y la tecnificación de la realidad como el gran paso del progreso del ser humano. Al contraponer hombre y naturaleza y considerar que la misión del hombre era crear un mundo donde todo estuviera dispuesto para él, donde la realidad se encontrara lo más humanizada posible, Marx redujo su crítica a denunciar que, con el sistema capitalista, esa disposición-a-la-mano se convertía en disposición-a-la-mano de unos pocos y no de todos, pero no denunció la ilegitimidad de tratar la realidad como un campo de objetos dispuestos para ser explotados y agotados. Así lo indica en sus *Manuscritos de economía y filosofía*: “La naturaleza como naturaleza, es decir, en cuanto se distingue de aquel sentido secreto oculto en ella, la naturaleza separada, distinta de estas abstracciones, es nada, una nada que se confirma como nada, carece de sentido o tiene sólo el sentido de una exterioridad que ha sido superada” (Marx, 1968, p. 210).

Tras haber atomizado, reificado y tecnificado todo elemento del proceso social, al sistema postindustrial sólo le quedó instrumentalizar la única cosa que se escapaba de su control: la naturaleza. Los filósofos que, en siglos anteriores, habían reflexionado sobre la función que la naturaleza desempeñaba en la realidad humana, optaron por alejarse de ella debido a su fuerza inabarcable e indisciplinada. Nunca se plantearon, sin embargo, su dominio ni sometimiento, sino únicamente su mejor comprensión para convivir con ella de la manera más apacible posible.

En la nueva era postindustrial y tecnificada, la naturaleza ha intentado organizarse y catalogarse de la misma forma que el resto de esferas humanas. Suprimir la posibilidad de que la naturaleza nos pudiera sorprender se erigió como uno de los grandes objetivos de la sociedad: antes era el hombre el que se tenía que adaptar a la naturaleza para poder sobrevivir. Ahora, gracias a los avances técnicos, debe ser ella la que se adapte a nosotros.

Marx pasó por alto que el sentido que su filosofía estaba otorgando al ser-del-hombre-en-el-mundo, ese sentido que traducía al “hombre total” en *homo faber*, en animal capaz de transformarse a través de su trabajo sobre la materia, es un sentido tradicionalmente metafísico: primero, perpetúa la separación ontológica entre sujeto y objeto, y seguidamente, reproduce un tipo de pensar que cosifica la realidad y la dispone para su explotación. Un pensamiento que

no siente angustia por utilizar los recursos naturales, pero tampoco por utilizar al resto de seres humanos como parte del proceso industrial.

Toda acción tiene como base una teoría que la sustenta, y la praxis que lleva a la dominación técnica del mundo por parte del hombre, tan arraigada en la teoría marxista pero también en la mentalidad capitalista, contiene un cariz instrumental que habla por sí solo. La prueba más evidente de la mirada instrumentalizadora de la filosofía de Marx, al igual que la de nuestra época, es la concepción de estas acerca de lo teórico: si esto no se traduce instantáneamente en acción, carece de todo valor.

Marx no creía que la teoría compusiera una fuerza muchas veces intraducible a lo material: para él, si algo no recalaba en la empiria, no tenía función alguna. El mundo, a sus ojos, componía una acumulación de materia, hechos y praxis, y todos los pensamientos debían tener su contraparte material si no querían verse reducidos a pura especulación. De aquí la pretensión del marxismo por constituirse en teoría científica, en ciencia con capacidad de demostración empírica, en ciencia *seria* con los pies en la tierra. Así lo expresaba en su *La ideología alemana*:

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir (Marx, Engels, 2014, p. 22).

Marx seguía inyectado en aquella “corriente metafísica del ente” que tanto denunció Heidegger, una corriente histórica que pensaba el mundo como conjunto de objetos y que olvidaba por completo el pensar esencial sobre su sentido, sus posibilidades y su dirección.

Es necesario que la teoría no traducible a materia sea rescatada para poder re-pensar los fines de la ciencia y de la técnica. Si no se piensa *teóricamente* sobre el sentido del mundo que estamos construyendo, lo único que hacemos es actuar ciegamente en él. Inventar, crear, transformar objetos sin reparar en su finalidad es dar vueltas por encima del problema sin hacernos cargo de él.

Reflexionar sobre el sentido de los objetos como paso previo para no transformarlos arbitrariamente es una actividad que se torna tan necesaria como improrrogable.

La labor más urgente del ser humano, hace unas décadas, era la de detectar las repercusiones que el proceso de dominación de la naturaleza podía acarrear. Hoy, lo urgente es aceptar el cambio de mentalidad que debemos llevar a cabo si queremos seguir viviendo en este plantea. Insuficiencia de víveres, desaparición de especies animales, incendios forestales y otros cambios medioambientales que inciden directamente sobre la vida humana: la naturaleza no está perdiendo la batalla contra la industrialización y la técnica. Es el ser humano el que la está perdiendo. «La historia de los esfuerzos del hombre por sojuzgar la naturaleza es también la historia del sojuzgamiento del hombre por el hombre», escribía Horkheimer (Horkheimer, 2010, p. 125).

Para Horkheimer, el problema no se encontraba en que el hombre quisiera dominar la naturaleza para mejorar su vida, sino en que el hombre persiguiera la dominación por la dominación, es decir, que buscara el desarrollo de la técnica sin pensar en su dirección. Convertir el progreso técnico en ídolo al que sacrificar todo lo demás es el precio a pagar en la actualidad.

El pensar teórico, “siendo instrumento, debe ser a la vez más que instrumento, una racionalidad completa que sea instrumento de reconciliación, que lleve a la historia a su destino humano” (Horkheimer, 2010, p. 32). Aun viviendo en una época en la que el impulso de dominación es tan enérgico que avanza sin tan siquiera calibrar su dirección, la razón humana sigue siendo capaz, aunque ya a duras penas, de reconocer el desajuste que reina en el mundo, así como de pensar en vías para evitar que la conversión de la razón en razón instrumental tenga la última palabra.

6. CONCLUSIONES

Quizá la devoción por la tecnología de las últimas décadas no haya sido sino una forma de reanimar nuestra fe en las posibilidades del ser humano y de su hacer en la realidad. En el mundo occidental, la política hace tiempo que dejó

de prometer transformaciones cualitativas, y los cambios revolucionarios no se conciben más que como un recuerdo de un pasado no globalizado.

La insistencia en subrayar la trascendencia de la tecnología parece hacer respondido, desde hace más de un siglo, a razones económicas y consumistas, más que a razones humanistas. El tiempo ha pasado y no hemos acabado de ver traducidas a la realidad las expectativas que un día levantó el progreso de la industria y de la ciencia. Los universos artificiales, el metaverso, la conexión planetaria de la información o el potencial de la ingeniería genética se han dado codazos para ocupar los titulares del siglo XXI: ¿qué es lo que prometían? El tiempo ha demostrado que, al menos, no un progreso moral, cívico o humano.

Aun así, tenemos la imperiosa urgencia de seguir creyendo en la posibilidad de un cambio que renueve nuestra fe en el futuro y sus posibilidades. Queremos pensar que aún es posible superar los desajustes y deficiencias de un mundo injustamente distribuido, un mundo en el que la política no se hace cargo de la *polis* y en el que esperamos que la tecnología tome el relevo. Lo malo es que las promesas tecnológicas, precisamente, son las que nos han llevado a este punto, un punto a partir del cual hemos empezado a creer que toda acción posible compone un esfuerzo estéril, o peor aún, que dichas invenciones son una artimaña para desviar la mirada de lo irresoluble. El énfasis en la idea de progreso que ampararon las empresas tecnológicas pareció ser una fachada que comercializó con nuestras esperanzas e ilusiones, más que un intento por reducir la miseria del mundo.

Hay que tomar conciencia de los peligros que trae consigo el avance tecnológico ciego, pero esto no debe llevarnos a una obcecación en los efectos perversos de la tecnología. Igualmente debemos evitar caer en las redes de una ilusión: que la misma dirección que nos ha traído hasta aquí es la que nos va a salvar. Cualquiera que sea nuestra postura y nuestro modo de actuar, lo realmente importante es vislumbrar las posibilidades del progreso tecnológico y rescatar su dirección de las manos de aquellos que, precisamente, no han reflexionado sobre ella.

Más que buscar las características de una sociedad futura y deseable, debemos indagar en las claves de nuestro presente. Al fin y al cabo, averiguar cómo será nuestro futuro es tan fácil como mirar qué respuesta estamos dando

a nuestra actualidad. Se ha repetido muchas veces la cita de Arthur Clarke que afirma que cualquier tecnología suficientemente desarrollada se torna indiscernible de la magia. Quizá sea momento de decidir si queremos utilizar la magia para hacer desaparecer a la humanidad o para, sacándonos un conejo de la chistera, prometerle un futuro en este planeta.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Disponible: <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2019/05/Karl-Marx-y-la-tradicion-del-pensamiento-politico-occidental-Hannah-Arendt.pdf>
- Aron, R. (1966). *Ensayo sobre las libertades*. Alianza Editorial.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Taurus Ediciones.
- Engels, F. (1974). Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas. Tomo III* (pp. 184-202). Progreso.
- Garaudy, R. (1970). *Marxismo del siglo XX*. Editorial Fontanella.
- Girardi, G. (1977). *Marxismo y cristianismo*. Taurus Ediciones.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Editorial Universitaria.
- Horkheimer, M. (1970). *A la búsqueda de sentido* (con Marcuse, H., Popper, K.). Sí-gueme.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Trotta.
- Horkheimer, M. (1956). *Hacia un nuevo manifiesto* (con Adorno, T.). <https://newleftreview.es/issues/65/articles/theodor-adorno-max-horkheimer-hacia-un-nuevo-manifiesto.pdf>
- Jay, M. (1988) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus Ediciones.
- López Pérez, S. (2021). *La emancipación contra la instrumentalización de lo humano*, tesis doctoral en Universidad de Valladolid (UVA). <https://doi.org/10.35376/10324/52003>
- Marx, K. (1985) Carta a Ruge, septiembre de 1843. En K. Marx, *Obras fundamentales I. Escritos de juventud*. FCE.
- Marx, K. (1983) *Cartas sobre "El capital"* (con Engels, F.). Editorial Política.
- Marx, K. (2017). *El capital*. Siglo XXI.
- Marx, K. (2014). *La ideología alemana* (con Engels, F.). Akal.

- Marx, K. (1974). *La ideología alemana* (con Engels, F.). Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Marx, K. (1845). *Tesis sobre Feuerbach*.
- Moltmann, J. (1973). *El hombre*. Ediciones Sígueme.
- Popper, K. (1945). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Editorial digital Titivillus.
- Schmidt, A. (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI.
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de filosofía*. Herder.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Alianza Editorial.