

GRADO EN FILOSOFIA

Ciencia, técnica e ideología en Marcuse

Jonay Castellano Santiago

Trabajo Fin de Grado

Tutor: Ciro Mesa Moreno

Universidad de La Laguna

“Hoy, la dominación se perpetúa y difunde no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología”.

Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*.

Índice

1. Introducción	1
2. Antecedentes	2-9
3. Estado actual	10, 11
4. Discusión y posicionamiento	12-34
4. 1. La represión de la oposición: una sociedad unidimensional.....	13-18
4. 2. La Gran Contradicción de la sociedad industrial avanzada	18-20
4. 3. Ciencia y técnica: el progreso hacia al abismo	20-26
4. 4. El velo tecnológico: la ciencia como ideología.....	26-30
4. 5. La posibilidad de la sociedad emancipada	30-34
5. Conclusiones y vías abiertas	35-38
6. Bibliografía	39, 40

Introducción

El trabajo que presento tiene como principal objetivo realizar un estudio de las teorías de Marcuse en torno al sentido de la ciencia dentro de la sociedad industrial avanzada. Este autor es conocido por su influencia en la lucha de la oposición universitaria en Europa y en Estados Unidos durante la década de los 60 y más aún en las décadas siguientes con obras como *El hombre unidimensional*, *Un ensayo sobre la liberación*, *El final de la utopía* o *Eros y civilización*.

Este trabajo se basa en la consideración de que la reflexión sobre la posición del conocimiento constituye el núcleo de la crítica social de Marcuse. Además, podría considerarse su aportación fundamental a la Teoría Crítica o Escuela de Frankfurt. Una aportación que lleva a cabo interpretando su época desde una posición dialéctica. Por otro lado, realiza una profunda crítica al “capitalismo tardío”, pero al mismo tiempo vislumbra las posibles claves para la realización de una sociedad verdaderamente libre a través de la transformación de la actual. En ambos casos, tanto en el mantenimiento del sistema establecido como en la futura sociedad libre, a la ciencia le corresponde un papel fundamental. Mi investigación se dedica especialmente a estudiar esa cuestión.

Para Marcuse –y, en general, para los miembros de la llamada *Escuela de Fráncfort*– la crítica a la ciencia, a la técnica, a la racionalidad instrumental, nunca se ve a sí misma como un anhelo de regresión o como una afirmación irracionalista. Siempre se trata de una autocrítica de la razón: no de eliminar la razón, sino la sinrazón del modelo de racionalidad dominante. Como en Marx, el conocimiento científico-técnico es considerado por estos autores como una fuerza productiva fundamental. Pero piensan que el desarrollo de la fuerza productiva que desde el marxismo se suponía que traería consigo la emancipación del hombre se habría convertido en fuerza destructiva, que lejos de proporcionar libertad, genera nuevas formas de sometimiento y dominación total del hombre por el hombre. En este contexto se encuadra el presente estudio, que busca analizar ese cambio de sentido en la ciencia y en la técnica tan fundamental en el pensamiento de Marcuse. Mi objetivo es estudiar la dualidad de la técnica en Marcuse: cómo la tecnología, que sirve como vehículo para la dominación y es en sí misma ideología, es considerada su vez el único puente necesario para la liberación.

Antecedentes

El momento histórico en el que se sitúa este estudio puede localizarse entre los inicios del siglo XX con la I Guerra Mundial como punto de referencia y el final de la década de los sesenta, cuando las ideas de Marcuse se sitúan en la vanguardia del panorama social y político de Europa y Estados Unidos. Es preciso pues atender a cómo se forma la Teoría Crítica en la Escuela de Fráncfort y de qué manera influye Marcuse y los frankfurtianos en la crítica a la razón instrumental propia de la teoría tradicional.

Tras la Gran Guerra y el fracaso de la revolución alemana de noviembre de 1918, junto con el asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, Alemania quedó dividida entre los seguidores del socialismo moderado de Weimar, en contra de la revolución, y los seguidores del partido comunista alemán, a favor de la revolución e inspirados en la revolución bolchevique. En medio de ese contexto, un movimiento intelectual optó por revisar los fundamentos de la teoría marxista con la finalidad de explicar el pasado y prepararse para el futuro. Con este objetivo, a principios de la década del veinte, una serie de intelectuales, en su mayoría judíos de izquierda, se unen en la creación de lo que sería el Instituto de Investigación Social para continuar desarrollando sus estudios con independencia política y económica. El principio rector del Instituto estaba claramente establecido: un marxismo heterodoxo como metodología científica. No obstante, aunque la teoría crítica aparece formulada por primera vez con Horkheimer en 1937 en su obra *Teoría tradicional y teoría crítica*, el proyecto inicial pretende desarrollar una serie de teorías atentas a los problemas sociales desde el punto de vista sociológico, filosófico, psicológico-social y estético.

La teoría crítica nace de la motivación de los frankfurtianos por recuperar las raíces filosóficas del pensamiento de Marx, perdidas con el establecimiento del marxismo como una cosmovisión omniabarcante. Así, por ejemplo, M. Jay considera que la Escuela de Fráncfort “estaba retornando a las preocupaciones de los hegelianos de izquierda de 1840”¹. La génesis de la teoría se funda en el diálogo, en la dialéctica como método aplicable incluso a los propios fenómenos sociales.

A finales de la década del veinte e inicios de la década del treinta, los dirigentes del Instituto ya preveían una victoria nacionalsocialista en Alemania. Por eso

¹ JAY (1974): 85.

prepararon el exilio a Estados Unidos, de donde algunos no regresarían hasta 1950. Durante esa década de los treinta, Horkheimer se sitúa al frente de la dirección del Instituto. Su aportación, entre otras cosas, consiste en tratar de combinar a Marx con Freud, reparando en el inconsciente y en las motivaciones más profundas del comportamiento humano. Se trata de pensar la realidad psico-social más allá del determinismo económico, para poder comprender cómo es posible que las personas desarrollen conceptos, anhelos y comportamientos que no pueden derivarse de sus posiciones en el sistema productivo. Frente a eso, la teoría crítica debería, según Horkheimer, ser ahora capaz de proporcionar un enfoque que, más que interpretar, pudiera servir para transformar el mundo. Al mismo tiempo, se propone dar importancia a factores sociales, psicológicos y culturales para explicar la realidad social, no sólo limitarse a los aspectos económicos. En el tránsito que se da entre Grünberg y Horkheimer en la dirección del Instituto se sitúa no sólo la aportación de la psicología en el desarrollo teórico del Instituto, sino también la de Marcuse. Como expone Martin Jay, “el cambio simbolizado de este modo recibió nuevos ímpetus con la aceptación a fines de 1932 de un nuevo miembro, Herbert Marcuse, quien llegaría a convertirse en uno de los principales arquitectos de la Teoría Crítica”².

En aquella época (década de los 30) influye de manera notable en el pensamiento de Marcuse las ideas de Freud, pues tanto él como el entorno del Instituto consideraban como una necesidad explicar la realidad del fascismo. El psicoanálisis se toma como instrumento de investigación de una dimensión hasta entonces oculta del comportamiento humano para tratar de responder a la pregunta de por qué fracasó la revolución en los años 1918 y 1919. En los *Perfiles filosófico-políticos* de Habermas podemos ver cómo lo explica Marcuse:

¿Por qué el potencial revolucionario, históricamente extraordinario, no solo no fue utilizado sino que fue enterrado por decenios e incluso aniquilado? El psicoanálisis y en especial la metapsicología de Freud parecía ayudar en la declaración de las causas.³

Además de la influencia de Freud, el pensamiento de Marcuse experimenta un notorio viraje de Heidegger a Marx. Hasta su entrada en el Instituto podemos hablar de un primer Marcuse, fuertemente influenciado por Husserl y Heidegger, pero con el fracaso de la revolución y el descubrimiento de un nuevo marxismo, dentro ya del

² JAY (1974): 62.

³ HABERMAS (1971): 242.

entorno del Instituto, es notable el cambio hacia un segundo Marcuse, desligado progresivamente del lenguaje heideggeriano. Si bien Marcuse recibe la filosofía del que en su día fuera director de *Habilitationsschrift*⁴ como una filosofía realmente concreta, pronto se percata de que se trata de una concreción ficticia, pues se sustituían las categorías trascendentales de Husserl por otras equivalentes. Como afirma Wiggershaus, “lo que Marcuse criticaba en Heidegger (...) era que no trataba las cuestiones realmente decisivas, (...) que se remitía al *Dasein* solitario, en lugar de impulsar hacia la decisión de la acción”⁵. Es el descubrimiento de los *Manuscritos económico-filosóficos* el punto clave donde se sitúa el giro entre Heidegger y Marx. Desde entonces, afirma Marcuse: “a partir de ese momento el problema Heidegger versus Marx dejó de ser un problema para mí”⁶.

Establecidas las influencias históricas que afectaron al Instituto en general, y las influencias intelectuales que recibió el pensamiento de Marcuse en particular, considero relevante hacer referencia al punto de partida en el que se fundamentan algunas de sus tesis. En primer lugar, el antecedente directo en relación a la visión de la máquina como fuerza de explotación lo podemos rastrear en Marx. Más concretamente en el capítulo XIII de *El Capital*, en el que se explica cómo el uso de la tecnología en el capitalismo, si no se vincula con la lucha contra la prolongación de la jornada laboral, sirve para la prolongación de la explotación.

Marx interpreta la maquinaria y la gran industria como fuerzas productivas subsumidas de muchas maneras bajo el capital. Esto es, no como medios para la riqueza social, sino como medios de valorización. En el apartado dedicado a la intensificación del trabajo, escribe Marx: “la *prolongación desmedida de la jornada de trabajo* que trae consigo la maquinaria puesta en manos del capital, provoca (...) una *reacción* de la sociedad, amenazada en su nervio vital, y esta reacción acaba imponiendo una *jornada normal de trabajo limitada por la ley*”⁷. Incluso allí donde la maquinaria descarga el trabajo, esto es aparente. La reducción impuesta de la jornada laboral sirve de pretexto para aumentar la intensidad de la misma, prolongando al mismo tiempo el trabajo en

⁴ En 1932, un año antes de ingresar en el Institut, Marcuse escribe su habilitación docente titulada *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad*. El objetivo del mismo es abrir una vía que permita captar los caracteres básicos de la historicidad. No se trata de la historia en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de la historia como modo de ser.

⁵ WIGGERSHAUS (2009): 135.

⁶ HABERMAS (1971): 239.

⁷ MARX (1867): 336.

comparación con la jornada laboral no reducida. Esto es, el obrero pasa a trabajar once horas en vez de doce, pero al desarrollarse la maquinaria aumenta la velocidad del funcionamiento de la misma y se acrecienta de esta manera la intensidad del trabajo. Lo que se produce en la jornada de once horas es tanto o más de lo que se produce en la jornada de doce. Según Marx, la máquina se convierte, en manos del capital, “en un medio objetivo y sistemáticamente aplicado para estrujar más trabajo dentro del mismo tiempo”⁸. Esto se consigue aumentando la velocidad de las máquinas y extendiendo el rango de acción de la maquinaria que ha de vigilar el obrero.

La tensión entre la explotación de la elasticidad de la maquinaria y la explotación de la fuerza de trabajo humana va intensificándose en aras de producir más cantidad de mercancía en menos tiempo. Pero el progreso de la maquinaria no sólo permite explotar cada vez más intensamente la fuerza de trabajo. La maquinaria amplia, según Marx, además del material humano de explotación, el “grado de explotación”⁹. Esto es, se extiende la dominación a toda la sociedad en la medida en que el manejo de la maquinaria se puede llevar a cabo tanto por mujeres como por niños. La maquinaria, al apropiarse del trabajo femenino e infantil, aumenta el material sujeto a la explotación del capital. Por otro lado, mientras que antes era el obrero el que imponía la velocidad de trabajo a la herramienta que utilizaba, ahora es la maquinaria la que impone esa velocidad al obrero transformado él mismo en herramienta de aquella. Escribe Marx: “en la manufactura y en la industria manual, el obrero se sirve de la herramienta: en la fábrica, sirve a la máquina. Allí, los movimientos del instrumento parten de él; aquí, es él quien tiene que seguir sus movimientos”¹⁰. El obrero no es desplazado por la maquinaria, sino por su empleo capitalista. Ignorar la diferencia entre la maquinaria y su empleo llevó a ciertos obreros de principios del siglo XIX a enfrentarse directamente contra las máquinas (como las *self-acting mules*) en el movimiento conocido como “ludismo”. Ahora bien, mientras que, de por sí, la maquinaria acorta el tiempo de trabajo, lo facilita, incrementa la riqueza y representa el triunfo del hombre sobre la naturaleza; dentro del capitalismo alarga el tiempo de trabajo, lo intensifica, empobrece al productor y mantiene al hombre sojuzgado por las fuerzas de la naturaleza. Esta contradicción cardinal en la técnica descrita por Marx constituye un antecedente fundamental de la reflexión de la Teoría Crítica y de Marcuse en particular.

⁸ MARX (1867): 339.

⁹ MARX (1867): 324.

¹⁰ MARX (1867): 349.

Todas estas observaciones vinculadas a la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción conectan con un segundo antecedente a tener en cuenta: la teoría de la *cosificación*, expuesta por Lukács. En el desarrollo de la sociedad industrial avanzada, la forma de intercambio por excelencia es el *tráfico mercantil*, cuyas consecuencias estructurales, según Lukács, “son capaces de influir en la vida entera de la sociedad, igual la externa que la interna”¹¹. Esto conlleva que las relaciones entre personas adquieran el carácter de una “coseidad”. De esta manera, una “objetividad fantasmal”, gobernada por leyes “aparentemente conclusas del todo y racionales”, encubren el verdadero carácter de aquellas: su “naturaleza esencial”. Esto es, en palabras de Lukács haciendo referencia a la teoría marxiana sobre el fetichismo de la mercancía, el ser “relaciones entre hombres”. La generalización del tráfico convierte a la mercancía en la “forma universal de configuración de la sociedad”¹², favoreciendo de esta manera la *despersonalización* de las relaciones sociales.

El hombre aparece como una *cosa* que el hombre mismo *posee* y *enajena*¹³. A este respecto, no sólo se pierde la posibilidad de unas relaciones sociales humanas, sino que la consciencia cosificada, como escribe J. Muñoz, “no puede percibir esta realidad, una realidad que produce así su propia inmediatez, no puede, en fin, conceptualizarla, sino *al nivel, precisamente, de esa misma inmediatez*”¹⁴. Este es el elemento ideológico, la falsa apariencia de la realidad capitalista, que, al fragmentar la totalidad de la realidad, pierde la visión del todo. De ahí que la ciencia se limite a la descripción dentro de la ilimitada especialización del todo. Con ello, queda incapacitada para entender el carácter social de la materia que ella misma estudia, así como el carácter de las actitudes posibles respecto de ella y el de su propio sistema formal. Es decir, es incapaz de “elaborar una visión de conjunto de la totalidad económica (...), no puede convertir en objeto de un trabajo teórico el proceso de reproducción global del capital”¹⁵. Pero en los períodos de crisis se desenmascara esta falsa apariencia y se desvela el componente perturbador e inherente a la estructura de producción capitalista: la unión de racionalidad e irracionalidad. La racionalidad que se desprende de las leyes necesarias en los procesos singulares aplicados a campos parciales de la vida capitalista se

¹¹ LUKÁCS (1923): 90.

¹² LUKÁCS (1923): 91.

¹³ Sobre el elemento ideológico, sigo el análisis que expone Jacobo Muñoz en su obra *Lecturas de filosofía contemporánea*.

¹⁴ MUÑOZ (1984): 157.

¹⁵ MUÑOZ (1984): 158.

contraponen a la irracionalidad del proceso como conjunto, una irracionalidad que es al mismo tiempo presupuesto del funcionamiento de la economía capitalista y consecuencia de la división del trabajo impuesta por la misma.

A través de esta crítica a la ciencia social burguesa llegamos al tercer antecedente: la teoría crítica del primer Horkheimer. Éste, al igual que Lukács, critica la filosofía clásica como filosofía “burguesa”. Sin embargo, es Horkheimer el que engloba la crítica a la ciencia bajo el nombre de “teoría tradicional”, contraponiéndola a la “teoría crítica” a modo de alternativa. La tarea de ese pensamiento crítico es avanzar reflexivamente hacia un conocimiento y autoconocimiento de la totalidad concreta. El hombre que se sabe a sí mismo como sujeto y objeto de su propio conocimiento, toma conciencia de su propia actividad humana. De esta manera, la unidad de la teoría y la práctica es “esencialmente revolucionaria, dado que la práctica es transformación de la realidad”¹⁶. Veamos ahora cómo es esa unidad, derivada del autoconocimiento, de una teoría crítica como instrumento de subversión del proceso capitalista, constituye el rasgo distintivo que la diferencia de la teoría tradicional.

Horkheimer conforma una especie de manifiesto programático de las posiciones teóricas que se comparten en el entorno del Instituto en su artículo *Teoría tradicional y teoría crítica*. En él compara dos modelos de conocimiento. Por un lado está el modelo científico que arranca desde Descartes con la progresiva interpretación de la racionalidad como *Verstand* (entendimiento), en detrimento de la *Vernunft* (razón) y que corresponde a una teoría tradicional representada por el positivismo¹⁷. Por otro lado está el modelo crítico, cuya raíz se sitúa en la crítica a la economía política de Marx y que al complementarse con pensadores como Hegel o Freud da lugar a la teoría crítica.

En una comparación a grandes rasgos podemos identificar cuatro puntos que diferencian, según Horkheimer, la concepción tradicional de la concepción crítica de la teoría. A saber: la relación entre pensamiento y acción, la relación entre sujeto y objeto, el método utilizado y la finalidad del estudio. Por un lado, la teoría tradicional se caracteriza por separar estrictamente el pensamiento de la acción y mantiene como único objetivo investigar el conocimiento puro. De ahí que el sujeto se sitúe al margen del objeto, adoptando un carácter ideológico en la medida en que oculta esa relación

¹⁶ MUÑOZ (1984): 162.

¹⁷ HORKHEIMER (1937): 224.

cognitiva que mantiene con su entorno de estudio. El método que utiliza trata de dejar de lado todo lo afectivo con la finalidad de alcanzar una verdad lo más universal y objetiva posible, proporcionando únicamente teoría al tiempo que se discrimina toda práctica. Por otro lado, la teoría crítica “rehusaba fetichizar el conocimiento como algo distinto y superior a la acción”¹⁸. Teoría y acción son los dos polos de una teoría crítica que trata de unirlos, de la misma manera que trata de descifrar el sujeto kantiano como producto de la praxis social. Es decir, tanto el sujeto como el objeto son concebidos como el resultado de la mediación social, del devenir histórico. En relación al método, no se trata de extrapolar el que utiliza las matemáticas a la sociología. Más que explicar interesa comprender, dado que la finalidad de la teoría crítica es fusionar filosofía y ciencia, unificar el conocimiento con la voluntad de transformación hacia una sociedad menos injusta: hacer ciencia con conciencia. Horkheimer escribe:

La teoría crítica, pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social.¹⁹

El cuarto y último antecedente se basa en el análisis weberiano del concepto de racionalidad del que parte Marcuse. Weber introduce el concepto de racionalidad “para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática”²⁰. A grandes rasgos, la “racionalización” en Weber tiene dos significados. Por un lado, representa la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la acción racional. Por otro lado, significa la industrialización del trabajo social, penetrando, según Habermas, los criterios de acción instrumental en otros ámbitos de la vida. En ambos casos se trata de un tipo de acción que es racional con arreglo a fines, pero sin un planteamiento reflexivo sobre los fines mismos. En definitiva, la “racionalización” de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico.

Marcuse, al contrario que Weber, considera que en ese proceso no se implanta la “racionalidad”, sino que “en nombre de la racionalidad lo que se impone es una

¹⁸ JAY (1974): 143.

¹⁹ HORKHEIMER (1937): 270.

²⁰ HABERMAS (1968): 53.

determinada forma de oculto dominio político”²¹. La racionalidad, aplicada únicamente a la resolución de problemas mediante el empleo de la técnica, exige una acción que implica dominio sobre la naturaleza o sobre la sociedad. Este dominio, ejercido desde la ciencia y la técnica e institucionalizado, no aparece ya como dominio político. Ahí se sitúa la crítica de Marcuse a Weber, en que la razón técnica de un sistema social de acción racional con arreglo a fines no se desprende de su contenido político. Es así, para Marcuse, cómo la razón técnica puede convertirse en ideología.

Ahora bien, ¿por qué la ciencia, ese ideal científico de la modernidad, es susceptible de ser dominado por el poder? ¿Qué es lo que posibilita esa instrumentalización del conocimiento? La clave está en que en los albores de la Ilustración, la ciencia habría adoptado un papel progresista con un carácter liberador que se pierde en el siglo XIX con la apropiación clasista de la ciencia. Esta apropiación provoca la eliminación de la función liberadora del conocimiento y la imposición de la función legitimadora. Ante esta situación, Horkheimer plantea la posibilidad de rescatar los fines que siempre acompañaron al conocimiento científico antes de dicha apropiación y ponerlos de nuevo al servicio de la humanidad.

La importancia fundamental que tenía la ciencia para la Teoría Crítica parece disminuir a finales en los años cuarenta. La ciencia proporcionaba un conocimiento imprescindible de la realidad social para dilucidar una perspectiva de emancipación. Sin embargo, de los cuarenta en adelante y tras el advenimiento del nacionalsocialismo, del llamado “capitalismo de Estado”, de los fascismos, del estalinismo, del genocidio industrializado, de las dos grandes guerras mundiales y de la amenaza de la eliminación nuclear del planeta, se hace cuestionable el sentido mismo de la ciencia, como afirman Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*²². Se produce un cambio de sentido de la racionalización y la técnica, la fuerza productiva pasa a considerarse fuerza destructiva y con ello se convierte en un factor de dominación, no de emancipación. Marcuse estudia cómo funciona el capitalismo y cómo una ciencia que prometía liberación se transforma en fuente de dominación. En vez de un mundo libre a través de las condiciones que hacen real su posibilidad, nos encontramos, según él, con una *sociedad cerrada* que se sustenta en el sometimiento y controla todas las dimensiones de la existencia.

²¹ HABERMAS (1968): 54.

²² HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th (1944): 52.

Estado actual

En cuanto a la actualidad, considero importante estudiar en primer lugar la actualidad de la Teoría Crítica a través de la figura de Axel Honneth, para, en segundo lugar, ver en qué grado y de qué manera sigue vigente hoy el problema de la tecnociencia planteado por Marcuse.

A pesar de que hace casi un siglo de la inauguración del Instituto de Investigación Social, se puede afirmar en nuestros días que esa tradición filosófica sigue vigente. Dentro de esa vigencia, hay autores más citados, como Adorno y Horkheimer, que representan el núcleo central de la teoría crítica forjada en Frankfurt. Pero hay autores, como Marcuse, que aunque forme parte de un núcleo más académico, es muy relevante por su influencia en la cultura y en la sociedad, y que en nuestros días mantiene su presencia por influencia directa de obras y por el desarrollo que lleva a cabo Habermas. Tanto él como Horkheimer, pasando por todos los representantes de la Escuela de Frankfurt, se han atenido, según Honneth, a la idea de “una razón históricamente activa”²³. Mediante este concepto de razón, la Teoría Crítica sigue insistiendo en una mediación de teoría e historia. Es decir, para los frankfurtianos, el trasfondo del proceso histórico de la formación de la razón ha sufrido una distorsión por la situación social que sólo puede corregirse en la práctica. Subyace a todo esto la diferencia entre condiciones “patológicas” e “íntactas”, compartida por varios miembros del Instituto. Horkheimer, para denotar la preeminencia de la condición patológica sobre la íntacta, emplea el término de *organización irracional*. Marcuse, por su parte, emplea conceptos como *sociedad unidimensional* o *tolerancia represiva*.

En cualquier caso, el proceso histórico de realización de la razón, la constitución de la racionalidad, se ve mermado por una patología inherente a la propia razón en su vertiente instrumental, que neutraliza el potencial de la propia racionalidad. Las patologías de la sociedad capitalista estarían provocadas, según Honneth, por la pérdida de la vertiente sustantiva, por “la falta de racionalidad social”²⁴. La meta vigente de la Teoría Crítica sigue siendo superar la patología social a partir de la misma razón, cuya realización está siendo impedida por la forma de organización social del capitalismo. En otras palabras, la autorrealización intersubjetiva o cooperativa de la idea de un universal

²³ HONNETH (2007): 28.

²⁴ HONNETH (2007): 32.

racional. Para eso, según Honneth, el perfeccionamiento de la sociedad depende “de una ilustración por medio del análisis”²⁵, de un proceso de aprendizaje conflictivo que se abre camino paulatinamente en la medida en que se vence la resistencia de los grupos dominantes. En definitiva, si bien Honneth representa la denominada “tercera generación” de la Teoría Crítica, ocupando además la dirección actual del Instituto de Investigación Social, va a seguir su propia vía de investigación: “el desarrollo de la categoría de *reconocimiento* como nueva base normativa para llevar a cabo la reforma de la primera Teoría Crítica de la sociedad”²⁶.

En segundo lugar, cabe plantear la actualidad de la pregunta sobre el problema del significado social y político de la ciencia y de la técnica que analiza Marcuse. En la filosofía actual, en la tradición pragmatista americana, por ejemplo, el problema de la aplicación de la tecnología y de la ciencia es un problema de total actualidad y relevancia tanto a nivel filosófico como a nivel científico. La *sociedad unidimensional*, al hacer uso únicamente de la racionalidad de medios y discriminar la racionalidad de fines, conlleva elementos catastróficos vinculados con el uso de la tecnología: capacidad de destrucción nuclear del planeta; destrucción del medioambiente (contaminación del mar, deterioro de la capa de ozono, deforestación, desertización, etc.); sometimiento del ser humano al aparato de explotación del trabajo, etc. Al mismo tiempo, sólo en la tecnología podría estar, para algunos, como D. Meadows, la solución a los problemas vinculados a la industrialización. Como ejemplo están las nuevas formas de obtener energía eléctrica.

Este problema conforma un debate abierto en la actualidad. No obstante, mi trabajo, más que una contribución directa a ese debate desde los problemas actuales, se plantea buscar el origen de esa problemática en Marcuse. Esto se debe a que Marcuse constituye un primer momento de la gran articulación de un problema que es hoy general no sólo en la filosofía en particular, sino en la ciencia en general.

²⁵ HONNETH (2007): 37.

²⁶ HONNETH (1989): 37.

Discusión y posicionamiento

Las obras de Marcuse a la que se dedica este trabajo se sitúan temporalmente en las décadas de 1960 y 1970. Esas obras podrían leerse como un análisis de los rasgos fundamentales de la cultura, la sociedad y la vida de la época. Esta es vista como un momento culminante y una encrucijada en la historia, ya que en ella se hacen explícitos y notorios los rasgos definitorios de la modernidad capitalista, así como sus tensiones y sus posibilidades.

La Segunda Guerra Mundial significó el mayor conflicto bélico a escala planetaria de la historia. Más de seis millones de judíos son exterminados en los campos de concentración tras el Holocausto. El fin de la guerra se produce con los bombardeos de armas nucleares sobre Nagasaki e Hiroshima. La Unión Soviética y los Estados Unidos se alzaron como potencias rivales y durante la segunda mitad del siglo XX el mundo queda dividido en bloques: por una parte el occidental-capitalista y por otra parte el oriental-comunista. La amenaza de una posible Tercera Guerra Mundial y el terror atómico caracteriza la época de la llamada “Guerra Fría”. Una época marcada por el enfrentamiento político, económico y social entre ambos bloques, derivado de las tensiones ideológicas y políticas de la posguerra, puesto que cada bloque quería implantar su modelo de gobierno en todo el planeta. Destaca en ese contexto el llamado *macartismo*, término utilizado en referencia al episodio que protagoniza a mediados de siglo XX el senador Joseph McCarthy en Estados Unidos. Éste suscita lo que se podría denominar “caza de brujas”: delaciones, acusaciones infundadas, procesos irregulares, listas negras e incluso ejecuciones a personas sospechosas de ser comunistas.

Después del inicio y antes del final de este período de incertidumbre que va de 1945 hasta la disolución de la Unión Soviética con la caída del muro de Berlín en 1989 se localiza la guerra de Vietnam, que sirve de ilustración para describir una sociedad que al mismo tiempo que ejerce su represión hacia el interior, se proyecta agresivamente hacia el exterior. La oposición a esta guerra se extendió dentro y fuera de Estados Unidos entre la juventud, avivando el movimiento *hippie*. Las universidades estadounidenses fueron escenario de manifestaciones contra la implicación de Estados Unidos en una guerra no declarada e injustificada para muchos. En octubre de 1967, 200.000 manifestantes marcharon frente al pentágono exigiendo la paz, uno de los puntos álgidos del movimiento pacifista.

El epicentro de lo que motiva estos y otros movimientos de protesta en Estados Unidos y en otras partes del mundo se encuentra en Europa, concretamente en Francia. En mayo de 1968 se producen una serie de protestas por parte de grupos estudiantiles de izquierda contrarios a la sociedad de consumo que van a desestabilizar por momentos la sociedad en su conjunto. Junto a ellos se unen los obreros y el Partido Comunista Francés, quienes consiguieron llevar a cabo la mayor revuelta estudiantil y la mayor huelga general de la historia de Francia y probablemente de Europa occidental. En Estados Unidos se protestó contra la guerra de Vietnam; en Checoslovaquia por un socialismo de rostro humano con la Primavera de Praga; en México por la democratización de un Estado autoritario que abusaba del poder y que reprimió el movimiento de protesta en la matanza de la plaza de Tlatelolco; y en España por la disolución del franquismo por parte de movimientos universitarios.

Todo esto conforma el marco en el que surgen las obras señaladas de Marcuse y en el que, al mismo tiempo, esos escritos y otras intervenciones y discursos influyen significativamente. Para Marcuse, más allá de los conflictos indicados, la palabra *contradicción* caracteriza la sociedad industrial avanzada. La pobreza persiste en la sociedad de la abundancia. Una sociedad que consume masivamente bienes y servicios porque es capaz de producirlos. Una sociedad cerrada a cualquier cambio y que a su vez contiene la posibilidad de realizarlo. Una sociedad que, de realizarse dicho cambio en la organización de la base formada por la fuerza productiva y las relaciones de producción, haría posible la libertad del ser humano en un mundo pacificado. En definitiva, Marcuse expone la posibilidad de transformar cualitativamente la existencia humana para convivir en una sociedad realmente libre. Veamos ahora cómo lejos de favorecer que se produzca ese cambio cualitativo, la sociedad industrial avanzada reprime la oposición y se desarrolla hasta hacerse unidimensional.

3. 1. La represión de la oposición: una sociedad unidimensional

“Unidimensional” se refiere a una configuración concreta de la sociedad industrial avanzada en la que la dominación asume diversas formas que impiden la emancipación, la realización de la libertad humana. Ya en la década del treinta se entiende, desde la Teoría Crítica, que prevalece una racionalidad tecnológica que promueve una sociedad integrada, una *sociedad unidimensional*. Una nueva forma de dominación asimila toda oposición como nunca antes en la historia y administra los

instintos humanos inconscientes. Se evita de esta manera cualquier cambio cualitativo que pudiera poner en peligro la permanencia del sistema establecido y posibilitar así una sociedad diferente, una sociedad realmente libre. Mi intención es indicar a continuación las reflexiones de Marcuse sobre el contenido represivo del orden social vigente, que, lejos de limitarse a la dominación económica, recurre también a la dominación del individuo mediante diversos mecanismos –entre los que se sitúa la ciencia y la técnica– que lo convierten cada vez más en unidimensional, bloqueando así su capacidad de oposición.

Hacia 1548 escribía Étienne de La Boétie lo siguiente: “es el pueblo quien se esclaviza, el que se corta el cuello, ya que, teniendo en sus manos el elegir entre estar sujeto o ser libre, abandona su independencia y toma el yugo, consiente en su mal o, más bien, lo persigue”²⁷. La reflexión de Marcuse parece conectar con esa perspectiva casi medio milenio después. Parecería que sigue vigente La Boétie en un mundo sometido a la dominación capitalista, un mundo cosificado en el que el fetichismo de la mercancía expresa esa subordinación radical del hombre a la tela de araña del sistema de poder encargado de asegurar la permanencia de la sociedad industrial avanzada. Marcuse critica la situación como una democracia en la que el poder no está del todo en el pueblo:

Los individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior, pues el proceso de integración tiene lugar, en lo esencial, sin un terror abierto: la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser las fuentes renovadas de la productividad.²⁸

Marcuse apunta cómo el capitalismo conduce a una *sociedad cerrada* en la medida en que integra todas las dimensiones de la existencia. De ahí deriva los dos resultados que enuncié al describir la aparición de la sociedad industrial avanzada: *asimilación de la oposición* y *administración de los instintos*. En *Un ensayo sobre la liberación*, Marcuse explica cómo la estructura de las sociedades establecidas genera servidumbre:

²⁷ DE LA BŌETIE (1576): 11 y s.

²⁸ MARCUSE (1964): 21.

Esta servidumbre “voluntaria” (voluntaria en tanto que es introyectada en los individuos), que justifica a los amos benévolos, sólo puede romperse mediante una práctica política que alcance las raíces de la contención y la satisfacción en la infraestructura humana; una práctica política de metódico desprendimiento y rechazo del orden establecido, con miras a una radical transvaluación de los valores.²⁹

Pero a pesar de la represión característica de esta “democrática” sociedad sobre la oposición a la misma, favoreciendo el pensamiento unidimensional, interesa destacar cómo se articula esa misma oposición y de qué manera es neutralizada.

Frente a la dominación capitalista, frente al positivismo, frente a lo dado, sólo cabe la negación radical del orden establecido, el Gran Rechazo, que constituye el punto de llegada del itinerario crítico trazado por Marcuse. Éste lo define así: “es la protesta contra la represión innecesaria, la lucha a favor de la última forma de libertad: «vivir sin angustia»”³⁰. El Gran Rechazo recoge, en un desarrollo teórico, los cabos sueltos que produce la insatisfacción de distintos sectores sociales –en especial el estudiantil– que resisten y niegan el poder de explotación masiva del capitalismo mediante un impulso subversivo: la *liberación*. Impulso que va en contra de esa dominación y agresión represiva del *establishment*, que supone la “negación determinada” de las condiciones que imperan en el mismo. A esto se refiere el pensamiento negativo, al poder crítico de la propia Razón. Pero en palabras de Marcuse, ese *poder negativo* es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación dentro de la sociedad industrial avanzada. Para Marcuse, la crítica a lo establecido sólo se puede indicar en términos negativos, porque equivaldrían a la negación de lo establecido. De esta manera, Marcuse sostiene la negación determinada del sistema en su totalidad como requisito indispensable para el cambio social. A este respecto, la ciencia y la técnica han hecho posible la contención de las necesidades afirmativas, pero es el sistema como conjunto el que se moviliza contra dicha posibilidad.

Si bien es cierto que el hombre, como vimos arriba, tiene cierta responsabilidad en torno a su condición de siervo, ¿no es posible que la sociedad industrial avanzada fomente una población sumisa, que no suponga un problema para el poder? ¿No se promueve la creación de un sujeto fragmentado, manso, sin memoria, con apatía política e inofensivo; que además suele sentir culpa, resentimiento y frustración? ¿No es

²⁹ MARCUSE (1969): 14.

³⁰ MARCUSE (1965): 136.

cierto que influye el funcionamiento de una represión que, como vimos antes, debido a las capacidades intelectuales y materiales alcanzadas hasta ahora, ejerce una dominación de la sociedad sobre el individuo mayor que nunca? La teoría marcusiana hace pensar que sí. El mecanismo psicológico subyacente en ese proceso, que hace reproducir como intereses personales los intereses de la sociedad, se denomina *introyección*. Este término lo utiliza bastante Marcuse para explicitar cómo a través de determinados procesos un sujeto traspone lo “exterior” en “interior”, eliminándose ese espacio de libertad interna donde uno puede ser sí mismo. No obstante, el concepto que ocupa el primer plano es el de *alienación*: la condición del hombre que por el efecto de la actuación de las fuerzas sociales de manipulación y control hace que tenga una existencia subalterna, que lo priva de la posibilidad de una existencia auténticamente humana. En el tratado segundo de *La genealogía de la moral*, Nietzsche explica este mecanismo de interiorización:

Ya se habrá adivinado qué es lo que propiamente aconteció con todo esto y por debajo de todo esto: aquella voluntad de autotortura, aquella pospuesta crueldad del animal-hombre interiorizado, replegado por miedo dentro de sí mismo, encarcelado en el “Estado” con la finalidad de ser domesticado, que ha inventado la mala conciencia para hacerse daño a sí mismo, después de que la vía más natural de salida de ese hacer-daño había quedado cerrada, (...) ³¹

Para Marcuse, la tecnología juega un papel fundamental entre los mecanismos de control, pues mediante el creciente aumento del nivel de vida consigue conquistar las fuerzas sociales críticas haciendo que el individuo se reconozca en sus mercancías y se identifique con la sociedad como un todo. El carácter fetichista de la mercancía fue explicado por Marx para poner en evidencia cómo, en una sociedad productora de mercancías, éstas aparentan tener una voluntad independiente y cobran una existencia fantasmagórica. La relación entre personas se manifiesta como la relación entre cosas. Para Marcuse, el fetichismo constituye la ocultación de la explotación de la que son objeto los productores. Esto es, que los mecanismos objetivos creados por los individuos, los desplacen y suplanten. Así expone Marcuse la influencia del progreso técnico en relación a la oposición:

El progreso técnico, extendido hasta ser todo un sistema de dominación y coordinación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al

³¹ NIETZSCHE (1887): 133.

sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y la dominación.³²

Según Marcuse, la influencia de la ciencia y de la técnica, del aparato técnico de producción, al funcionar no como la suma de sus partes sino como una totalidad, determina no sólo las ocupaciones socialmente necesarias, sino también las necesidades individuales. En este sentido, el aparato productivo se vuelve totalitario, reprime la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y las sociales. Los controles son introyectados, el espacio privado que constituye de alguna manera la libertad interior en el que un individuo puede convertirse y ser él mismo, es liquidado por la realidad tecnológica, que promueve una falsa conciencia inmune a su falsedad. Es entonces cuando Marcuse afirma para qué sirve esta tecnología: para instituir formas de control y cohesión social supuestamente más agradables. Ya no se puede considerar *neutral*, pues “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”³³. Más aún, impide el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo, ya que el propio poder político se afirma mediante su poder sobre el proceso mecánico y sobre la organización técnica del aparato. La sociedad industrial avanzada convierte así el progreso científico y técnico en un instrumento de dominación.

En resumidas cuentas, con la aparición de la sociedad industrial avanzada aparecen nuevas formas de control que a medida que proporcionan un creciente nivel de vida, privan a la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica:

En la época contemporánea, los controles tecnológicos parecen ser la misma encarnación de la razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales, hasta tal punto que toda contradicción parece irracional y toda oposición imposible.³⁴

Esta será la clave del siguiente apartado, esa contradicción que se da en un sistema capitalista que combina la capacidad inédita de producción y el potencial liberador que puede proporcionar paz y libertad con el rumbo de destrucción de un mundo sumido en guerra y miseria. Un mundo en el que se reprime el pensamiento

³² MARCUSE (1964): 34.

³³ MARCUSE (1964): 37.

³⁴ MARCUSE (1964): 48.

negativo mientras que se fomenta el *pensamiento unidimensional*, que conlleva la formulación de frases tipo “Es lo que hay” o “No queda otra”, dentro de una sociedad en la que las formas predominantes de control son, según Marcuse, tecnológicas en un nuevo sentido.

3. 2. La Gran Contradicción de la sociedad industrial avanzada

La aportación fundamental de Marcuse se basa en su tesis de la dualidad característica de la sociedad industrial avanzada, a saber: existe la posibilidad de crear, mediante los avances de la ciencia y de la técnica, una sociedad en la que el hombre alcance la libertad. Al mismo tiempo, el *statu quo* se moviliza en su totalidad para contener la posibilidad del cambio social mediante una represión que garantiza la continuidad de este sistema de dominación. El capitalismo avanzado como un mundo en conflicto, antagónico, entre posibilidades que se niegan mutuamente. En palabras de Marcuse:

Esta ambigua situación envuelve una ambigüedad todavía más fundamental. El *hombre unidimensional* oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad.³⁵

Para Marcuse, esa contención del cambio social, esa integración de los opuestos hasta no quedar sino lo *unidimensional*, es el logro más singular de la dominación en la sociedad industrial avanzada. Burgueses y proletarios se unen con el desarrollo capitalista para mantener y preservar el *statu quo*. Producción y destrucción se unen en una relación directamente proporcional, en un vínculo del que emana la amenaza de guerra en lugar de la paz. Se mantiene la miseria en un mundo de una riqueza sin precedentes. El pensamiento crítico se anula y queda confinado a la esperanza. Todo esto, como estudiaré en el próximo apartado, bajo una racionalidad funcional, de medios y no de fines, que en definitiva es irracional.

Como expuse anteriormente, según la visión de Marcuse no parece haber necesidad de negar lo positivo, de rechazar absolutamente nada, cuando se mantiene un nivel de vida relativamente aceptable, cuando el consumo se convierte en el opio del

³⁵ MARCUSE (1964): 36.

pueblo. Por eso, entiende Marcuse, que para poder recuperar la capacidad de oposición inhibida, es condición *sine qua non* la sustitución de las necesidades falsas por otras verdaderas: el abandono de la satisfacción represiva. En este apartado creo necesario explicar primero en qué se basa Marcuse a la hora de afirmar que existe la posibilidad de una sociedad libre para tratar de mostrar luego cómo la sociedad establecida contiene dicha posibilidad. Conceptos como *cambio cualitativo* y *contención*, serán puntos clave en un contexto en el que ciencia y técnica jugarán un papel crucial para una cosa o para la otra.

En *El final de la utopía*, Marcuse se refiere a la realidad que supone una posible realización en la actualidad de una sociedad libre, en el sentido de que en la sociedad industrial avanzada, están “técnicamente presentes las fuerzas materiales e intelectuales para realizar la transformación”³⁶. Sin embargo, la organización de las fuerzas productivas impide su aplicación racional. Más aún, el hecho de que no se produzca todavía la transformación no convierte dicho proyecto en utópico, sino que pone en evidencia la movilización total de la sociedad existente contra su propia liberación.

En este punto, Marcuse incita a pensar estas posibilidades históricas como una serie de contraposiciones que conlleven la activación de la dimensión biológica de la existencia humana. Esto es, contraponer la ruptura a la continuidad en la historia; la negación a la positivación; la diferencia al progreso; para que de alguna manera se active o se libere una dimensión de la existencia humana más en relación con la base material. Lo que se plantea es una nueva antropología situada en las antípodas de la establecida. De lo que se trata es de fomentar necesidades vitales de libertad que sustituyan las necesidades represivas que reproducen los propios individuos dentro de la sociedad establecida. Pues bien, el fundamento último de este argumento reposa en la posibilidad que se abre con el desarrollo de las fuerzas productivas:

Y la ruptura con la continuidad de las necesidades que llevan en sí la represión y el salto a la diferencia cualitativa no es nada fantástico, sino algo predispuesto en el desarrollo de las fuerzas productivas. El desarrollo de las fuerzas productivas ha alcanzado hoy un nivel en el cual exige realmente nuevas necesidades vitales para poder dar razón de las condiciones de la libertad.³⁷

³⁶ MARCUSE (1967): 10.

³⁷ MARCUSE (1967): 12.

El contexto que posibilitaría ese salto de la cantidad a la cualidad según Marcuse es la *tecnologización* de las fuerzas productivas, es decir, la progresiva tendencia de la fuerza reducida en el trabajo físico y aumentada en el trabajo mental. Más concretamente, la *automatización* completa del trabajo socialmente necesario, incompatible en última instancia con el mantenimiento del propio capitalismo. Pero para que estas posibilidades técnicas lleguen a cumplir su función liberadora en lugar de caer en la represión, deben ser conquistadas por necesidades que fomenten la liberación. Si no existe la necesidad vital de que se suprima el trabajo, la lucha por la existencia o la productividad destructiva al mismo tiempo que se trata de restaurar la necesidad de paz, de descanso, de estar solo, las posibilidades técnicas se convierten en posibilidades de la represión. No obstante, de conformarse la organización no represiva de las fuerzas productivas, las nuevas necesidades vitales, según Marcuse, “posibilitarán entonces, como fuerza productiva social, una transformación técnica del mundo de la vida, y creo que sólo en un mundo así transformado se hacen posibles nuevas situaciones humanas, nuevas relaciones entre los hombres”³⁸.

Así pues, aunque parezca en ocasiones que Marcuse critica más el avance de la ciencia, considera que en ella descansa la posibilidad de liberación. Lo que sí considera negativo y eliminable para la consecución de una sociedad cualitativamente diferente es la forma capitalista de la industrialización y la técnica. En el siguiente fragmento se entrevé la posición de Marcuse ante la Gran Contradicción.

Y precisamente porque las posibilidades llamadas utópicas no son en absoluto utópicas, sino negación histórico-social determinada de lo existente, la toma de consciencia de esas posibilidades y la toma de consciencia de las fuerzas que las impiden y las niegan exigen de nosotros una oposición muy realista, muy pragmática. Una oposición libre de toda ilusión, pero también de todo derrotismo, el cual traiciona ya por su mera existencia las posibilidades de la libertad en beneficio de lo existente.³⁹

Veamos ahora que es precisamente en las contradicciones internas de la sociedad industrial avanzada donde reside el elemento irracional de su racionalidad.

3. 3. Ciencia y técnica: el progreso hacia al abismo

³⁸ MARCUSE (1967): 15.

³⁹ MARCUSE (1967): 18.

El capitalismo de la sociedad industrial avanzada, característico de los Estados Unidos y el capitalismo de Estado, específico de la Unión Soviética, se fundamentan, según Marcuse, en una racionalidad tecnológica que vincula estrechamente la ciencia y la técnica con la política y la sociedad. Ambas formas –en apariencia antagónicas– de civilización comparten este común denominador que se diferencia en lo institucional. Como vemos, coexisten en íntima comunión Oriente y Occidente, pero también el indiscutible progreso científico y tecnológico con la dominación y la destrucción de la naturaleza y de la humanidad. Ahí es precisamente donde reside el carácter irracional de esta racionalidad: en que, al mismo tiempo que es capaz de desarrollar el potencial para una existencia pacificada, encamina el devenir del hombre y del planeta hacia su fin.

Para Marcuse, al producirse la apropiación clasista de la ciencia, la dimensión instrumental de la razón humana absorbe toda la racionalidad. El desarrollo científico-técnico se pone al servicio de los intereses particulares de la clase dominante y se desvincula de los fines o las necesidades humanas generales. Esta desvinculación, que se deriva de la particularización de la ciencia, trae consigo una sociedad que estrecha la racionalidad de la empresa científica. Las fuerzas productivas se someten a un poder burocratizado y a una planificación de la economía desde un Estado constituido autoritariamente. Es decir, la separación existente entre política (Estado) y economía (sociedad), vigente en el capitalismo liberal, se diluye en el capitalismo tardío, acuñado así tras la aparición del fascismo en Europa y que engloba también a los dos bloques mundiales mencionados antes. Esto es relevante porque, a partir de 1940, el análisis de la ciencia y la técnica que lleva a cabo la Teoría Crítica estará marcado por la implantación de ese capitalismo tardío, en el que el progreso científico y técnico se convierte en instrumento de una dominación que hace, como lo formula J. Muñoz, “de la manipulación generalizada y de la represión principios de la vida social misma y de la tecnología moderna su medio específico”⁴⁰. La crítica ejercida en nombre de la razón sustantiva acaba por poner en cuestión, como vimos al principio, el sentido mismo de la ciencia.

Estos cambios hacen comprensible el tránsito que se produce en el entorno del Instituto desde la crítica a la economía política hacia una crítica a la razón instrumental propia de la civilización técnica, en la que economía y cultura se encuentran en estrecha

⁴⁰ MUÑOZ (1984): 194.

relación con el logos de la sociedad tecnocrática. Veamos primero la crítica a la razón instrumental y (al positivismo) que lleva a cabo Horkheimer como preludeo a la posición que mantiene la Teoría Crítica en torno a la ciencia, para ver luego la visión concreta que sostiene Marcuse como prolongación de la misma. Una crítica a la tecnología que en Marcuse se apoya en dos supuestos complementarios: la teoría social del capitalismo tardío y la tesis de que el tipo de racionalidad dominante en el mundo contemporáneo es el instrumental.

Para Horkheimer, la crisis contemporánea de la razón radica en que el proceso de *subjetivación* de la razón, iniciado en los orígenes de la civilización pero que estalla en la Modernidad, está conduciendo a una *formalización* de la razón que la vacía de contenido. La razón pierde su sustancia y queda reducida a instrumento al servicio de la lógica del dominio. Esto se entiende al atender a la distinción entre razón subjetiva o instrumental como “capacidad de calcular probabilidades y determinar los medios más adecuados para un fin dado”⁴¹ por una parte, y razón objetiva o sustantiva como “una fuerza no sólo en la consciencia individual, sino también en el mundo objetivo”⁴² por otra. La primera confiere más importancia a los medios, mientras que la segunda pone el énfasis en los fines. De ahí que al predominar la razón objetiva sobre la subjetiva, el pensamiento pierda la capacidad de concebir la objetividad, de conectar con fines y valores. Escribe Horkheimer:

Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento. En el aspecto formalista de la razón subjetiva, tal como éste es realzado por el positivismo, se subraya su falta de relación con un contenido; en su aspecto instrumental, tal como es destacado por el pragmatismo, se subraya su capitulación ante contenidos heterónomos.⁴³

Horkheimer no critica el proceso moderno de racionalización como un progreso al que renunciar, sino que señala el precio que la humanidad ha pagado por ese avance⁴⁴. Denuncia cómo la lógica interna del proceso que impulsa el progreso, conlleva una *desustancialización* de la razón que tiende hacia la autoliquidación de la

⁴¹ HORKHEIMER, M. (1947): 46.

⁴² HORKHEIMER, M. (1947): 46.

⁴³ HORKHEIMER, M. (1947): 58.

⁴⁴ La consecuencia última del proceso de *cosificación*, objetivo central de la crítica de Horkheimer, es la capitulación de la razón ante la realidad existente, ante el poder de lo que triunfa en la historia. En definitiva, una nueva sumisión de la razón ante el mito y el ídolo.

misma. La razón instrumental se convierte en “eje vertebrador de una nueva e insaciable práctica de la dominación”⁴⁵. Se convierte en fetiche y trae consigo una ceguera que afecta, en último término, a todos los objetivos y “fines últimos”⁴⁶ en todos los ámbitos de la vida. La ciencia, según esta perspectiva, aparece en este contexto como la única autoridad, concebida “como clasificación de hechos y cálculo de probabilidades”⁴⁷. El pensamiento constreñido tanto por el relativismo como por el pragmatismo, sustituye la lógica de la verdad por la lógica de la probabilidad y se convierte en una cáscara vacía. El experimento sustituye a la reflexión del pensamiento y se convierte en el proceso de investigación organizada.

Horkheimer teme, según J. Muñoz, que la relativista y pragmatizadora lógica del dominio y la autoconservación acabe con la capacidad de resistencia frente a la injusticia, con el recuerdo y con la reflexión. Ahí se sitúa la crítica de Horkheimer al positivismo, que conduce al conformismo al liquidar la espontaneidad del sujeto y convertirlo en un autómatas regido exclusivamente por el principio de adaptación. Resulta interesante analizar cómo Horkheimer trata de conectar los dos polos en principio opuestos del neopositivismo y la metafísica⁴⁸. Ambas son consideradas, más allá de todas las diferencias, dos formas igualmente dogmáticas de interpretar la ciencia e igualmente conformistas de reaccionar a las contradicciones sociales. Idealizan el papel social que juega la ciencia, una ciencia que para Horkheimer es el medio en que se expresa el grado de conocimientos adquiridos por la sociedad en su interacción con el medio.

Resulta imposible, a juicio de Horkheimer, inferir el papel constructivo de la ciencia a partir de su propio progreso. Considera que el progreso de la ciencia “y su aplicación, la técnica, no justifican la difundida idea de que la ciencia sólo tiene efectos destructivos cuando es pervertida, siendo necesariamente constructiva cuando se le entiende de modo correcto”⁴⁹. La crítica de Horkheimer se dirige a una sociedad que estrecha la racionalidad de la empresa científica al desconectarla de los intereses

⁴⁵ MUÑOZ (1984): 193.

⁴⁶ MUÑOZ (1984): 193.

⁴⁷ HORKHEIMER (1947): 61.

⁴⁸ Al reflexionar sobre la pragmatización de la vida y la formalización del pensamiento, Horkheimer unifica y critica al positivismo y al neotomismo como “panaceas universales antagónicas”. La fe exclusiva en las matemáticas, propia de los positivistas, se compara con la fe exclusiva en la gracia divina, típica de la religión.

⁴⁹ HORKHEIMER, (1947): 89.

generales. La ciencia necesita sobre todo una reflexión acerca de su utilización para los intereses irracionales de la clase dominante, y no que se apele a la neutralidad y la imparcialidad de la investigación, como hace el neopositivismo. Según Horkheimer, la ciencia positivista se refiere a enunciados sobre hechos y presupone la cosificación de la vida en general y de la percepción en especial. El mundo que ve “es sólo un mundo de hechos y de cosas y obvia vincular la transformación del mundo en hechos y cosas con el proceso social”⁵⁰. La pérdida de sentido de la ciencia se debe, según Jacobo Muñoz, a que “*racionalidad tecnocientífica y racionalidad de la dominación* vendrían a confluir en el superior espacio de *lo instrumental*”⁵¹. Por eso, la crítica del capitalismo pasa por la crítica a la ciencia moderna y su racionalidad “ilustrada” llevada a sus últimas consecuencias.

Una vez analizada la crítica a la razón instrumental por parte de Horkheimer, veamos cómo el análisis crítico de Marcuse conecta con esa racionalidad de medios característica de la sociedad industrial avanzada. El análisis de Marcuse en relación con la ciencia y la técnica, desarrollado a partir de 1940, está marcado por la tesis del fin de la era liberal y la implantación del capitalismo tardío. El establecimiento de este capitalismo trae consigo para la Teoría Crítica la desaparición de la ciencia liberal burguesa, esto es, de la ciencia como investigación autónoma. En su lugar, la empresa científica vendría a convertirse en una especie de *ancilla administrationis*, en legitimación del poder o ideología.

Para Marcuse, la ciencia y la técnica vienen a ocupar un lugar central entre los mecanismos legitimadores del poder⁵² implantados por el Estado autoritario para evitar que los individuos puedan reaccionar y organizarse en aras de ocupar las estructuras de poder y orientar hacia sus fines las posibilidades técnico-administrativas dadas. Esta tesis fue ampliamente desarrollada en su obra *El hombre unidimensional*. Desde el punto de vista de Marcuse, la clave del capitalismo tardío está en que la administración burocrática capitalista y la racionalidad propia del desarrollo científico-técnico, que se habían constituido como esferas autónomas en la historia occidental, vienen ahora a coincidir en un único y excluyente tipo de racionalidad técnica. Esto provoca que la técnica y la ciencia queden convertidas a la vez en motor del sistema y en pantalla

⁵⁰ HORKHEIMER (1947): 107.

⁵¹ MUÑOZ (1984): 196.

⁵² Estos mecanismos van desde la centralización administrativa y la racionalización del mercado y producción, hasta la manipulación de individuos.

ideológica de protección bajo la que se oculta el ejercicio del poder en el capitalismo tardío.

Sobre la organización totalitaria del aparato productivo, propio de la racionalidad técnica, no sólo se levanta la capacidad para integrar la oposición y rechazar alternativas, sino también la ideología. Ésta, escribe Marcuse, “ha llegado a estar incorporada en el aparato técnico dominante que a su vez la reproduce”⁵³. Es decir, la ideología pertenece ahora al aparato social establecido, se convierte en requisito para su continuo funcionamiento y en parte de su racionalidad. La manipulación y la racionalidad técnica “están soldadas en nuevas formas de control social”⁵⁴. Según Marcuse, la ciencia se desarrolla bajo el *a priori* tecnológico que promueve la lógica y la racionalidad de la dominación. Esto es, la ciencia no se fundamenta sino en una “tecno-logía”: en una proyección previa del mundo de carácter tecnológico. El carácter interno instrumentalista de la técnica hace que la ciencia llegue a ser en sí misma tecnológica.

Este carácter instrumental *interno* de la racionalidad científica, decisivo para Marcuse, hace de la tecnología una forma de control y de dominación social. La pregunta acerca de la realidad queda eliminada y ésta se “proyecta” como objeto de manipulación técnica. De esta manera, el mundo queda reducido a un universo tecnológico en el que sólo existen instrumentos mentales o físicos como medios y en el que no es pensable ningún fin en sí mismo: la técnica se apodera de la ciencia. El progreso de la técnica hace de la naturaleza y del hombre “objetos fungibles de la organización”⁵⁵. La tecnología, y no las relaciones de producción, se convierte según Marcuse, en el gran vehículo de la *cosificación*: la administración del mundo somete a sus administradores. Escribe Marcuse: “la fuerza liberadora de la tecnología –la instrumentalización de las cosas– se convierte en un encadenamiento de la liberación; la instrumentalización del hombre.”⁵⁶

La ciencia proyecta y promueve, mediante sus propios métodos, un universo en el que la dominación de la naturaleza ha estado ligada a la dominación del hombre. Por

⁵³ MARCUSE (1964): 162.

⁵⁴ MARCUSE (1964): 163. Sobre el papel de la ideología en la sociedad industrial avanzada, desarrollo un análisis más profundo más adelante en torno al libro de Habermas: *Ciencia y técnica como ideología*.

⁵⁵ MARCUSE (1964): 182.

⁵⁶ MARCUSE (1964): 174.

eso, expone Marcuse, la dominación se llega incluso a identificar, dentro de la sociedad industrial avanzada, con la misma razón; y trascender esa dominación parece, por ende, trascender la razón. Sin embargo, la base de este tipo concreto de dominación del hombre por el hombre es alterada en una sociedad que, según Marcuse, realiza la transformación tecnológica de la naturaleza. La “dependencia personal” se va reemplazando gradualmente, según él, por la “dependencia al *orden objetivo de las cosas*”⁵⁷. La imagen del mundo que así se proyecta es señal de una civilización sin salida.

3. 4. El velo tecnológico: la ciencia como ideología

Habíamos visto cómo dentro de la sociedad industrial avanzada, la tecnología se apodera de la ciencia para garantizar el creciente dominio del hombre y de la naturaleza. Se trataría de una ciencia diferente a cómo la entendía el materialismo histórico, esto es, como elemento esencial en el proceso del dominio humano del medio a través del trabajo y como fuerza productiva. La ciencia se desligaría de las auténticas necesidades humanas, y esta desvinculación con los fines humanos generales junto con el encubrimiento ideológico de ese hecho denunciado por Marcuse, traería aparejado la disminución o el estrechamiento de su racionalidad. Como diría Marcuse, la vida como fin difiere cualitativamente de la vida como medio.

Para profundizar en esa dirección me parece relevante el escrito de Habermas de 1968 *Ciencia y técnica como “ideología”*. En él se analiza la tesis de Marcuse según la cual la fuerza liberadora de la tecnología –la instrumentalización de las cosas– se trueca en una traba para la liberación, se convierte en instrumentalización de ser humano. De ahí parte Habermas para poner de manifiesto que la institucionalización del progreso científico y técnico se torna crucial para el desarrollo de la sociedad industrial avanzada. De esta forma, la ciencia y la técnica, al penetrar en las instituciones, provocan la transformación de las mismas y “empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones”⁵⁸. En lugar de la racionalidad se impone un oculto dominio sobre la naturaleza y sobre la sociedad, que se desprende del propio aparato técnico. Es por eso que Marcuse denuncia el concepto de *razón técnica* como ideología, debido a ese dominio que se mantiene aún cuando no es necesario. La represión, injustificable en la etapa previa a la sociedad

⁵⁷ MARCUSE (1964): 161.

⁵⁸ HABERMAS (1968): 54.

industrial avanzada, desaparece de la conciencia del hombre cuando aparece el justificante que constituye la nueva legitimación del dominio: la creciente productividad y la dominación de la naturaleza, que vuelven la vida más comfortable.

Lo que Marcuse considera históricamente nuevo, según Habermas, es que las fuerzas productivas y las relaciones de producción “ya no operan a favor de la ilustración como fundamento de la crítica de las legitimaciones vigentes, sino que se convierten ellas mismas en base de la legitimación”⁵⁹. Por eso, la racionalidad de la ciencia y la técnica padecerían una restricción de su racionalidad, ya que, en lugar de eliminar el dominio, lo legitima a través de una razón instrumental que convierte la sociedad en totalitaria en este sentido. Aún más, el hecho de que el mantenimiento del dominio quede oculto por la apelación a imperativos técnicos sólo se entiende porque la propia esencia de la racionalidad de la ciencia y de la técnica es una racionalidad del disponer, del dominio. En este contexto, considero relevante estudiar esa legitimación del dominio en el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad moderna.

Según Habermas, mientras que en la sociedad tradicional el marco institucional queda legitimado por algún tipo de cosmovisión central, el desarrollo de las fuerzas productivas propio de la sociedad moderna hace que la legitimación del dominio resulte insuficiente. El capitalismo plantea y resuelve este problema, pues ofrece una legitimación del dominio que “ya no es menester hacer bajar del cielo de la tradición cultural, sino que puede ser buscada en la base que representa el trabajo social mismo”⁶⁰. La dominación tradicional como dominación política queda sustituida en la forma de producción capitalista por una legitimación del marco institucional ligado inmediatamente con el sistema de trabajo social. Para Habermas, “el sistema de dominio puede ahora a su vez quedar justificado apelando a las relaciones legítimas de producción”⁶¹. Las viejas interpretaciones cosmológicas del mundo se ven relegadas al imponerse los nuevos criterios de la acción racional con respecto a fines. Habermas afirma:

Las legitimaciones resquebradas son sustituidas por otras nuevas, que, por una parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden por tanto tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones

⁵⁹ HABERMAS (1968): 57.

⁶⁰ HABERMAS (1968): 76.

⁶¹ HABERMAS (1968): 77.

legitimatorias, poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia pública. Sólo así surgen las *ideologías* en sentido estricto: sustituyen las legitimaciones tradicionales de dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías.⁶²

La tesis fundamental de Marcuse de que la ciencia y la técnica cumplen funciones de legitimación del dominio proporciona la clave para analizar el panorama que no es exactamente el que Marx describió. Marcuse critica a Weber el atenerse a un concepto abstracto de *racionalización* “que no desvela, sino que vuelve a ocultar una vez más lo específico que hay de clase en esa adaptación del marco institucional al progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines”⁶³. En la sociedad industrial avanzada, la política ya no sería solamente un fenómeno superestructural ni se orientaría a fines prácticos, sino que se supedita a la resolución de cuestiones técnicas que exige un margen para la manipulación del Estado, que a su vez “vinculan a esta forma el asentimiento de la masa de la población”⁶⁴. Esta nueva política de intervencionismo estatal exige, apunta Habermas, hacia una despolitización de la masa de la población.

Para explicar cómo es posible llevar a cabo esa despolitización a las propias masas, Habermas recurre a Marcuse: “en este punto la ciencia y la técnica adoptan también el papel de una ideología”⁶⁵. La tendencia que desde finales del siglo XIX asocia en el capitalismo a la ciencia y a la técnica en un progreso mutuo es inédita en la historia. Con la consagración del progreso técnico y científico como primera fuerza productiva, como fuente progresivamente más independiente de plusvalía, pierde importancia la fuerza de trabajo de los productores inmediatos que Marx había tomado en consideración. De la misma manera, mientras que antes eran los intereses sociales los que definían la dirección y velocidad del progreso técnico, ahora aparece como variable independiente un progreso cuasi-autónomo de la ciencia y de la técnica. El resultado, apunta Habermas, es una perspectiva “en la que la evolución del sistema social *parece* estar determinada por la lógica del progreso científico y técnico”⁶⁶. Como

⁶² HABERMAS (1968): 79.

⁶³ HABERMAS (1968): 81.

⁶⁴ HABERMAS (1968): 84.

⁶⁵ HABERMAS (1968): 86.

⁶⁶ HABERMAS (1968): 88.

vemos, esta tesis de la tecnocracia penetra como ideología en la conciencia de la masa despolitizada y desarrolla su fuerza legitimatoria.

Habermas reformula el concepto de “racionalización” al distinguir el trabajo como acción racional con respecto a fines y la acción comunicativa como interacción simbólicamente mediada⁶⁷. El rendimiento de la ideología radica en que la estructura del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, no solamente mantiene un predominio frente al marco institucional, sino que va absorbiendo poco a poco a la acción comunicativa. Es decir, el hombre se objetiva en categorías de acción racional con respecto a fines debido a una conciencia tecnocrática que legitima la despolitización de la masa de la población. En palabras de Habermas, “los modelos cosificados de la ciencia transmigran al mundo sociocultural de la vida”⁶⁸. Precisamente ese encubrimiento de la diferencia entre trabajo e interacción demuestra, para Habermas, la fuerza ideológica de la conciencia tecnocrática. A través de la explicación del funcionamiento de esta conciencia tecnocrática se llega al núcleo del presente trabajo.

El crecimiento de las fuerzas productivas no sólo no representa ya el potencial emancipador que haga desmoronar la legitimación del orden de dominación vigente, sino que genera sometimiento en la medida en que “afecta al interés emancipatorio como tal de la especie”⁶⁹. Es decir, el progreso científico-técnico se convierte en fundamento de una legitimación que no adopta la forma de las viejas ideologías. La conciencia tecnocrática se presenta como menos ideológica y más irresistible, pues por una parte no mantiene el poder que aparenta una satisfacción de intereses y por otra parte justifica el interés de dominio de una clase al tiempo que reprime la necesidad de emancipación de otra. Los dos aspectos en los que incide Habermas para diferenciar la vieja de la nueva ideología son la forma en términos de economía privada de la revalorización del capital y la forma política de la distribución de las compensaciones sociales que asegura el asentimiento de las masas. De ahí que

la nueva ideología se distinga de las antiguas en que a los criterios de justificación los disocia de la organización de la convivencia, esto es, de la regulación de la normativa de las interacciones, y en ese sentido los despolitiza; y en lugar de eso los vincula a las

⁶⁷ Esta reformulación la extrapola Habermas en último término al marco categorial en el que Marx fundamentó el materialismo histórico, esto es, a las fuerzas productivas como trabajo y a las relaciones de producción como interacción.

⁶⁸ HABERMAS (1968): 99.

⁶⁹ HABERMAS (1968): 97.

funciones del sistema de acción racional con respecto a fines que se supone en cada caso.⁷⁰

Las fuerzas productivas como motor de la evolución social dejan de representar un potencial de liberación o movimientos emancipatorios, como preveía Marx, desde que comenzaron a depender de un progreso científico-técnico que cumple también funciones legitimatorias de dominio. Ese es el velo tecnológico, la técnica y la ciencia como falsa conciencia socialmente necesaria, que no deja ver o que tergiversa lo que se ve a través de la perspectiva que impone en las relaciones de producción y en todas las relaciones sociales.

3. 5. La posibilidad de la sociedad emancipada

De la misma forma que Marcuse critica la ideología de la sociedad industrial avanzada en *El hombre unidimensional*, expone en *Eros y civilización* una especie de fundamentación de la teoría crítica “referida a la dinámica de las pulsiones”⁷¹. En resumen, Marcuse trata de refutar la tesis de Freud según la cual, sin represión permanente de los instintos o pulsiones y el reconocimiento del principio de realidad, no es posible civilización alguna. Confía en que los logros de la sociedad industrial avanzada puedan hacer posible un cambio en la dirección del progreso que provoque la ruptura de la unión establecida entre productividad y destrucción, entre libertad y represión. La total identificación de la civilización con la represión es rechazada por Marcuse. En su lugar, funda la posibilidad de una *civilización no represiva* en dos aspectos: la propia concepción teórica de Freud y los logros de la civilización represiva que señalan más allá de ella misma⁷².

Marcuse se remonta al cambio que, según la doctrina freudiana, habría dado origen a la civilización, esto es, la imposición del principio de la realidad sobre el principio de placer. En algún momento de la prehistoria, el ser humano habría aprendido a sustituir el placer momentáneo y destructivo por el placer retardado pero seguro. De esta manera, la razón se impone sobre el instinto y, como escribe Marcuse: “el principio de la realidad invalida al principio del placer”⁷³. Esta concepción dualista, básica en Freud, se mantiene y amplía en el pensamiento marcusiano, ya que la tesis de

⁷⁰ HABERMAS (1968): 98.

⁷¹ WIGGERSHAUS (2009): 624.

⁷² MARCUSE (1965): 22.

⁷³ MARCUSE (1965): 28.

la sustitución del principio del placer por el principio de la realidad se repite tanto a nivel social como a nivel individual continuamente. El análisis de Freud del desarrollo del aparato mental represivo procede de estos dos niveles interrelacionados. Por una parte el nivel social o *filogenético*, del que Marcuse apunta el monopolio del poder del padre original en detrimento de los hijos y, por otra parte, el nivel individual u *ontogenético*, que se refiere al período de la primera infancia, cuando, como escribe Marcuse, “la sumisión al principio de la realidad es impuesta por los padres y otros educadores”⁷⁴.

Freud sustenta, según Marcuse, la dinámica de la civilización en la dinámica mental que se produce en el propio individuo reprimido como represión interior. Es decir, la lucha por la libertad, que se libra dentro de uno mismo, es lo que sustenta la represión ejercida desde el entorno. Al mismo tiempo, desde fuera se sostiene la represión de los instintos recurriendo a la lucha por la existencia. La escasez (*ananke*), escribe Marcuse: “enseña al hombre que no puede gratificar libremente sus impulsos instintivos, que no puede vivir bajo el principio del placer”⁷⁵. Esto sería irreversible si consideramos la lucha por la existencia como algo eterno –como en el caso de Freud–. Así considerado, el antagonismo entre el principio del placer y el principio de la realidad sería un supuesto ontológico insuprimible. Lo que supondría a su vez asumir la idea de que una civilización no represiva es imposible. Pero, según Marcuse, la propia teoría de Freud socava esta hipótesis al relacionar parcialmente al consciente con el principio de la realidad y al inconsciente con el principio del placer. Veamos los dos aspectos en los que Marcuse basa la posibilidad de una civilización no represiva:

Su verdad (la del inconsciente), aunque rechazada por el consciente, sigue fascinando a la mente; preserva el recuerdo de estados pasados del desarrollo individual en los que la gratificación integral es obtenida. Y el pasado sigue imponiendo exigencias sobre el futuro: genera el deseo de que el paraíso sea creado otra vez sobre la base de los logros de la civilización.⁷⁶

El centro de la metapsicología de Freud, según Marcuse, es la dinámica que envuelve la lucha de los instintos. El antagonismo entre el sexo como instinto libidinoso y el ego como instinto de autoconservación se traduce en el conflicto entre el instinto de

⁷⁴ MARCUSE (1965): 30.

⁷⁵ MARCUSE (1965): 31.

⁷⁶ MARCUSE (1965): 32.

la vida (Eros) y el instinto de la muerte (Tánatos). Sin embargo, a pesar de que Freud subraya la naturaleza común de los instintos antes de producirse su separación, “Eros y el instinto de la muerte son ahora los dos instintos básicos”⁷⁷. De esta manera, al justificar la organización represiva de los instintos por la incompatibilidad entre el principio de la realidad y el principio del placer, Freud asume que la civilización ha progresado como *dominación* organizada.

Esta organización de la dominación llega a imponer incluso la distribución de la escasez en aras de mantener incondicionalmente el *trabajo* para satisfacer las necesidades humanas aun cuando éstas están cubiertas, convirtiéndolo en *trabajo enajenado*. Para Marcuse, la dominación “no excluye el progreso técnico, material e intelectual, pero sólo lo concibe como un producto inevitable de las circunstancias, mientras busca preservar la escasez, la necesidad y la restricción irracionales”⁷⁸. No sólo se mantiene la *represión básica* necesaria para crear y mantener una organización humana civilizada, sino que se añade *represión excedente*: la restricción de la distribución de la escasez y del trabajo. Esto es, como señala Marcuse, “el interés de la dominación agrega represión sobrante a la organización de los instintos bajo el principio de la realidad”⁷⁹. El progreso de la cultura y de la dominación de la naturaleza, marcado por la *represión excedente*, “debilitó el componente erótico y fortaleció el componente destructivo de la energía pulsional”⁸⁰, señala Wiggershaus. No es que el principio de placer vaya en contra de toda civilización, sino que va en contra de la civilización que perpetúa la dominación y el esfuerzo. No es que *Eros* vaya contra *Tánatos*, sino que el instinto de la vida va en contra del instinto de la muerte que prevalece dentro de una organización represiva en exceso, encuadrado en un principio que es la negación del principio del placer.

A diferencia de Freud, que vincula el carácter explosivo a la sexualidad y el carácter constructivo a Eros, Marcuse considera que Eros contiene ambos caracteres. La restricción cuantitativa y cualitativa de la sexualidad hace que ésta se convierta en un medio en lugar de un fin en sí mismo. Se entiende así que Freud niegue y que Marcuse afirme la posibilidad de crear relaciones sociales civilizadas y duraderas a partir de un *Eros libre*. Esta cuestión de la relación entre sexualidad y civilización la enmarca

⁷⁷ MARCUSE (1965): 37.

⁷⁸ MARCUSE (1965): 46.

⁷⁹ MARCUSE (1965): 48.

⁸⁰ WIGGERSHAUS (2009): 625.

Marcuse dentro de la dominación que acabamos de ver bajo el término rearticulado del principio de la realidad: el *principio de actuación*⁸¹. Dicho principio convierte al individuo en instrumento de trabajo enajenado, provocando la pérdida de la libertad incluso en un tiempo de ocio sujeto a control. Para Marcuse, el conflicto irreconciliable “no es entre el trabajo (principio de la realidad) y Eros (principio del placer), sino entre el trabajo *enajenado* (principio de actuación) y Eros”⁸².

Esta discusión con Freud me parece sumamente relevante para entender la problemática del papel ambiguo de la ciencia y la técnica en el pensamiento de Marcuse. En *Eros y civilización*, el progreso científico-técnico, dentro de la civilización represiva, es mostrado a la luz de la dialéctica destructiva que mantiene la civilización misma. Marcuse escribe: “las perpetuas restricciones de Eros debilitan finalmente los instintos de la vida y así fortalecen y liberan las mismas fuerzas contra las que fueron llamadas a luchar –las fuerzas de la destrucción”⁸³. Es decir, el mismo progreso de la civilización conlleva la liberación de fuerzas destructivas cada vez más potentes, mientras que fomenta la dominación de las fuerzas libidinosas cada vez más mermadas. Marcuse llega a definir a la ciencia –y esto me parece relevante– como uno de los instrumentos más destructivos y la compara con la religión en la medida en que “ambas niegan las esperanzas que una vez despertaron y enseñan al hombre a apreciar los hechos en un mundo de enajenación”⁸⁴. Por una parte, en cuanto a la técnica, escribe Marcuse, “provee la base misma del progreso”⁸⁵. Pero, por otra, esa base dentro de la racionalidad tecnológica sirve para establecer el poder sobre la naturaleza como la identificación misma del concepto de civilización. Mediante la destrucción técnica constructiva o violación constructiva de la naturaleza, en términos de Marcuse, los instintos operan todavía hacia la aniquilación de la vida.

No obstante, es precisamente en la tecnología donde Marcuse ve la condición de posibilidad del cambio cualitativo, de la transformación del hombre como medio al hombre como fin en sí mismo. A través de la mecanización del trabajo se puede reducir la cantidad de energía instintiva canalizada dentro del trabajo con esfuerzo o trabajo

⁸¹ En la página 52 de *Eros y civilización* Marcuse designa el principio de actuación para subrayar que bajo su dominio la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros.

⁸² MARCUSE, (1965): 54.

⁸³ MARCUSE (1965): 52.

⁸⁴ MARCUSE (1965): 74.

⁸⁵ MARCUSE (1965): 85.

enajenado, “liberando así la energía necesaria para el logro de los objetivos y dejándola disponible para el libre juego de las facultades individuales”⁸⁶. La tecnología

opera contra la utilización represiva de la energía en tanto que minimiza el tiempo necesario para la producción de las necesidades de la vida, ahorrando así tiempo para el desarrollo de las necesidades *más allá* del campo de la necesidad y del consumo necesario.⁸⁷

Sin embargo, cuanto más cerca está de convertirse en realidad dicha posibilidad, más se intensifican las restricciones con vistas a mantener el orden de dominación establecido. La productividad que no se dirige hacia la disminución de la represión se vuelve contra los individuos y llega a ser, escribe Marcuse, “un instrumento de control universal”⁸⁸. La ideología de hoy, en opinión de Marcuse, se basa en que la producción y el consumo reproducen y justifican la dominación. Ese abismo entre la liberación potencial y la realidad represiva sería la otra cara de la racionalidad “que realza la irracionalidad de su organización y dirección”⁸⁹. En la actualidad, las invenciones técnicas que pueden liberar al mundo de la miseria son utilizadas para la conquista o para la creación del sufrimiento.

⁸⁶ MARCUSE (1965): 90.

⁸⁷ MARCUSE (1965): 90.

⁸⁸ MARCUSE (1965): 94.

⁸⁹ MARCUSE (1965): 95.

Conclusión y vías abiertas

En conclusión, una vez analizado el problema que estudia Marcuse, esa ambivalencia de la tecnología que hace posible la liberación y al mismo tiempo perpetúa la dominación, coincide con su perspectiva en torno al cambio cualitativo que plantea. Si no se toma consciencia de lo que nos espera, si seguimos el camino que impone la sociedad capitalista, más que perder la oportunidad de conseguir la verdadera libertad, ganaremos la pérdida tanto del ser humano como del planeta. Mientras el cambio climático se siga combatiendo con protocolos que no se llevan a la realidad, mientras se pague por mantener la vida de millones de personas que huyen de la guerra fuera de unas fronteras en lugar de darles asilo, mientras se permita esquilmar a la naturaleza como si fuera un almacén infinito de reservas, mientras, en definitiva, la razón instrumental predomine sobre la razón sustantiva, la vida en el planeta Tierra amenaza con extinguirse. Sin embargo, creo que la esperanza es una obligación moral. Aunque el cambio parezca tan utópico como siempre, creo que debemos luchar en la medida de lo posible por acercarnos a ese ideal muy realizable, como hemos visto, para Marcuse.

En cuanto a la posibilidad de desarrollar un ulterior estudio relacionado con la problemática planteada en este trabajo, considero importante tratar como vías abiertas dos cuestiones. Por una parte, se podría tratar de relacionar, valorar y contraponer la visión de Marcuse de la ciencia y la técnica, con la teoría de la técnica o la filosofía de la técnica del segundo Heidegger. Por otra parte, cabría investigar más profundamente el concepto de racionalidad que subyace en la crítica de Marcuse en comparación con la racionalidad con arreglo a fines de Weber y la racionalidad comunicativa de Habermas. Voy a señalar a continuación algunos hilos posibles de esas “vías abiertas”.

Como hemos visto, la técnica se apodera de la ciencia según Marcuse en la sociedad industrial contemporánea. En cambio, para Heidegger, la técnica forma parte de la historia del ser, en incluso las formas más actuales de la técnica estaban ya anticipadas en los orígenes griegos. Esta interpretación de la técnica como una especie de destino que está ya en los inicios de la civilización occidental se contrapone a la interpretación más enfocada en el ámbito social que expone Marcuse. Heidegger distingue entre la determinación instrumental de la técnica y la interpretación verdadera

de la esencia de la técnica en su escrito *La pregunta por la técnica*⁹⁰. Si bien es cierto que la técnica es concebida como un medio en relación con un fin, para Heidegger no es sólo eso, ya que “la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia”⁹¹. La esencia de la técnica no remite, para el que fuera maestro de Marcuse, a nada que tenga que ver con lo humano, a nada que los hombres hayan decidido. En consecuencia, tampoco es posible ningún programa concreto de acción que pudiera enfrentarse a la tecnificación. El dirigir el devenir de la era atómica no es algo que pueda manejar el hombre porque la esencia misma de la técnica sería una manifestación del ser. Este análisis se basa en la raíz etimológica de la técnica, en la *tékhne* griega, a través de la cual Heidegger llega a la conclusión de que la técnica no consiste en un mero instrumento. Al contrario, la esencia de la técnica sería una manera de destinarse el ser al hombre, en un modo de desvelar lo que hay. En palabras de Heidegger: “la técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar”⁹².

Desde esa perspectiva, su interpretación va a mostrar la peculiaridad de la técnica moderna como un estar dominada por un “desocultar provocante”, donde se pone a la naturaleza “en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas”⁹³. Este pro-vocar del desocultamiento lo relaciona Heidegger con lo dis-puesto, en la medida en que lo dis-puesto “significa el modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico”⁹⁴. En pocas palabras, el imperar de lo dispuesto en la técnica moderna provoca el establecimiento de la naturaleza como constante, como lo que caracteriza todo lo que se refiere al desocultar provocante. Sin embargo, lo dispuesto como provocación en el establecer, destina en un modo del desocultar. Para Heidegger, la esencia de la técnica reposa en lo dispuesto y éste pertenece al destino del desocultamiento. Un destino que, en la esencia misma de la técnica, entraña tanto el peligro como la salvación. El *peligro* reside en que al dominar lo dispuesto en relación al desocultar provocante, se excluye la posibilidad de otro tipo desocultamiento. No hay demonio en la técnica, dice Heidegger, sino el misterio de su esencia. En ésta reside también la posibilidad de la *salvación*, pues cuando el hombre le preste atención a la esencia de la técnica, cuando deje de

⁹⁰ HEIDEGGER (1978): 111-149.

⁹¹ HEIDEGGER (1978): 115.

⁹² HEIDEGGER (1978): 121.

⁹³ HEIDEGGER (1978): 123.

⁹⁴ HEIDEGGER (1978): 130.

considerarla como un mero instrumento, será posible el surgimiento de un desocultar confiante, en definitiva, “de lo salvador”⁹⁵. Ahí se sitúa una semejanza importante, desde mi punto de vista, entre Heidegger y Marcuse: ambos consideran que la técnica moderna presenta un peligro superable mediante la técnica misma.

En cuanto al concepto de razón que maneja Marcuse y cuál es el lugar que ocupa en relación con las teorías de la racionalidad tanto de Weber como de Habermas, conviene recordar que para la Teoría Crítica clásica, con el triunfo de la razón subjetiva frente a la razón objetiva, lo que parecía ser un medio de liberación, se convierte en esclavitud. A diferencia de la racionalidad objetiva, cuya meta es desentrañar la realidad, la meta de la racionalidad subjetiva es la autoconservación. Ésta es definida por Marcuse como *racionalidad unidimensional*. Habermas, en cambio, la denomina *racionalidad instrumental y estratégica*. Weber, por su parte, la designará como *racionalidad teleológica o acción racional con respecto a fines*. Los tres consideran que este tipo de racionalidad instrumental es la que ha triunfado, pero cada uno expondrá una concepción particular del problema.

Weber introduce el concepto de racionalidad, según Habermas, para definir la forma de la actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática⁹⁶. Se trata de la implantación de una acción que es la racional con respecto a fines. La *racionalización* será, entonces, la progresiva institucionalización del progreso científico y técnico. Pero con este proceso, como ya vimos, en la medida en que la ciencia y la técnica se institucionalizan, las viejas legitimaciones se desmoronan. De ahí parte Marcuse para demostrar que con la *racionalización* que plantea Weber no se implanta la racionalidad, sino una determinada forma de dominio. El concepto de razón técnica es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: es “él mismo ideología”⁹⁷. El hecho de que las fuerzas productivas se conviertan en la base de la legitimación vigente es lo que Marcuse considera históricamente nuevo. De ahí que pueda convertir el contenido político de la razón técnica en punto de partida analítico para una teoría de la sociedad del capitalismo tardío. Habermas, a su vez, critica a Marcuse la propuesta del cambio a una técnica cualitativamente distinta en tanto en cuanto no cambie la organización de la naturaleza

⁹⁵ HEIDEGGER (1978): 144.

⁹⁶ HABERMAS, (1968): 53.

⁹⁷ HABERMAS, (1968): 55.

humana. De una actitud alternativa frente a la naturaleza no se puede, según Habermas, derivar la idea de una nueva técnica. En su lugar, Habermas trata de encontrar una racionalidad que nos permita criticar la racionalidad estratégica mediante la introducción de la *razón comunicativa*. Para Habermas no se trata sólo de producir, sino de hacer proyectos en conjunto mediante el diálogo y la comunicación. Establece tres tipos de actividades: instrumental, estratégica y comunicativa. Tanto la primera como la segunda corresponden a la acción racional, pero la tercera está regida por la *racionalidad comunicativa*. Ésta no busca ejercer una influencia, sino un entendimiento o comprensión interpersonal para llegar a interpretar colectivamente las situaciones y llegar a un acuerdo mutuo sobre los planes de acción. En este sentido, se trata de algo completamente opuesto a la instrumentalización. Una vía abierta sería contrastar el ideal de comunidad de diálogo con los programas emancipatorios que defendió Marcuse.

BIBLIOGRAFÍA

A la hora de realizar este ensayo hemos consultado la siguiente bibliografía. En primer lugar, dentro de la obra de Marcuse, hemos empleado los siguientes escritos:

- MARCUSE, H. (1964): *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 2010.
- MARCUSE, H. (1965), *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 2010.
- MARCUSE, H. (1967): *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1968.
- MARCUSE, H. (1969): *Un ensayo sobre la liberación*, Joaquín Mortiz, México, 1969.

Al mismo tiempo, hemos consultado los siguientes trabajos de otros autores:

- DE LA BOETIE, E. (1576), *Discurso de la servidumbre voluntaria o Contra uno*, Tecnos, Madrid, 1995.
- HABERMAS, J. (1968), *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid, 1992.
- HABERMAS, J. (1971), *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984
- HEIDEGGER, M. (1978), *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Chile, 1997.
- HONNETH, A. (1989), *Crítica del poder*, Mínimo Tránsito, Madrid, 2009.
- HONNETH, A. (2007), *Patologías de la razón*, Kats Editores, Buenos Aires, 2009.
- HORKHEIMER, M. (1937), *Teoría tradicional y teoría crítica*, en Max Horkheimer (1968), *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. (1944), *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009.
- HORKHEIMER, M. (1947), *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2010.
- JAY, M. (1974), *La imaginación dialéctica*, Taurus, Madrid, 1989.

- LUKÁCS, G. (1923), *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.
- MARX, K. (1867), *El capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- MUÑOZ, J. (1984), *Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1984.
- NIETZSCHE, F. (1887), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2013.
- WIGGERSHAUS, R. (2009), *La escuela de Fráncfort*, FCE, México, D.F, 2011.