
MARCUSE Y HABERMAS EN TORNO A LA TÉCNICA: ELEMENTOS PARA UN DEBATE

MATÍAS CRISTOBO

ABSTRACT. MARCUSE AND HABERMAS
ON TECHNIQUE: INGREDIENTS FOR A DEBATE

In this paper we propose to reconstruct the debate on the “ideological” character of science and technology brought by two authors linked to the Frankfurt School: Herbert Marcuse and Jürgen Habermas. We analyzed, at first, the main thesis contained in Marcuse’s book *One Dimensional Man*. In a second step, we studied the responses Habermas posits in *Technology and Science as “Ideology”*. Finally, we conclude with some remarks to reconceptualize the process of development of the social rationality of Modernity itself, in the perspective of Habermas.

KEY WORDS. Frankfurt School, Critical Theory, Marxism, epistemology, science, technique, politics, ideology, social rationality, Modernity.

PRIMERA PARTE

I. BREVE INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE HERBERT MARCUSE

Herbert Marcuse es identificado generalmente con la tradición de pensamiento que se llamó Escuela de Frankfurt, y cuyos exponentes más reconocidos son Th. W. Adorno, M. Horkheimer, L. Löwenthal, W. Benjamin y el propio Marcuse, entre otros. A pesar de sus disímiles preocupaciones y de sus aportaciones más o menos ortodoxas a la escuela, todos ellos han expresado intereses comunes. Uno de los fundamentales ha consistido en la tarea de comprender el proceso de racionalización inherente a la modernidad y el crecimiento desmesurado de las sociedades industrializadas. En esta dirección, han identificado primero y se han ubicado después en el lugar estratégico de la cultura, en los dos sentidos en que a grandes rasgos podríamos entenderla. En un sentido antropológico, como el total

Doctorado en Ciencia Política, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. / matiascristobo77@hotmail.com

de las producciones humanas, y en su sentido acotado, como producción artística ¹ o de significaciones que constituyen un terreno privilegiado para comprender cómo el mundo se concibe y representa a sí mismo ².

Sus complejos análisis siguen la huella de los dos autores precursores de la teoría crítica de finales del siglo XIX y comienzos del XX: Marx y Freud. Todo esto enmarcado, además, en la sociología de Max Weber que permite observar en las sociedades desarrolladas el predominio de una razón formal o instrumental basada en el cálculo racional medios-fines, que Adorno y Horkheimer señalaron como la culminación del proyecto de la Ilustración. Estos últimos son responsables de haber escrito a fines de la Segunda Guerra Mundial uno de los libros más influyentes de esta escuela, la *Dialéctica del iluminismo* [1947], en donde el triunfo de la razón instrumental parece haberse hecho total. La industrialización masiva, la consolidación de la industria cultural, con la contrapartida de la planificación estatal centralizada en la URSS, son vistas como la más alta expresión del fetichismo de la mercancía (el valor de uso totalmente asimilado al valor de cambio), como la reificación total de la conciencia y el aplastamiento individual a manos de la totalidad represiva.

El trabajo de Marcuse que nos proponemos abordar —*El hombre unidimensional*— fue escrito y publicado originalmente en el año 1964, prácticamente veinte años después de la *Dialéctica* de Adorno y Horkheimer. La influencia teórica y política de este libro se manifestó a fines de los años sesenta, sobre todo por su repercusión en las revueltas estudiantiles producidas en los Estados Unidos y Europa, en las que Marcuse fue una figura central.

La distancia temporal con la *Dialéctica* no es un dato menor, puesto que las tesis de Marcuse son una suerte de estilización, de radicalización de las de Adorno y Horkheimer. La mayor concentración y diseminación a la vez de la industria cultural, la mejora en la calidad de vida a costa de la destrucción indiscriminada de la naturaleza, la amenaza de la guerra nuclear con el bloque oriental y la consiguiente carrera armamentista, parecen haber sumido al mundo en un nuevo estado de barbarie. Todavía estaban frescos los recuerdos de la Segunda Guerra Mundial y ya resurgía una nueva forma de holocausto bajo la forma de la “catástrofe atómica”. Las consecuencias de la expansión del capitalismo hacia adentro y hacia fuera de la sociedad provocaron nuevas formas de dominación:

Con el capital, los ordenadores y el saber-vivir, llegan los restantes «valores»: relaciones libidinosas con la mercancía, con los artefactos motorizados agresivos, con la estética falsa del supermercado. Lo que es falso no es el materialismo de esta forma de vida, sino la falta de libertad y la represión que encubre: reificación total en el fetichismo total de la mercancía. Se hace tanto más difícil traspasar esta forma de vida en cuanto que la satisfacción aumenta en función

de la masa de mercancías. La satisfacción instintiva en el sistema de la no-libertad ayuda al sistema a perpetuarse. Esta es la función social del nivel de vida creciente en las formas racionalizadas e interiorizadas de la dominación (Marcuse, 1993: 8).

Habermas (1994) ha hecho notar cómo Marcuse se ha acercado y alejado a la vez de sus compañeros Horkheimer y Adorno. Por una parte, se ha acercado realizando aportaciones “ortodoxas” al núcleo de pensamiento de la escuela, esto es, compartiendo con aquellos la convicción de la cada vez mayor expansión de la racionalidad instrumental en todas las esferas de la sociedad. Por otra parte, se ha alejado porque esta idea compartida de una razón irracional en sí misma proyecta resultados diferentes. En el caso de Adorno, por ejemplo, la dialéctica se repliega en una dialéctica negativa que no encuentra una superación de las contradicciones. Marcuse, por el contrario, sigue siendo un pensador *negativo*, pero existen en él, como observa Habermas, ciertos *rasgos afirmativos* dentro de su pensamiento negativo. Si la racionalidad instrumental en su versión tecnológica se ha hecho total, si hasta la dimensión instintiva ha sido “colonizada”, ello no sólo demuestra el “eclipse de la razón”, sino la necesidad de una revolución total. Forzando un tanto la lectura de Habermas, en Adorno y Horkheimer —en su *Dialéctica del iluminismo*-- el derrotismo teórico se funde con el derrotismo político, aunque esta idea resulte bastante polémica.

Podemos recurrir aquí a un ejemplo más de tipo histórico que teórico. No es fortuito que de un texto tan pesimista como *El hombre unidimensional* se desprenda un “espíritu” esperanzado, donde en las dos últimas páginas Marcuse señale como posible sujeto revolucionario a los grupos más explotados que no alcanzan siquiera la categoría de trabajadores. No es casual tampoco que en este libro se hayan inspirado los movimientos estudiantiles de fines de los años sesenta.

Ahora bien, Habermas cree necesario preguntarse si el carácter afirmativo que lo diferencia de sus compañeros se debe sólo a una cuestión de “personalidad” del propio Marcuse, o si se debe a determinadas divergencias teóricas. Habermas se inclina por las dos posibilidades: en primer lugar, a diferencia de Adorno y Horkheimer, Marcuse sí asumió un papel político directo autodeclarándose como “un romántico incurable”; en segundo lugar, si por medio del triunfo de la racionalidad tecnológica la sociedad se ha vuelto totalitaria, es la misma consumación de la realidad tecnológica la que abre las posibilidades de liberación. Al no creer, como Marx, que el desarrollo de las fuerzas productivas provocaría el cambio de una sociedad a otra, sino en una reorientación *política* del aparato técnico científico (motor actual de dichas fuerzas). Si se cumpliera la mecanización total del trabajo “la reducción progresiva del poder que requiere el trabajo

físico en el proceso de producción... sugiere la posible liberación del trabajo alienado” (Marcuse, citado en Giddens y Habermas, 1994: 122). Es decir que se abriría espacio a la formación de una nueva subjetividad libre, que permitiría el desarrollo no represivo de las capacidades y facultades humanas. Esta esperanza en una suerte de rebeldía instintiva del hombre es la diferencia fundamental que encuentra Habermas entre los pensadores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Este último, como se sabe, discípulo de los anteriores, ahora se pregunta:

¿Cómo podía creer Marcuse en el renacimiento de la subjetividad rebelde si aceptaba el primero de estos dos argumentos [el carácter total de la razón instrumental], que, de hecho, es el argumento esencial de la *Dialéctica de la Ilustración*, y según el cual, con cada conquista que se hace de la naturaleza exterior, la naturaleza interna de aquellos que consiguen nuevos triunfos se esclaviza más profundamente? (Giddens y Habermas, 1994: 122).

La respuesta debe buscarse en una reinterpretación de Freud. Por más que la sociedad totalitaria invada hasta el último resquicio de la individualidad “podemos esperar aún el renacimiento de la subjetividad rebelde a partir de una naturaleza que es más antigua que, y que surge por debajo del nivel de la individuación y la racionalidad” (Giddens y Habermas, 1994: 122). El propósito de argumentar racionalmente aquello que no es racional (puesto que tiene su origen en lo instintivo) fue, para Habermas, una de las motivaciones centrales de Herbert Marcuse. Una vez esbozados los puntos principales que acercan y alejan a Marcuse al grupo originario de la Escuela de Frankfurt, damos paso al análisis de las principales tesis de *El hombre unidimensional*.

II. EL HOMBRE, LA SOCIEDAD, EL PENSAMIENTO UNIDIMENSIONAL

El hombre unidimensional de Herbert Marcuse quiere sintetizar, desde el título mismo de esta gran obra, el proceso de integración social producido por medio de la asimilación de las fuerzas que en otros tiempos tuvieron un carácter negativo. Estas fuerzas críticas podríamos hacerlas corresponder con tres planos distintos pero inevitablemente ligados. En primer lugar, mediante una mejora sustancial de la calidad de vida y de las condiciones de existencia en general, la clase obrera o el proletariado industrial ha dejado de representar la “negación viviente” del sistema capitalista³. Ya no lleva en sí las marcas o las huellas de la explotación y la miseria que asociamos a la fase del capitalismo descrito por Marx en el siglo XIX. La inmensa productividad de bienes y servicios de las sociedades industrializadas funciona como mecanismo de control social por medio de la satisfacción de necesidades, anulando (o mejor aún, ocultando más

eficazmente) las diferencias y los conflictos entre las clases sociales. Pero esta integración ⁴ no se manifiesta sólo en el plano de lo "social", sino que tiene lugar también a nivel individual por medio de la represión instintiva y de la "colonización del inconsciente". La creación y satisfacción de necesidades impuestas a los individuos encubre la represión al instinto de libertad y controla todo posible residuo crítico situado en el inconsciente. En palabras del propio Marcuse: "Es preciso suprimir el carácter ideológico y polvoriento de esta reivindicación: la liberación comienza con la necesidad no sublimada, allí donde es primero reprimida" (Marcuse, 1993: 8).

Finalmente, debemos señalar que a este tipo de razón práctica corresponde un tipo de razón teórica, es decir, que este estado de cosas se corresponde con un pensamiento determinado: el positivismo. Sin pretender simplificar la cuestión, el estudio del pensamiento positivista, del operacionalismo (luego describiremos a qué se refiere Marcuse con este término), de la forma de conocimiento que arroja un saber técnico sobre el mundo apunta a describir y comprender la racionalidad —irracional— propia del sistema. Al igual que Adorno y Horkheimer, Marcuse no puede dejar de entender la política, los negocios, la producción artística, la cultura, las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza sino a la luz de una cierta racionalidad inherente a un "proyecto" histórico determinado ⁵.

Ahora bien, ¿qué papel juegan la ciencia y la técnica en esta integración de los opuestos, de lo positivo y lo negativo? ¿Y cuál es su relación con el tipo de pensamiento positivista imperante también en la filosofía? Desarrollar estas cuestiones es uno de los objetivos de nuestro trabajo. Por el momento ofrecemos una hipótesis provisoria: *la ciencia y la técnica se han convertido en la principal fuerza de producción y su racionalidad tecnológica (instrumental) se ha expandido a todas las esferas de la sociedad. Luego de estar "encerrada" en el momento del proceso de producción de mercancías pasa a gobernar también el reino de la cultura, y no sólo eso, sino todas las relaciones entre los hombres. En este estado de cosas, el aparato técnico de producción es la clave del análisis: es el instrumento de dominación por "sí mismo". La previa cosificación de la naturaleza para su posterior explotación se vuelve contra quien controla dicho aparato y el resultado es la reificación del hombre.*

Marcuse va más lejos todavía y sostiene que este sistema se vuelve totalitario en la medida en que las necesidades y aspiraciones individuales se identifican con las de su sociedad, al borrar la frontera entre lo público y lo privado. Si la racionalidad contenida en el aparato productivo tiñe todas las esferas de la sociedad (y todas las dimensiones de la existencia), no podemos sostener el carácter "neutral" de la tecnología: "La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella, la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas" (Marcuse, 1993: 26).

Este mismo sistema totalitario que asume la forma de un “universo” tecnológico moviliza a toda la sociedad hacia fines específicos, se transforma en un “proyecto” histórico. Vale la pena aclarar el sentido que da Marcuse a este término tomado de Sartre, porque, entre otras cosas, va a ser uno de los principales blancos de las críticas de Habermas. Escribe Marcuse: “El término «proyecto» subraya el elemento de libertad y responsabilidad en la determinación histórica: liga la autonomía con la contingencia” (Marcuse, 1993: 26). A partir de lo anterior podemos extraer una conclusión provisoria. La razón tecnológica se ha vuelto razón política por dos razones, en primer lugar, porque mantiene y legitima las instituciones existentes (este es el sentido amplio que Marcuse da a la palabra *política*). En segundo lugar, es ideológica porque tras la racionalidad tecnológica se oculta la racionalidad del dominio mismo. Llegados a este punto, debemos aclarar y desarrollar algunas cuestiones que hasta el momento hemos tratado muy rápidamente.

III. TEORÍA CRÍTICA Y CAMBIO SOCIAL

El hombre unidimensional de Marcuse también pretende ser un intento de recuperar la teoría crítica y de redefinir sus objetivos para conocer y transformar una realidad que ha cambiado, que ya no es la de la primera modernidad y los comienzos del industrialismo. Esto puede observarse ya en los primeros párrafos de su trabajo, donde luego de describir el sustrato irracional de la sociedad —es irracional porque mantiene la paz a costa de la amenaza constante de la guerra nuclear⁶, despilfarra metódicamente los recursos naturales y las capacidades humanas, y aumenta su poder por medio de la represión— fija el nuevo objetivo de la teoría crítica. Éste sería comprender el aplazamiento de los conflictos que ha tenido lugar por medio del desarrollo tecnológico, y para conseguir aquello es necesario poder determinar cómo la racionalidad propia del sistema ha asumido el carácter de realidad objetiva de la cual aparentemente no es posible escapar.

Al confrontar el pensamiento positivista, reintroduce la problemática de los juicios de valor en la teoría. En primer lugar, el desarrollo de una sociedad debe ser evaluado en función de patrones de organización distintos a los existentes, que suponen el mejoramiento de las condiciones de vida a la luz de las posibilidades presentes en la sociedad. Para esto la teoría crítica debe ser capaz de demostrar primero que es posible mejorar la existencia, luego “tiene que demostrar la validez objetiva de estos juicios, y la demostración tiene que realizarse sobre bases empíricas” (Marcuse, 1993: 21). El modo de llevarlo a cabo es mediante una abstracción que se niegue a aceptar el universo establecido de los hechos, mediante la evaluación de sus posibilidades “detenidas y negadas”. Este tipo de análisis

es trascendente, porque vincula lo actual con lo potencial. En este sentido la teoría crítica es subversiva, en tanto que los valores ligados a las alternativas posibles de realización se transforman en hechos por medio de la práctica: “los conceptos teóricos culminan en el cambio social” (Marcuse, 1993: 22).

A diferencia de otras etapas históricas la crítica se ve privada de sus bases. No puede haber ninguna identificación con alguna fuerza real de oposición dado que los opuestos se encuentran integrados en la totalidad por medio del progreso técnico, ya hemos mencionado que en el caso de Marx el proletariado sí consistía en un “sujeto revolucionario”. La crítica se vuelve abstracta, porque si lo positivo y lo negativo coexisten no contradictoriamente es la totalidad misma la que debe negarse, pero al igual que antes, según Marcuse, el cambio es necesario para toda la sociedad. “Es precisamente esta necesidad (la de rechazar) la que la sociedad establecida consigue reprimir en la medida en que es capaz de «repartir los bienes» en una escala cada vez mayor, y de usar la *conquista científica de la naturaleza para la conquista científica del hombre*” (Marcuse, 1993: 24, las cursivas son nuestras).

La pérdida de la base de la teoría crítica lleva a Marcuse a proponer dos hipótesis contradictorias, como él mismo indica. Por una parte, sostiene que la sociedad toda está movilizadada en contra de un cambio cualitativo; por otra, existen tendencias que pueden producir este cambio. Nuevamente, aquí la clave reside en la utilización del progreso técnico-científico, puesto que son las dos caras de las hipótesis anteriores. En la dirección actual, la tecnología es la forma de control social más efectivo; en una sociedad “pacificada” la tecnología serviría como un instrumento de liberación, porque la automatización del trabajo socialmente necesario podría descargar a los individuos de una vida de esfuerzo y alienación. Todo esto no significa más que una vez cubierto el reino de la necesidad, podría levantarse el reino de la libertad. Las dos posibilidades están presentes en las sociedades avanzadas, pero en cualquier caso es el cambio o el mantener la dirección *política* del progreso técnico la que define su curso.

La primera de las dos tendencias es la que prevalece en este tipo de sociedades. Las libertades de pensamiento, de palabra y de conciencia han perdido todo su potencial crítico al ser institucionalizadas y sustituidas por la satisfacción de las necesidades. La misma satisfacción de las necesidades podría producir —en otro estado de cosas— el surgimiento del reino de la libertad, como ya se ha dicho. Los individuos podrían liberarse del trabajo necesario, del control del aparato técnico y desarrollar sus capacidades de manera autónoma. Esta es la posibilidad que ofrece la sociedad tecnológica; sin embargo, el rumbo que se ha tomado es el contrario: la racionalidad técnica del aparato se desplaza más hacia el trabajo y la cultura (aspectos material e intelectual). La productividad de las socieda-

des industriales combina, para Marcuse, el Estado de bienestar con el Estado de guerra. El proceso de integración social se ve reflejado en la política; ante la amenaza externa del comunismo los partidos políticos y las clases sociales se funden para la defensa. Se produce una unificación de los opuestos y, en este sentido, también se produce una identificación del individuo con su sociedad. Las necesidades de la sociedad para la preservación del sistema asumen la forma de necesidades individuales, lo cual simplemente significa que con la compra de cada mercancía se legitima el sistema, en la medida en que satisfacemos una necesidad *impuesta* y reprimimos las *verdaderas*, las de *autonomía* y *libertad*, por ejemplo. El control social (que ha adoptado la forma de control *técnico*) ha penetrado tan fuertemente en el individuo que ya no puede hablarse siquiera de adaptación sino de *mimesis*, esto es, una identificación total del individuo con su sociedad ⁷.

La otra posibilidad que ofrece la realidad tecnológica es la que se encuentra detenida. Esta posibilidad es la consumación de la realidad tecnológica misma. Marcuse piensa que las alternativas de liberación están asociadas a la *automatización total del proceso de producción*. Presenciamos ahora un fenómeno paradójico, debido a que la tecnología asume un papel cada vez más importante en el proceso de producción de mercancías, pero, contra lo que pudiera pensarse, esta mecanización del trabajo no ha reducido el *tiempo* de trabajo socialmente necesario. La sujeción al aparato técnico es cada vez mayor y este no es un fenómeno inocente; la dominación y la explotación han asumido una forma más "racional" que en las primeras etapas de la industrialización, y esta forma más elevada de dominio tiene el nombre de *administración*.

Marcuse explica el fenómeno desde una vieja fórmula marxista: no es la conciencia la que determina el ser social sino a la inversa. La integración social a la que nos referíamos anteriormente ya se encontraba presente en el mismo proceso de producción:

¿Se puede entender un cambio tan fundamental en la conciencia sin asumir un cambio correspondiente en la «existencia social»? Incluso concediendo un alto grado de independencia ideológica, los lazos que unen este cambio con la transformación del proceso productivo se oponen a esta interpretación. La asimilación en necesidades y aspiraciones, en el nivel de vida, en las actividades de diversión, en la política, deriva de una integración *en la fábrica* misma, en el proceso material de producción (Marcuse, 1993: 60).

En la contradicción entre, por una parte, la creciente automatización y, por otra, la insistencia de la sociedad represiva en el trabajo humano como fuente de la producción, ve Marcuse un potencial de cambio. Encuentra su razón en que este "freno" al progreso técnico es contrario a los intereses

del capital, por tanto, puede “provocar una gran depresión, y consecuentemente, reactivar el conflicto de los intereses de clase” (Marcuse, 1993: 68).

En el desarrollo de las sociedades industrializadas la automatización total del proceso de producción contiene un elemento revolucionario. Marcuse vuelve a apoyarse en Marx para fundamentar esta posibilidad. Si el proceso de producción descansa en el trabajo humano y en la apropiación privada del tiempo de trabajo, la automatización total puede alterar esta base. Al ser el aparato productivo el principal agente de dicho proceso, el pilar de la riqueza consiste en la apropiación *social* de su productividad. Esta tendencia contiene un potencial revolucionario, ya que “(...) el modo de producción que descansa en el valor de cambio se desploma así” (Marx, citado en Marcuse, 1993: 67). La mecanización total del proceso productivo, entonces, emanciparía a los hombres de la *necesidad* de trabajar y podrían realizarse como personas libres y autónomas. Precisa Marcuse: “Cuando llegue a ser *el* proceso material de producción, la automatización revolucionará toda la sociedad. La reificación de la fuerza humana de trabajo, llevada a la perfección, sacudirá la forma reificada, cortando la cadena que liga al individuo con la máquina: el mecanismo a través del cual su propio trabajo lo esclaviza” (Marcuse, 1993: 67).

Sin embargo, nos advierte Marcuse que, en el mismo sentido, no puede seguir en pie uno de los postulados básicos de la teoría marxista. Este se refiere a que un proceso revolucionario altera la dominación política capitalista, sin alterar el aparato tecnológico que es sometido a la socialización. Para Marx el control del aparato técnico por sus “productores inmediatos” introduciría un cambio cualitativo que permitiría la libre satisfacción de las necesidades. Pero esto ya no es posible. La progresiva integración de todas las esferas de la sociedad (incluida la público-privada) que tiene lugar por medio del aparato técnico y bajo la forma de un control social total, requiere ahora la negación o el rechazo de la realidad tecnológica misma: “El cambio cualitativo implicaría en ese grado un cambio en la *estructura tecnológica misma* y este cambio *presupone* que las clases trabajadoras están enajenadas de este universo en su misma existencia, que su conciencia es la de la total imposibilidad de seguir existiendo en este universo, de forma que la necesidad de un cambio cualitativo es un asunto de vida o muerte” (Marcuse, 1993: 53, las cursivas son del autor).

El cambio cualitativo que abre un horizonte de liberación no será alcanzado, claro está, mientras el progreso técnico científico continúe bajo la dirección establecida. La negación de la realidad tecnológica contiene en sí la subversión de los fines rectores del desarrollo actual de la sociedad o, lo que es lo mismo, cuando la tecnología sea utilizada para “mejorar la existencia humana” o persista como un instrumento de dominación y represión. Automatización total del trabajo y subversión radical de los fines rectores del progreso técnico parecen ser, en síntesis, lo esencial del

“proyecto” de Marcuse. Una vez expuestas las tesis centrales del libro es necesario conocer cómo la ciencia y la técnica han llegado a ser “ideología”.

IV. LÓGICA DIALÉCTICA VS. LÓGICA FORMAL

Como hemos indicado, Marcuse va a entender el desarrollo de las sociedades postindustriales bajo la realización de un cierto tipo de racionalidad; sostiene que la racionalidad tecnológica es la forma actual que ha adoptado la vieja idea de razón ⁸. Pero esa misma transmutación, como él mismo la llama, no es producto o, mejor dicho, no comienza con la modernidad sino que puede rastrearse en los propios orígenes del pensamiento filosófico occidental. El proceso por el cual “la lógica llegó a ser la lógica de la dominación” (Marcuse, 1993: 151), junto al carácter unidimensional del pensamiento, ya encuentran representación en la supremacía de la lógica formal aristotélica sobre la lógica dialéctica de Platón.

El breve examen que presentamos a continuación probablemente no tenga que ver directamente con el tema que estamos tratando, pero puede ser útil para comprender la prematura formalización de la razón y las sutiles conexiones que existen entre la ontología clásica y la ciencia moderna ⁹. Los dos primeros elementos que deben ser destacados son el carácter “valorativo” de la verdad y la “bidimensionalidad”, que podría ser definida como la coexistencia de fuerzas positivas y negativas, tanto en la “realidad” como en el pensamiento. La diferencia clave que encuentra Marcuse entra la lógica platónica y la aristotélica es que en la primera los criterios de verdad y falsedad son condiciones propias del ser, de forma que: “El verdadero razonamiento, la lógica, revela y expresa aquello que realmente *es*, separado de aquello que *parece* ser (real). Y gracias a esta ecuación entre verdad y ser (real), la verdad es un valor, porque ser es mejor que no ser” (Marcuse, 1993: 152). Entonces, la capacidad de distinguir entre lo esencial y lo aparente se vuelve una cuestión existencial, porque la lucha por la verdad es también una lucha por la preservación del ser: “Si el hombre ha aprendido a ver y saber lo que realmente *es*, actuará de acuerdo con la verdad. La epistemología es en sí misma ética, y la ética es epistemología” (Marcuse, 1993: 153).

La lógica aristotélica, en cambio, define la verdad y la falsedad de *proposiciones atributivas* con relación al ser. Lo cual significa que esta lógica se encarga de verificar si determinados elementos corresponden al ser, este es su criterio de verdad y falsedad. Al no preguntarse por la sustancia del ser, se transforma en una lógica formal que sólo somete a crítica la corrección proposicional. Si desarrollamos la explicación acerca de la estructura bidimensional de la realidad y del pensamiento que trata de comprenderla es posible comprender mejor la distinción precedente.

Vimos que en la lógica clásica la verdad o falsedad de los hechos es un problema existencial para el ser; si la apariencia de las cosas deforma e incluso niega su esencia, entonces el mundo es algo que constantemente corre peligro de destrucción. Pero, a la vez, según Marcuse, este mundo “es un *cosmos*, estructurado de acuerdo con causas finales” (Marcuse, 1993: 152). La falsedad de los hechos de la realidad (son falsos porque en ellos se encuentra negada su propia esencia) contrasta con la verdad de las ideas alcanzada por el pensamiento filosófico. Este desgarramiento entre lo que es falso y lo que se tiene por verdadero, el carácter antagónico del mundo, es lo que ha dado origen a lo bidimensional. La dialéctica se convierte, así, en el arma para superar estas condiciones negativas.

La lógica aristotélica, como ya se ha expuesto, desplaza el problema de la verdad del ser hacia la corrección proposicional. Así se deshace de dos problemas importantes: uno, el elemento negativo que se encuentra en toda afirmación, puesto que es eliminada su estructura bidimensional (“el carácter negativo de la realidad empírica”) y el otro es la relación entre el pensamiento y los objetos de la realidad, porque “las leyes del pensamiento son leyes de la realidad, o más bien *llegan a ser* las leyes de la realidad, si el pensamiento entiende la verdad de la experiencia inmediata como la apariencia de otra verdad, que es la de las formas verdaderas de la realidad: la de las Ideas” (Marcuse, 1993: 159).

De esta forma se explica el papel de la dialéctica. Si la verdad que se muestra de forma inmediata en los hechos contiene su deformación o su negación, el pensamiento dialéctico debe necesariamente juzgar estos hechos en términos de otra verdad. Debe entender la tensión existente entre *es* y *deber ser*, entre actualidad y potencialidad, como algo inherente a “la estructura del ser mismo” (Marcuse, 1993: 161) y a la estructura de los juicios. Así, la dialéctica comprende el desarrollo por el cual las cosas *llegan a ser* lo que *son*, es decir, desde aquello que no son hasta lo que son¹⁰. Por lo mismo, no puede ser formal; está determinada por la relación del sujeto con el objeto, del hombre que transforma al mundo (y se transforma a sí mismo) mediante prácticas concretas, materiales e históricas. Finalmente, observa Marcuse, la dialéctica niega tanto la verdad inmediata de los hechos como cualquier otra forma de objetividad abstracta que oculte que aquellos mismos hechos han sido producidos por prácticas humanas. De todo lo que se acaba de decir, Marcuse extrae el elemento subversivo del pensamiento crítico. Esto en la medida en que opondrá a la “verdad” de la realidad una verdad contradictoria que “proyecta otra forma de existencia” y, por tanto, su concreción en nuevas instituciones políticas. La misma unión de la que hablábamos antes (verdad y existencia) es la que posibilita la tarea: una verdad distinta supone una forma distinta de existencia a la establecida.

La lógica formal es diferente en muchos aspectos a la tecnología, pero de todas formas comparten supuestos que permiten entender a la primera como el primer paso que conduce al universo científico moderno. Principalmente por dos motivos: en primer lugar, la lógica aristotélica desplaza del centro de interés las causas finales por las iniciales, establece la prematura unión entre concepto y control. La fijación o la determinación de causas iniciales permite la predicción del resultado de una acción y, fundamentalmente, el *control* de los efectos de esa acción. En segundo lugar, la lógica formal neutraliza (precisamente en el sentido de que vuelve neutral) el contenido material de los objetos, y por tanto crea un universo puro de relaciones en el que se vuelven susceptibles de ser manipulados:

En esta lógica formal, el pensamiento es indiferente hacia sus objetos. Ya sea que éstos sean mentales o físicos, pertenezcan a la sociedad o a la naturaleza, se convierten en sujeto de las mismas reglas generales de organización, cálculo y conclusión; pero lo hacen como símbolos o signos funcionales, abstrayéndose de su sustancia particular. Esta cualidad general (cualidad cuantitativa) es la precondition de la ley y el orden —en la lógica tanto como en la sociedad— el precio del control universal (Marcuse, 1993: 164).

El hilo conductor que observa Marcuse entre la lógica formal, aristotélica, y la tecnología es, entonces, una forma de pensamiento (y de acción) que tiene sus bases en la dominación. Más aún, ambas comparten un carácter positivo (puesto que los elementos negativos son eliminados) en sus definiciones que deja a la realidad establecida tal cual es. Esto es, sin criticarla o contrastarla *contra* otras formas de vida posibles.

V. CUANTIFICACIÓN Y LÓGICA DE LA DOMINACIÓN

En el largo camino que ha conducido al universo técnico-científico los objetos de la naturaleza han perdido progresivamente su “objetividad”, su sustancia independiente frente al sujeto cognoscente. Marcuse ha detectado el primer paso de este camino en un pensamiento lógico que deshace la unión entre la epistemología y la ética, entre la verdad y el bien. La formalización que ha dado origen a una filosofía pura ha permitido también el divorcio entre los objetos del pensamiento y la realidad y sus causas finales. Como tal, la conciencia filosófica primero y científica después se vuelve inmune a valores que no puedan ser traducidos en un tipo de saber proposicional o, como acontecerá con el positivismo, en fórmulas de tipo físico-matemáticas. Lo que intenta mostrar Marcuse, y nosotros nos proponemos exponer, es que la cuantificación de la naturaleza es el prerequisite necesario para su dominación. A su vez, es esta dominación encarnada en el aparato productivo la que termina por esclavizar al hombre.

Marcuse parte de una constatación aparentemente paradójica, esto es, la pretendida objetividad de la ciencia positiva necesita cada vez más del sujeto en sus construcciones. El mismo abandono de la pregunta por la sustancia “objetiva” del ser que veíamos en la lógica aristotélica, reaparece ahora bajo la forma de una disolución de la materialidad de los objetos de la naturaleza. Su particularidad como algo opuesto al sujeto es desplazada por su representación en términos de fórmulas dispuestas para su organización y control. Expliquemos mejor todo esto.

Es necesario partir de una premisa. La naturaleza exterior ha perdido progresivamente su carácter objetivo y material para entenderse ahora como un campo de meras relaciones, posibilidades y proyecciones. Marcuse no está sugiriendo que este tipo de filosofía de la ciencia sea tan ingenua como para negar la existencia del mundo exterior, sino solamente que no emite ningún juicio acerca de la realidad. Esto es importante porque la no puesta en cuestión de la “realidad” de los objetos de la naturaleza contiene en sí la despreocupación por la realidad social:

Convertida en un principio metodológico, esta suspensión tiene una doble consecuencia: a) fortalece el cambio del acento teórico desde el metafísico «¿Qué es?» al funcional «¿Cómo?» y b) establece una certeza práctica (aunque de ningún modo absoluta) que, en sus operaciones con la materia, está libre con buena conciencia del compromiso con cualquier sustancia fuera del contexto operacional (Marcuse, 1993: 178).

De esta forma, la experiencia se circunscribe al ámbito del laboratorio y los elementos naturales y humanos, despojados de causas finales, pueden ser el material de la dominación. En la medida en que esta concepción gana terreno se constituye en un *a priori* que “predetermina la experiencia, proyecta la dirección de la transformación de la naturaleza, organiza la totalidad” (Marcuse, 1993: 179). Al retomar las críticas al positivismo desarrolladas por Edmund Husserl a comienzos del siglo XX¹¹, Marcuse va a sostener que necesariamente la práctica científica toma elementos del contexto social y, luego de su tratamiento, vuelven al mismo contexto del cual partieron. De manera tal que siempre existe una relación entre el sujeto que experimenta y su mundo, en este caso la relación es de tipo técnico porque, como hemos visto, la naturaleza se vuelve pasible de ser controlada y manipulada.

Ahora bien, si la ciencia moderna anula la relación entre el universo científico y el mundo precientífico liberándose de causas finales y valores extraños al contexto operacional, lo que está en juego es la supuesta neutralidad de la ciencia. Como veremos más adelante, esta neutralidad juega un papel *positivo*, como afirma Marcuse, porque es necesaria para una práctica científica y social concreta. El punto clave de la cuestión va a

estar centrado, una vez más, en el aparato técnico de producción. El enlace entre la racionalidad científica y la social, el vínculo entre razón teórica y práctica, lo constituye el aparato técnico de producción.

Lo que entra en juego ahora es la neutralidad de la ciencia, porque en un estadio menos avanzado aún podríamos sostener que aquella es indiferente a su utilización social concreta, “sin embargo, cuando la técnica llega a ser la forma universal de la producción material, circunscribe toda una cultura, proyecta una totalidad histórica: un «mundo»” (Marcuse, 1993: 184). Dijimos hace un momento que el aparato productivo era una suerte de puente entre la razón teórica y la práctica, y lo que ambas comparten es la reducción de las propiedades secundarias a primarias, es decir, que la cantidad precede a la calidad. La cuantificación de la naturaleza reificada en la forma de aparato de producción termina por corresponder con la reificación del hombre en la forma de material estadístico. Además, es preciso insistir en esto, la neutralidad de la ciencia se liga demasiado bien con un proyecto social específico “porque proyecta meras formas (o mera materia: en este terreno, los términos de otra manera opuestos, convergen) que pueden llevarse a fines prácticos. La formulación y la funcionalización son, *antes* que toda aplicación, la «forma pura» de una práctica social concreta” (Marcuse, 1993: 184).

La cuantificación y la funcionalización, difundidas tanto en el sistema científico como en el sistema social, terminan por configurar la realidad tecnológica. Esta concepción *tecno-lógica* no es bajo ningún punto de vista neutral, es la forma actual que ha asumido la dominación. Parafraseando a Marcuse, la dominación no sólo se acrecienta por medio de la tecnología sino fundamentalmente *como* tecnología.

Marcuse insiste una y otra vez en que es necesario entender el proyecto científico como parte integrante del sistema social, y entonces la experimentación y la obtención de resultados sirven a prácticas sociales concretas. No sería posible sostener la ficción positivista que reclama para sí objetividad, si esta objetividad es siempre “*para una subjetividad* que provee los *telos*, los fines” (Marcuse, 1993: 195). La falta de compromiso que muestra la ciencia positiva respecto a fines prácticos se revela como un intento por preservar las formas de vida establecidas, y éstas aún deben ser comprendidas a la luz de la fusión entre razón y dominación. La neutralidad de la ciencia enmascara los fines del progreso. Para Marcuse, de lo que ahora se trata es de, una vez demostrada su irracionalidad, subvertir los fines que dirigen el progreso técnico-científico. La reinsertión de valores “prácticos” puede volver a repercutir sobre los conceptos y la aprehensión de la naturaleza y del hombre por parte de la ciencia.

VI. LA NECESIDAD DE POLITIZAR LA CIENCIA

Hasta el momento hemos podido ver, a través de los distintos apartados, cómo la teoría crítica se ha visto privada de sus bases y cómo la ciencia y la técnica utilizadas en la producción de bienes y servicios sirven al control social. Hemos visto también que en la configuración de la realidad tecnológica existe una velada continuidad entre los orígenes del pensamiento filosófico occidental y la filosofía de las ciencias de tipo positivista; y, fundamentalmente, que la racionalización social ha estado ligada inevitablemente a la creciente dominación de la naturaleza y del hombre. El tratamiento y fundamentación de todas estas tesis constituye para Marcuse el intento por definir los rasgos irracionales de la racionalidad vigente. Esto no puede hacerse si no es teniendo en cuenta otra racionalidad posible, de orden superior, que sea capaz de realizar las posibilidades detenidas y negadas en la sociedad establecida. En otras palabras, la definición de la creciente racionalización como progresiva "irracionalización" es el primer momento de la crítica; el segundo, que podríamos nombrar algo equívocamente como el "positivo", es una suerte de proyecto, si cabe el término, propuesto en este caso por Marcuse. Es también un intento por recorrer la tensión entre el *es* y el *deber ser*, entre lo dado y lo que debería o *podría ser*, deberíamos decir ¹².

Escribíamos al final del apartado anterior que la pretendida neutralidad de la ciencia encubre los fines del progreso provistos por una subjetividad. Estos son, al mismo tiempo, y por la misma razón, un sistema de producción orientado hacia la destrucción y una concepción manipulativa de los hombres y las cosas que redundan en la imposibilidad de la autodeterminación y de una vida verdaderamente autónoma. Todo conforma un círculo del cual no parece haber salida. La productividad es destructora fundamentalmente por dos causas. Una de ellas es la cada vez más evidente devastación de la naturaleza, y la otra es la movilización permanente de las masas *para y contra* la amenaza permanente de la destrucción total por medio de la guerra nuclear con el bloque soviético. A la par, esta impresionante productividad provee una cantidad de bienes y servicios que mejoran las condiciones de vida, y sin embargo el precio de esta elevación es el control social técnico total. Finalmente, a esta situación corresponde una cultura de masas que produce un sujeto alienado y reduce la esfera de la opinión pública a un espacio de adoctrinamiento y manipulación que anula la individualidad y la crítica.

Entonces, ¿cuál es la racionalidad más "elevada" que puede vislumbrarse en las sociedades tecnológicas? En otras palabras, ¿cómo es posible un cambio cualitativo? Como hemos adelantado, la respuesta de Marcuse hay que buscarla en la *revolución de los fines que dirigen actualmente el progreso técnico-científico*. Mejor aún, esta respuesta tiene dos partes: la sustitución de los fines rectores del progreso *requiere y presupone la politización de la*

ciencia. Si hasta ahora el fin o la finalidad del progreso ha sido la productividad destructora (tanto de la naturaleza como de quien se apropia de ella), debemos ahora invertir ese fin y convertirlo en lo que Marcuse llama “pacificación de la existencia”. El desplazamiento señalado contiene una nueva idea de razón que podríamos llamar “material”, porque ahora sí contemplaría la determinación de valores prácticos y fines “humanos”, antes neutralizados y desplazados.

El avance en la tecnificación del proceso de producción puede crear las bases para este desarrollo. Una vez que la automatización del trabajo se ha hecho total, es decir, una vez agotada la exigencia del trabajo socialmente necesario, podría abrirse sobre esta base el reino de la libertad¹³. La proyección anterior supone la consumación del proyecto tecnológico. Es más, esta consumación “sería no sólo el prerrequisito, sino también lo racional para *trascender* la realidad tecnológica” (Marcuse, 1993: 259). La reintroducción de valores prácticos en la racionalidad científica presupone inevitablemente la politización de la ciencia. Presupone, además, que estos valores penetren en la conciencia científica. Es necesario “reconocer la conciencia científica como conciencia política y la empresa científica como empresa política” (Marcuse, 1993: 261). Está claro que la inversión política de la conciencia científicista es el prerrequisito necesario para lograr el cambio cualitativo. Y esta inversión es la contrapartida de otra inversión: la reconversión de lo físico en metafísico. Lo cual no sugiere, como Marcuse bien explica, una resurrección de valores oscurantistas, sino la reintroducción de ideales como “justicia”, “libertad”, “belleza”, y demás, en el *fin* del proyecto científico. Dice Marcuse que la ley de los tres estadios de Saint Simon, en la cual la metafísica es el paso previo a la ciencia, puede volver a invertirse gracias a que

el logro histórico de la ciencia y de la técnica ha hecho posible la *conversión de los valores en tareas técnicas*: la materialización de los valores. Por consiguiente, lo que está en juego es la redefinición de los valores en *términos técnicos*, como elementos del proceso tecnológico. Los nuevos fines, como fines técnicos, operarán entonces en el proyecto y en la construcción de la maquinaria y no sólo en su utilización. Más aún, los nuevos fines pueden afirmarse incluso en la construcción de hipótesis científicas; en la teoría científica pura (Marcuse, 1993: 260).

Esto quiere decir que la nueva meta del progreso técnico —la pacificación de la existencia— podría dar origen a un renovado *logos*, en el que las construcciones científicas mismas se verían modificadas.

SEGUNDA PARTE. LAS CRÍTICAS DE HABERMAS

VII. LA CIENCIA Y LA TÉCNICA NO SON UN "PROYECTO"

Habermas ha detectado una ambigüedad fundamental en el planteo de Marcuse relativa a la posibilidad de unas nuevas ciencia y técnica. Por una parte, Marcuse sostiene que la revolución de los fines de la que hablábamos antes mantendría la base técnica, pues es esta base la que ha permitido una satisfacción creciente de las necesidades vitales para un número cada vez mayor de humanos. Por otra parte, la posible nueva meta del progreso técnico-científico —la pacificación de la existencia— podría conllevar un cambio en la estructura de la ciencia y la técnica misma, hasta en sus construcciones teóricas "puras". Tenemos, entre otros, dos ejemplos que ilustran esta ambigüedad:

Si la consumación del proyecto tecnológico presupone una ruptura con la racionalidad tecnológica dominante, la ruptura depende a su vez de la existencia continuada de la base técnica misma, porque es esta base la que ha hecho posible la satisfacción de las necesidades y la reducción del esfuerzo: permanece como la base misma de todas las formas de libertad humana. El cambio cualitativo reside más bien en la reconstrucción de esta base; esto es, en su desarrollo con la mira de diferentes fines (Marcuse, 1993: 259-260).

Y después:

Si este es el caso, el cambio en la dirección del progreso, que puede cortar este lazo fatal [la relación entre la dominación de la naturaleza y la dominación del hombre], afectará también la misma estructura de la ciencia: el proyecto científico. Sus hipótesis, sin perder su carácter racional, se desarrollarán en un contexto experimental esencialmente diferente (el de un mundo pacificado); consecuentemente, la ciencia llegaría a conceptos esencialmente diferentes sobre la naturaleza y establecería hechos esencialmente diferentes. La sociedad racional subvierte la idea de Razón (Marcuse, 1993: 194).

Esta dificultad en el planteo marcusiano deriva, para Habermas, del hecho de que aquel no puede ver una cuestión fundamental. La ciencia y la técnica, en cuanto manifestación de la acción racional con respecto a fines (acción instrumental), no son un "proyecto" definido, y por lo tanto superable históricamente. Son, más bien, una necesidad antropológica del ser humano basada en un interés "técnico" cuasitrascendental ¹⁴.

Apoyándose en consideraciones de tipo antropológicas, afirma Habermas que la técnica parece seguir una especie de desarrollo lógico interno acumulativo que asume la forma de una delegación de las funciones orgánicas a las realizadas por instrumentos o máquinas. En efecto, las primeras herramientas son transferencias de las funciones del pie y de la mano, pasando por instrumentos que desplazan las del oído y la vista,

hasta llegar al remplazo de las del cerebro (las computadoras representan el caso más evidente). Entonces, si la historia de la técnica es la historia de la objetivación de la acción racional con respecto a fines, es decir, del trabajo y su progresiva automatización, la reproducción material de la vida no podría conocer otra técnica que la ya disponible.

La misma ambigüedad a la que hacemos referencia impacta también sobre otra de las tesis de Marcuse: el carácter “neutral” de la ciencia y la técnica. En muchos pasajes de *El hombre unidimensional*, Marcuse sostiene que el *a priori* tecnológico es un *a priori* de la dominación, de lo que resulta la imposibilidad de seguir defendiendo el carácter neutral del proyecto científico si la nueva transmutación del dominio se expresa como control técnico en el cual todavía cabe reconocer intereses de clase. Sin embargo, en otros pasajes, la sustitución de los fines rectores deja intacta la base técnica, devolviendo al centro del interés el tema de su utilización, no ya su constitución *a priori*: “Y las ideas de justicia, libertad y humanidad obtienen entonces su verdad y buena conciencia sobre la única base en la que siempre pudieron ser verdad y buena conciencia: la satisfacción de las necesidades materiales del hombre, la organización racional del reino de la necesidad” (Marcuse, 1993: 263).

La posibilidad de una nueva técnica encierra, además, una modificación fundamental que hemos tratado superficialmente; esto es, la alteración de la relación del sujeto (como sujeto genérico) y su objeto por excelencia: la naturaleza. De una existencia pacificada, en la que los hombres actuarían libremente y de manera autónoma, podemos esperar igualmente una liberación de la naturaleza que hasta ahora ha sido objeto de una destrucción irracional. Marcuse es plenamente consciente de que la reproducción material de la especie sólo puede llevarse a cabo mediante una *adaptación activa* (esta expresión es de Habermas) al medio natural: “Pero [nos dice Marcuse] hay dos clases de dominio: uno represivo y otro liberador. Este último comprende la reducción de la miseria, la violencia y la crueldad (...) Este campo es mediatizado gradualmente en el curso de la transformación histórica de la naturaleza; *se convierte en parte del mundo humano* y, en esta medida, las cualidades de la naturaleza son cualidades históricas” (Marcuse, 1993: 264).

Este “despertar de la naturaleza como sujeto” no es algo nuevo para Habermas, pues ya se encuentra presente en Marx, por ejemplo, y en la idea de la “resurrección de la naturaleza caída” de Adorno. Como es esperable, Habermas no coincide con esta proyección e incluso la ridiculiza al punto de decir que si la tomamos al pie de la letra podríamos “comunicarnos” con los animales, las plantas y hasta con las piedras. A lo sumo, podría aspirarse a una explotación más racional de los recursos naturales, pero no se ve cómo sería posible una explotación cualitativamente diferente. Para Habermas es un error dotar de subjetividad a la naturaleza,

puesto que esta no tiene el estatus de interlocutor sino el de objeto sobre el que recae la acción racional con respecto a fines.

En otras palabras, no existiría la intersubjetividad; ésta sólo es posible por la interacción simbólica mediada por el lenguaje. El exagerado papel que Marcuse atribuiría a la técnica dentro de las sociedades industrializadas, al punto de cosificar todas las relaciones humanas, termina por provocar un recaimiento en la ideología a la cual se propone criticar. Con esto Habermas pretende decir que si hasta ahora el oculto dominio político transfigurado en poder de disposición técnica ha provocado todos los males que hemos descrito, sería la misma técnica la que nos libraría de los mismos males que ella ha causado. Esta "conciencia tecnocrática" plantea la resolución de problemas, que debería depender de la evaluación de fines "prácticos", como un asunto técnico.

A favor de Marcuse debe decirse que la nueva meta del progreso no comporta de ninguna manera orientaciones tecnocráticas, sino todo lo contrario, la nueva dirección incluye como fines los valores "libertad", "justicia", etcétera.

VIII. A MODO DE CIERRE. TRABAJO E INTERACCIÓN: ACCIÓN INSTRUMENTAL Y ACCIÓN COMUNICATIVA

Las críticas de Habermas a Marcuse se basan en una causa más profunda, que es una seria distinción en un plano analítico. Ésta reconoce entre un marco institucional o mundo de la vida entendido como un sistema de normas intersubjetivamente válidas, y los sistemas de acción racional con respecto a fines (acción instrumental). Ambos elementos encarnan, a su vez, la reproducción socio-cultural y el de la reproducción material de la sociedad. Cada uno de estos ámbitos supone racionalidades distintas; una que es inherente a la interacción lingüística y la otra a la dominación de la naturaleza por medio de acciones orientadas al éxito. Para Habermas, el proceso de racionalización creciente producido desde la modernidad, analizado, entre otros, por Marx, Weber, y la Escuela de Frankfurt, ha incluido siempre un equívoco. Este consiste en la falta de distinción entre los aspectos señalados o, mejor dicho, la reducción del mundo normativo a los sistemas de acción racional con respecto a fines. Vamos ahora a tratar de inferir sus implicaciones.

Es un postulado central de la teoría marxista de la sociedad sostener que el avance de las fuerzas productivas (acción instrumental) altera paulatinamente las relaciones sociales de producción (marco institucional) hasta provocar el cambio de una formación social en otra. Pues bien, esta concepción tradicional es la que critican tanto Marcuse como Habermas. Dicha dinámica probablemente pudo ser cierta en otros momentos históricos, pero no lo es con respecto a las sociedades del capitalismo avanzado.

Las fuerzas productivas no impulsan ahora el cambio social (con la consecuente modificación de unas relaciones de producción ya perimidas) sino todo lo contrario. El avance tecno-científico institucionalizado sólo recién desde la modernidad, convertido ahora en la principal fuerza productiva, no sólo no provoca el cambio cualitativo sino que rechaza esa posibilidad. Actualmente, el progreso técnico se ha convertido en la primera fuente de legitimación del sistema, como hemos podido ver siguiendo a Marcuse. Habermas coincide con este momento de la crítica marcusiana a la concepción tradicional pero no con su inversión radical. Es decir, con la necesidad de revolucionar la ciencia y la técnica en la forma en que llegan al presente a nosotros, ni con el tratamiento de los fines *prácticos* como tareas *técnicas*. Frente a eso, Habermas propone remplazar el par fuerzas productivas/relaciones de producción por el más abstracto y general *trabajo e interacción*. Este planteamiento lo hace para poder reconstruir en una lógica evolutiva el desarrollo de estos dos aspectos que presuponen racionalidades diferentes, pero que, sin duda, se condicionan de manera recíproca. Al final, lo que propone es una reformulación del concepto de racionalización.

Primero es necesario explicar qué entiende Habermas por trabajo e interacción. El trabajo constituye la acción racional con respecto a fines por excelencia; es un tipo de acción orientada por un interés técnico y por un saber empírico. Este conocimiento tiene también un valor como pronóstico, puesto que es capaz de anticipar ciertos estados, que pueden ser verdaderos o falsos. La acción comunicativa implica una "(...) interacción simbólicamente mediada. Se orienta de acuerdo con *normas intersubjetivamente vigentes* que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes" (Habermas, 2001: 68-69). La violación de las reglas técnicas supone el fracaso de la acción instrumental, y en ese caso la imposibilidad de modificar un estado de cosas en la realidad "externa". El no cumplimiento de una norma vigente recibe sanciones en nombre de un comportamiento incorrecto (definido convencionalmente). Lo más importante de esta distinción son los criterios que nos proporciona Habermas para establecer el grado de racionalización de cada uno de estos ámbitos. La racionalización del trabajo implica un aumento de las fuerzas productivas, con la consecuente expansión del poder técnico. La racionalización del marco institucional o del mundo social de la vida (interacción) implica la emancipación de poderes hipostasiados, una progresiva individuación y la extensión de la comunicación libre de dominio (Habermas, 2001: 70). A partir de esta reformulación podemos entender de otra forma la conexión entre trabajo e interacción.

En las sociedades "tradicionales" (precapitalistas) los desarrollos de la técnica se producían siempre bajo la legitimidad de la tradición cultural,

en la que este desarrollo respeta una interpretación mítico-religiosa del mundo. Con el advenimiento del capitalismo comienza a corroerse esta legitimidad y ya no reposa en la tradición cultural, sino que hay que buscarla en la equivalencia de las relaciones de intercambio producidas en el trabajo social mismo. Habermas habla de una legitimación “desde abajo” en oposición a la anterior “desde arriba”; el dominio pasa de ser inmediatamente político a ser mediatamente político e inmediatamente económico. Esto es lo que también quiere decir Marcuse al sostener que el dominio político tiende a hacerse cada vez más “racional”, es decir, el predominio de la economía en la vida social es también un predominio de los sistemas de acción racional con respecto a fines (instrumental). El despegue de estos sistemas, sumado al hecho de la institucionalización del avance técnico-científico que ahora trabaja en estrecha conexión con el aparato productivo, es la fuente de la nueva forma de legitimación, que desplaza al marco institucional de la tarea tendiente a conformar una voluntad política. ¿Cómo es esto posible? Por un hecho fundamental: la transición del capitalismo liberal, con un mercado autorregulado, a un tipo de capitalismo caracterizado por la intervención estatal:

La regulación a largo plazo del proceso económico por la intervención del estado, se produce como una reacción frente a las amenazas que representan para el sistema las disfuncionalidades del proceso económico capitalista cuando queda abandonado a sí mismo, cuya evolución efectiva estaba manifiestamente en contradicción con su propia idea de una sociedad civil que se emancipa del dominio y neutraliza el poder (Habermas, 2001: 81-82).

Habermas da crédito a la tesis de Marcuse, según la cual la ciencia y la técnica son ideológicas, porque la inmensa productividad de bienes y servicios que aquellas comportan constituye una suerte de “programa sustitutorio” que compensa las “fallas” de un mercado libre y autorregulado ¹⁵.

De aquí podemos extraer una prematura conclusión que interesa sobremanera a Habermas: la conversión de la política en un asunto técnico, en la cual la conformación de una voluntad común es remplazada por una conciencia tecnocrática, compartida tanto por las élites gobernantes como por el conjunto de la población. En este sentido, la repolitización del dominio (puesto que interviene el Estado en la regulación de la economía), requiere y presupone la despolitización de las masas. Esto no es todo. La solución técnica de problemas que suponen un tratamiento deliberativo puede terminar por cancelar la misma diferencia entre práctica y técnica de la conciencia de los hombres:

El rendimiento peculiar de esta ideología consiste en que disocia la autocomprensión de la sociedad del sistema de referencia de la acción comunicativa y

de los conceptos de interacción simbólicamente mediada y los sustituye por un modelo científico. En la misma medida, la autocomprensión culturalmente determinada de un mundo social de la vida queda sustituida por la autocosificación de los hombres bajo las categorías de la acción racional con respecto a fines y del comportamiento adaptativo (Habermas, 2001: 89).

A la creciente racionalización acaecida en los sistemas de la acción racional con respecto a fines, sólo podría responder otro tipo de racionalización del marco institucional que contuviera en sí una progresiva emancipación de la coerción representada por las normas sociales, al tiempo que favoreciera la autonomía individual en los procesos de formación de la personalidad. En términos políticos lo anterior significa devolver toda su fuerza a la posibilidad de la conformación *práctica* de la voluntad para saber qué debemos hacer con las potencialidades que ofrece el progreso *técnico*.

De este modo Habermas recoge la tradición de la Escuela de Frankfurt en lo que se refiere a las críticas a la razón instrumental, ante las cuales debe sostenerse enfáticamente la distinción de dos racionalidades: las correspondientes al *trabajo* y la *interacción*.

NOTAS

- 1 Por más que aquí utilizamos los dos conceptos indistintamente (arte y cultura en su sentido acotado) no deben ser identificados el uno con el otro.
- 2 No es casual que variadas corrientes teóricas que han trabajado desde una posición marxista estudiaran el terreno de la cultura como escenario de las luchas ideológicas. Desde la Escuela de Frankfurt, pasando por Gramsci y la semiología de inspiración bajtiniana, hasta el materialismo cultural de Raymond Williams, por nombrar sólo algunos hitos.
- 3 No debemos olvidar, y en este sentido no es un mero dato "contextual" sino determinante, que Marcuse publica este libro en el año 1964 y en los Estados Unidos, es decir, bajo lo que se llamó Estado de Bienestar. Como sabemos, la cultura y la industria masiva oscurecieron las diferencias entre los grupos sociales y mantuvieron latentes los conflictos de clase. No está de más aclarar que esta realidad analizada por Marcuse es la de los países centrales, y si bien pueden realizarse algunas proyecciones, nunca ha sido la realidad en los países "subdesarrollados".
- 4 Idéntico diagnóstico ha realizado Adorno respecto al tema de una integración social que podríamos llamar "represiva", puesto que una cultura y una distribución de mercancías masiva que se dirige a todos los hombres por igual, no modifica el hecho de que el producto social total aún sea absorbido por grupos particulares: "Pero mientras que no ha cambiado nada decisivo en cuanto al fundamento económico de las relaciones, antagonismo entre el poderío e impotencia económica ni, por tanto, en cuanto a los límites objetivamente fijados de la formación cultural, la ideología se ha transformado de un modo proporcionalmente más radical: enmascara ampliamente la escisión, incluso ante quienes tienen que soportar su peso y han quedado envueltos en la red del sistema durante los últimos cien años —y el término sociológico para ello se llama integración" (Adorno, 1972: 149-150).
- 5 Más adelante aclaremos que esta palabra "proyecto" tiene un sentido filosófico tomado del pensamiento de Jean Paul Sartre.
- 6 Como ya referimos anteriormente, Marcuse escribe en un contexto mundial marcado por la oposición entre los dos grandes bloques, la carrera armamentista y la "Guerra Fría".
- 7 Señala Marcuse que esta identificación es lo contrario a una ilusión, puesto que la alienación ha asumido el carácter de realidad objetiva, lo cual puede ser considerado como un grado más elevado de alienación. Apoyándose en una lectura adorniana de la situación, dice Marcuse: "Esta absorción de la ideología por la realidad no significa, sin embargo, el «fin de la ideología». Por el contrario, la cultura industrial avanzada es, en un sentido específico, *más* ideológica que su predecesora, en tanto que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción" (Marcuse, 1993: 42). En su libro *Teoría de la pseudocultura* (1995), Blanca Muñoz ha hecho notar que los frankfurtianos han realizado una "inversión" del esquema marxista básico de estructura-superestructura para comprender la realidad de los países posindustriales. En el nuevo modelo cultural las infraestructuras económicas (la industria de la cultura) funcionan como superestructuras ideológicas y, a la inversa, las superestructuras ideológicas (los contenidos y mensajes) pasan a ser infraestructuras de un valor incalculable para la pervivencia de la sociedad capitalista contemporánea. Volviendo al "fin de las ideologías" esta es, obviamente, una ideología más, y probablemente la más "ideológica" de todas, debido a que ha asumido el carácter de realidad "objetiva" e inmutable.

- 8 Es necesario recordar la distinción que realizan, por así decirlo, en general, los miembros de la Escuela de Frankfurt entre una racionalidad formal que se ha liberado de los fines “humanos”, y una racionalidad sustantiva que sí los tenga en cuenta. Desde esta perspectiva, Auschwitz podría ser entendido como una empresa “racional”, pero no como algo razonable.
- 9 Es notable la similitud que puede observarse entre estos escritos de Marcuse y el artículo aparecido por esa misma fecha de Habermas “Conocimiento e interés”. Esta similitud tiene que ver con el objetivismo que compartirían la filosofía clásica y el positivismo moderno.
- 10 Un comentario de Adorno y Horkheimer acerca de la relación entre sujeto y objeto afirma lo mismo: “El concepto, que suele ser definido como unidad característica de aquello que bajo él se halla comprendido ha sido, en cambio, desde el principio un producto del pensamiento dialéctico, en la que cada cosa es lo que es sólo en la medida en que se convierte en lo que no es” (Adorno y Horkheimer, 1969: 29).
- 11 Las críticas al positivismo efectuadas por parte de Husserl también son estudiadas por Habermas en su artículo —del cual luego retomaremos algunas consideraciones— “Conocimiento e interés” (2001).
- 12 Esta interpretación dialéctica y *de* la dialéctica también coincide con una lectura marxista de la realidad expuesta por Fredric Jameson: “La diferenciación que aquí propongo ha conocido una forma canónica en la distinción hegeliana entre el concepto de la moralidad o moralización individual (*Moralität*) y el dominio, completamente diverso, de los valores y las prácticas sociales colectivas (*Sittlichkeit*). Pero la distinción alcanza su forma definitiva en el planteamiento que hace Marx de la dialéctica materialista, especialmente en las páginas clásicas del *Manifiesto* que nos enseñan la difícil lección que se desprende de una forma más auténticamente dialéctica de pensar el desarrollo y el cambio histórico. El tema de esa elección es, sin duda, el propio desarrollo histórico del capitalismo y el despliegue de una cultura específicamente burguesa. En un pasaje muy célebre, Marx nos exige imperiosamente hacer lo imposible: pensar este desarrollo *al mismo tiempo* en términos positivos y negativos; nos exige con otras palabras, poner en práctica una forma de pensar que sea capaz de concebir los rasgos más manifiestamente denigrantes del capitalismo y, simultáneamente, su extraordinaria dinámica emancipadora: todo ello en un mismo concepto, y sin que ninguno de los dos juicios atenúe la fuerza de su contrario. Debemos, en cierto modo, llevar nuestro pensamiento hasta el punto en que podamos comprender que el capitalismo es, al mismo tiempo y en el mismo sentido, lo mejor y lo peor que le ha sucedido a la especie humana. El inveterado olvido de este imperativo dialéctico, y su conversión en esa posición mucho más confortable que consiste en limitarse a emitir proposiciones morales es demasiado humano; pero la urgencia de la cuestión exige que hagamos un esfuerzo para pensar dialécticamente la evolución cultural del capitalismo avanzado al mismo tiempo como catastrófica y como progresista” (Jameson, 1995: 103-104).
- 13 Esto no implica desde ya ninguna interpretación idealista sobre el fin del trabajo, sino solamente una liberación del trabajo alienado.
- 14 Por intereses cuasitrascendentales Habermas entiende determinadas orientaciones de la acción, que si bien pueden variar con las circunstancias históricas, no pueden desaparecer como tales. Las necesidades de reproducción cultural y social y reproducción material, sumadas a un interés de tipo emancipatorio, son los tres tipos de interés identificados por Habermas: “Los

intereses del conocimiento no son significativos ni psicológico-cognoscitivamente ni sociológico-científicamente o, en sentido estricto, crítico-ideológicamente, pues son invariantes. Ni tampoco cabe, por otra parte, reducirlos a la herencia biológica de un potencial motriz concreto, pues son abstractos. Resultan más bien a partir de imperativos de las formas vitales socioculturales ligadas al trabajo y al lenguaje". (Habermas, 1997: 20). Véase también el artículo de Habermas, "Conocimiento e interés" en *Ciencia y técnica como "ideología"*.

- 15 La misma explicación, pero desarrollada de forma más abstracta, puede encontrarse en el libro de Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1995).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. W. (1999), *Minima moralia*. Madrid: Taurus.
- Adorno, Th. W. (1972), *Filosofía y superstición*, Madrid: Alianza.
- Adorno, Th. W. y Horkheimer, M. (1969), *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- Giddens, A. y Habermas, J. (1994), *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (2001), *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1999), *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II, Cap. V. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1997), *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1995), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Habermas, J. (1986), *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1982), "¿Para qué aún filosofía?", en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos.
- Jameson, F. (1995), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Laclau, E. (1996), *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Marcuse, H. (1993), *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Planeta Agostini.
- Marx, K. (1999), *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- McCarthy, Th. (1998), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Muñoz, B. (1995), *Teoría de la pseudocultura*. Madrid: Fundamentos.
- Ureña, E. (1998), *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid: Tecnos.