

LOS CONTRASENTIDOS DEL CARÁCTER CULTURAL DE LA TECNOLOGÍA. APORTES AL DEBATE ENTRE MARCUSE Y HABERMAS SOBRE LA MEDIACIÓN INSTRUMENTAL

PAULA LENGUITA*

Universidad de Buenos Aires
plenguita@ceil-piette.gov.ar

Resumen: En este trabajo se indaga el “estatuto político de la tecnología” derivándolo de los acuerdos y divergencias en los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Específicamente, y más allá de las vertientes deterministas del pesimismo de la Teoría Crítica, se reconstruyen los contrastes del sentido que adopta la mediación de la tecnología, a partir de las figuras de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas. Por medio de la comparación de tales perspectivas epistemológicas se conforma una visión “crítica” sobre el actual proceso de tecnificación de la vida social, que tiene como hecho paradigmático la incidencia de Internet. El cuestionamiento se dirige a los fundamentos neutrales de la actual emergencia informática y la conclusión exhorta a un reconocimiento permanente de los aspectos políticos de esta reciente práctica tecnológica.

Introducción: El objetivo del presente trabajo es analizar los modos de interpretación de dos aproximaciones teóricas contrastantes, derivadas ambas de un mismo escenario intelectual, que se ocupan del “estatuto político” de la tecnología en tanto fenómeno cultural. Específicamente nos referimos a ciertos debates internos de la Escuela de Frankfurt que han promovido férreas diferencias acerca de la “naturaleza” de la mediación técnica en la vida social. Para abordar dicho contraste, creemos necesaria una reconstrucción de los lineamientos de la “crítica a la dominación técnica” desarrollada por Herbert Marcuse y las reinterpretaciones que sobre ella se derivan en los planteos más recientes de Jürgen Habermas.

* Lic. en sociología (UBA, 1996). Profesora de Sociología (UBA, 1998). Magister en Investigación Social (UBA, 2003). Doctoranda en Ciencias Sociales (UBA) Docente de la Carrera de Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Docente de Postgrado de CLACSO. Becaria del CEIL-PIETTE (CONICET).

A pesar de los contrasentidos epistemológicos señalados entre ambos exponentes de la misma corriente intelectual, según suponemos, Marcuse y Habermas tienen en común cierto reconocimiento del "estatuto productivo" de la cultura como entidad analítica. Veremos entonces cómo este acuerdo es fruto de sus diferencias respecto a las visiones antecedentes y más consagradas de los fundadores y mentores de la Teoría Crítica, Max Horkheimer y Theodor Adorno, quienes señalan con cierto pesimismo las consecuencias de la racionalidad instrumental como lógica predominante y negativa de la cultura moderna.

Más allá de estos interrogantes teóricos, atentos a las distancias que Marcuse y Habermas expresan respecto al resto de los miembros originarios de la Escuela de Frankfurt, en función de sus acuerdos sobre el estatuto productivo de la cultura, nuestro trabajo no se contentará con concluir interpretaciones sobre las coincidencias o divergencias entre ambos autores. Esta puesta en relación de perspectivas sobre un tema específico de análisis: la naturaleza instrumental de la tecnología como instancia de la vida cultural de nuestras sociedades, se prosigue en función de evaluar su pertinencia o no como marco analítico de la actualidad de la mediación tecnológica y sus formas de interpretación epistemológicas.

Según nuestro diseño de investigación, la problemática mencionada requiere de un reconocimiento sobre las diferencias interpretativas entre ambos intelectuales, con el único objetivo de reconstruir una estrategia epistemológica para analizar los impactos tecnológicos recientes que produce Internet. Si bien este ejercicio preliminar de evaluación de distintos marcos interpretativos sufrirá en el futuro algunas modificaciones relativas a los hallazgos empíricos de la investigación, actualmente, es un recurso fundamental a fin de ponderar la pertinencia epistemológica de una u otra perspectiva frente a nuestro planteo del problema de investigación. Por ende, este trabajo es una caracterización esencial de los límites teóricos del objeto de estudio, en donde se construye un mapa conceptual de nuestro modo de abordaje, y los lineamientos fundamentales para la defensa y justificación del recorte teórico adoptado para analizar los impactos sociales de la mediación técnica a partir de Internet.

En definitiva, este ejercicio reflexivo no sólo nos permite destacar ciertos entramados conceptuales y principios ordenadores claves de la investigación que estamos desarrollando; sino que, además, al señalar nuestras distancias con perspectivas antecedentes en los estudios culturales sobre la tecnología, asumimos un distanciamiento de los fundamentos más corrien-

temente empleados para abordar el tema de la tecnología de la información y la comunicación. Por lo tanto, consideramos esta intervención como un aporte para discutir el sentido positivo de la naturaleza de la mediación tecnológica en el caso de Internet, y los primeros pasos en función de construir una alternativa analítica que considere la naturaleza de la mediación instrumental en este entramado tecnológico específico.

LOS CONTRASENTIDOS DE LA "CULTURA" EN LAS GENERACIONES DE FRANKFURT

En este apartado nos concentraremos de alguna manera en lo que consideramos "acuerdos" entre los autores que nos interesan analizar. Si bien el objetivo de este trabajo es considerar el peso epistemológico ejercido por sus diferencias, preliminarmente analizaremos las visiones que contradicen sus acuerdos. Para ser más precisos, si bien Marcuse y Habermas, a nuestro entender, concuerdan sobre el carácter "productivo" de la cultura, como instancia analítica de la sociedad moderna, existen visiones provenientes también de la Escuela de Frankfurt que afirman todo lo contrario. Nos estamos refiriendo a las perspectivas de los intelectuales más consagrados de la Teoría Crítica, Max Horkheimer y Theodor Adorno (a este respecto debemos admitir que han sido seleccionados tan solo los padres fundadores de la Teoría Crítica para reducir las divergencias internas que esta corriente intelectual de Frankfurt tiene desde su gestación, no tomando en consideración por ejemplo la transcendente figura de Benjamín)¹.

Como anteriormente especificamos, la perspectiva "positiva" sobre la cultura no es, en nada, la dominante entre las interpretaciones de la Escuela de Frankfurt. Sobre ello existe una diferencia considerable entre sus miembros y para abordar estas distancias emplearemos una distinción histórica, que demarca las distancias internas del diagnóstico y consecuencias de la tecnificación del mundo social, y, lo que nos interesa señalar aquí, el carácter "positivo" o "negativo" de la cultura como eje analítico. Reconociendo que, a grandes rasgos, el carácter negativo de la cultura es dominante en lo que se conoce como la primera generación de la Escuela de Frankfurt, mientras el carácter positivo ha visto su nacimiento a partir de la su segunda generación.

¹ Si bien la figura de Benjamín también puede agregarse a esta lista no existen tanto acuerdos sobre su integración acabada, por tal motivo no lo tomaremos en cuenta para la reflexiones que siguen en el escrito.

Sabemos que la trayectoria entre la primera y la segunda generación de Frankfurt se ubica tras la muerte de Horkheimer en 1973, y comprende, para el primer caso, hombres de la talla de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Lowenthal como representantes del círculo interno, y, como exponente del círculo externo, a Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Franz Grossman. Mientras los hombres de la segunda generación son Habermas, Claus Offe, Oskar Negt, Alfred Schmidt y Albrecht Wellner (quienes se van a distinguir de sus fundadores por una investigación pluriparadigmática, que se propone como una síntesis abierta de debates anteriores).

Pero más genéricamente sus diferencias se deben a un contexto de profundos cambios de la sociedad capitalista, donde la crisis del petróleo termina por cuestionar los avatares del Estado de Bienestar y dar sentido a un cambio fundamental en la relación entre los subsistemas sociales (pudiendo caracterizarse como la politización de la economía) Frente a lo cual algunos frankfurtianos se plantearon la elaboración de una teoría de las sociedades en el capitalismo tardío, que superara la crítica marxista de la economía política. En este cambio de perspectiva y de escenarios de debate crítico se han revisado también las preferencias teórico-metodológicas de la primera generación –Hegel, Marx y Freud– hacia una síntesis que integra a Hegel y Weber, como lo hizo Habermas.

Los pensadores de la Escuela de Frankfurt se han ocupado incansablemente de los engaños de la Modernidad y sus consecuencias desfavorables (burocratización de la irracionalidad, dominación en la libertad administrada, la unidimensionalidad en la democratización de alternativas). En particular aquí abordaremos la preocupación que ha ejercido el tema de los “beneficios” materiales aportados por la técnica, los cuales suponen cierta autonomía de las necesidades materiales, que, a su vez, se vuelven un condicionante sobre el individuo. Nos referimos a la condena a la que nos somete la conquista incansable y la colonización permanente del mundo de los objetos y de los hombres, como fundamento valorativo de la ciencia y la técnica. De tal forma, la avidez de instrumentalizar nuestro universo material nos apresa, creándose así una forma fetichizada de la propia creación técnica, llegando a formas extremas de conformismo.

Sumariamente, en dicha corriente intelectual el problema de la tecnificación ha sido abordado desde la cultura de masas y desde la comunicación, como indicadores centrales de la proyección de la racionalidad instrumental. Allí, la problemática se inscribe en la idea siguiente: para la investigación “administrada” y cientificista, resultado del pensamiento positivo, todo instrumento se emplea para alcanzar determinados fines, que

siempre destruyen lo existente en función de controlarlo. La posición de Horkheimer y Adorno, no sólo registra esta tendencia de la dominación técnica de la ciencia sino que ofrece una opción, proponiéndonos un abordaje crítico sobre la realidad social que sirva de alternativa. Afirmando que, para salir de los imperativos de la ciencia, es preciso reconocer sus funciones e intereses de dominio sobre los individuos y las cosas, más allá de sus discursos justificadores sobre la libertad. Este método de "liberación" que es la crítica sobre lo dominante es una limitación para la reproducción de las actuales relaciones de fuerza del aparato técnico y científico, que parece no tener límites.

En líneas generales, la riqueza de esta perspectiva es justamente la de señalar las formas de dominio de la razón instrumental, en su fase hegemónica. Siendo su eje analítico el hecho que el mundo industrial moderno se convirtió en el objeto de una dominación omnipotente que ha conseguido hacer unidimensional al comportamiento humano. Una civilización científica es el resultado de este proceso de síntesis, que estrangula la salida emancipadora mientras busca su propia supervivencia. La civilización sobrevive por las vías de un control cada vez más amplio sobre la naturaleza y de una administración cada vez más alienante para los hombres y de las relaciones sociales, completando sus intereses de dominio en el cada vez más evidente desarrollo de la neutralización del antagonismo de clase.

En síntesis, en el marco de la selección realizada, hemos apreciado la manera cómo el problema de la tecnificación creciente de la vida social se instala entre las preocupaciones de los pensadores de Frankfurt. Sin dejar de mencionar que este tema clave de esta corriente intelectual supone un peso distintivo entre los miembros que la integran, preferentemente en lo relativo a la "naturaleza" de la mediación instrumental de las tecnologías. Según las distintas versiones dentro de la Escuela de Frankfurt, la primera generación de pensadores es la que más conmovida estuvo frente a los efectos disciplinares y sojuzgantes de las innovaciones técnicas. Mientras en la segunda y tercera generación, según nuestra hipótesis, se halla un compromiso mayor con formas alternativas y representaciones menos negativas sobre el desarrollo tecnológico, que señalan aquello que las versiones deterministas y pesimistas anteriores no vislumbran todavía. En este segundo caso también ubicamos a Marcuse, ya que es él quien procura los lineamientos claves para cuestionar la visión determinista y producir formas alternativas de entender la realidad moderna.

Sin ánimo de realizar una generalización que reduzca demasiado el pensamiento de Frankfurt, creemos que la tendencia instrumental del de-

sarrollo técnico ha sido interpretada de manera pesimista por la primera generación de intelectuales, principalmente en las figuras de Horkheimer y Adorno, quienes concluyen afirmando cuáles serían las consecuencias evidentes de la cada vez más predominante racionalidad instrumental. En tal sentido, dichos pensadores pronostican un desarrollo ilimitado de la lógica "negativa" de la cultura contemporánea, en el sentido de un potencial "destructivo" siempre creciente en el seno de la producción tecnológica, como condicionante fundamental de la vida cultural. Por lo tanto la cultura se ve forjada por esta lógica negativa y destructiva para la humanidad, caracterizándose ella misma bajo esta insignia no productiva. Si bien es cierto que la Teoría Crítica se debería emplear como contrapeso oportuno a semejante orden fetichizado, y dominante del "progreso" social, también desde aquí se consolida la idea de la "naturaleza" destructiva de la cultura, en tanto arena de una tecnología y una ciencia que "todo lo controla".

Para reconsiderar los "acuerdos" entre Marcuse y Habermas, desde el punto de vista de un reconocimiento de la naturaleza "productiva" de la cultura como dimensión analítica de la vida social, fue preciso reconocer primero las perspectivas analíticas frente a las cuales adoptan ambos su visión común. Tal y como expresamos en este caso, al reconstruir el pesimismo del diagnóstico desalentador de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (en el caso de Max Horkheimer y Theodor Adorno) señalamos cuáles han sido las bases de la visión "destructiva", y no productiva, de la cultura como entidad analítica. Por tanto, nos resta comprender más acabadamente cuáles son las diferencias entre esta perspectiva y la de los hombres de la segunda y tercera generación, recomponiendo la perspectiva "productiva" de la cultura en Marcuse y Habermas, como representantes claves de las últimas generaciones (ya sea en su persona o bajo sus ideas). Esta revisión hace posible una recomposición de los nudos articulares entre ambos autores, y de su ontología convergente sobre el "estatuto cultura", en tanto dimensión analítica. Posteriormente será dicha puesta en común la que permita observar sus propias diferencias internas sobre la mediación tecnológica como fenómeno cultural.

REVISIÓN DE UN LEGADO, LA DOMINACIÓN TECNOLÓGICA EN MARCUSE

El problema de la dominación tecnológica tiene en los hombres de la Teoría Crítica dos momentos. El primero de los cuales se inicia con una discusión sobre las formas de praxis revolucionaria en un escenario de obstaculización del conflicto de clase (Lenarduzzi, 2000). Al preguntarse

por las características del sujeto revolucionario, una vez que el conflicto de clase se vuelve funcional al desarrollo del capitalismo, todavía está presente la intención de ubicar una praxis de resistencia y emancipación humana. Pero, los resultados de sus indagaciones los desvían de este horizonte, ya que las investigaciones del círculo interior, realizadas en la década del treinta, nos presentan una sociedad integrada en donde la vida social se agota en un circuito cerrado de ejercicio centralizado de la dominación, control cultural y conformidad individual. La dominación asume formas no económicas, y esta premisa contornea los fundamentos pesimistas de su interpretación sobre el "progreso" social, imponiéndose de tal suerte formas de dominación que íntimamente sojuzgan la libertad humana.

En el marco de un fascismo que aparece como la última fase histórica de la desintegración social, y más allá que los supuestos claves de este pensamiento se hallan en obras preliminares y han sido profundizados en trabajos posteriores²; en *Dialéctica de la Ilustración*³ la praxis misma es el germen de un pensamiento objetivante más que, como lo pensó Marx, una forma de emancipación. En esta reorientación, que tiene como foco la noción de racionalidad instrumental, para referirse a un tipo de pensamiento reificado (en el sentido de Lukacs)⁴, se advierten los recorridos de la Razón luego de la Modernidad y las consecuencias de la negación de los principios libertarios de la razón ilustrada⁵. Como lo sintetiza Martín Jay:

² ADORNO, Theodor ([1973] 1997) *Actualidad de la filosofía*, Altaya, Barcelona; ADORNO, Theodor (1984) *Crítica cultural y sociedad*, Sarpe, Madrid; ADORNO, Theodor (1991) "Culture industry reconsidered", in *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London: Routledge.

³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max (1992) *Dialéctica de la Ilustración*, Taurus, Madrid

⁴ Existe una diferencia sustantiva entre la visión de uno y otro autor, respecto a la noción de "identidad entre el sujeto y el objeto" (LUKACS, Georg ([1923] 1969) *Historia y conciencia de clase I y II*, Grijalbo: Madrid). Sin embargo es posible aquí emplear la noción de "reificación" para uno y otro caso.

⁵ La tesis central de *Dialéctica de la Ilustración* cobra el sentido siguiente: los ideales emancipatorios y desmitificadores del proceso de formación cultural de la modernidad occidental han declinado, y más aún, se han convertido en la conformación de un nuevo mito, sintetizado en la racionalidad instrumental que refuerza aquello con lo que quería terminar. Esta paradoja de la caída de los ideales de la Razón Ilustrada, por un lado, expresa los objetivos de estos pensadores, por hacer de la filosofía el recurso para resistir esta irracionalidad del mundo y la forma alienada de la vida inmediata (por supuesto, a contramano del positivismo reinante) y, por otro lado, da sentido a la catástrofe del proyecto de reconstrucción racional de la sociedad, ofreciendo un señalamiento sobre las causas que han destruido a la Razón, y, con ello, a la utopía de una sociedad emancipada (al mismo tiempo que la mediación instrumental se ha vuelto una negación de la utopía y la crítica).

*"Esta manipulación instrumental de la naturaleza por el hombre conducía inevitablemente a la relación concomitante entre los hombres. La distancia insuperable entre sujeto y objeto en la concepción del mundo de la Ilustración correspondía a la posición relativa de gobernantes y gobernados en los Estados autoritarios modernos. La objetivación del mundo había producido un efecto similar en las relaciones humanas. Como observó Marx, aunque restringiéndolos a un efecto del capitalismo, el pasado muerto había llegado a gobernar el presente vivo"*⁶.

Por lo tanto, frente a esta tendencia sojuzgante de la razón, que se ha vuelto sinrazón con la pérdida del principio emancipador⁷, tan solo resta a los críticos la responsabilidad moral de hallar una salida frente a la auto-destrucción del hombre⁸.

Con estos antecedentes en la década del cuarenta, se produce un cambio de orientación analítica, que no sólo afecta las premisas histórico-filosóficas de la Teoría Crítica sino también la valoración de la filosofía de la historia⁹ como horizonte explicativo. Dicha noción dejó de ser el soporte de una crítica trascendente, al analizar las potencialidades destructivas de la razón instrumental, porque la crítica de la razón instrumental, como epicentro de la discusión sobre la potencialidad objetiva de una sociedad verdaderamente humana, supone una reificación de la conciencia y el precio que hubo que pagar por el control progresivo de la naturaleza y

⁶ JAY, Martín (1986) *La imaginación dialéctica*, Taurus: Madrid, pp. 421.

⁷ Aquí es central la transformación que asume la noción de Ilustración, que pasa de ser el correlato cultural de la burguesía en ascenso, para transformarse en el epicentro de todo el pensamiento occidental bajo la utopía de la Razón. Hecho que permite que la Escuela abandone la versión marxista ortodoxa sobre la ideología, para concentrarse en los hombres de la Ilustración, entre los cuales incluye al propio Marx, y su lectura de la centralidad del trabajo como principio de autorrealización humana.

⁸ PANEA MARQUÉZ, José (1998) "Técnica versus Racionalidad: la utopía como anhelo de lo radicalmente otro", en *Revista Argumentos de razón técnica*, Número 1.

⁹ Una vez desarrollados los señalamientos sobre la desvinculación entre la investigación y la filosofía, y definida también la necesidad de una epistemología no contemplativa, cuyo instrumento analítico es la propia Teoría Crítica, se produce una crítica al positivismo reinante (o teoría tradicional, en palabras de Horkheimer), en tanto justificación plena del accionar científico. Esta construcción contiene una "filosofía de la historia", bajo el supuesto según el cual toda actividad humana tiene la pretensión de dominar la naturaleza. Por lo visto, si bien estos autores se han abocado a construir posiciones radicales sobre la praxis intelectual, fieles a los imperativos promovidos por el propio Marx, también consideran a la razón humana una facultad intelectual para controlar los objetos de la naturaleza, por lo tanto, todavía demasiado ceñidos al modelo marxista de la relación hombre y naturaleza no pueden encontrar una salida favorable para sus objetivos emancipatorios.

la liberación de las necesidades materiales¹⁰. Ahora bien, para Horkheimer y Adorno, esta crítica de la razón se vuelve un escepticismo frente al progreso irracional, y el único vestigio que le resta a la emancipación humana está ahora en manos de la ruptura con el pensamiento instrumental¹¹, es aquí donde la figura de Herbert Marcuse es capital para entender la transformación.

En Marcuse se alumbra un principio dual y no determinista del diagnóstico de la época, bajo la noción de “universo político de la tecnología” y “coordinación social”¹². En tal caso, las características centrales de la forma de dominación y coordinación social hacen de lo tecnológico, como universo político, la última etapa del proyecto histórico de experimentación, transformación y organización de la naturaleza como material de dominación¹³. Es así como el medio o sistema tecnocientífico termina por ser el contenido sobre el cual se unifican todos los otros sistemas sociales (el económico, el político y el cultural), y se vuelve, por su propia forma, una totalidad omnipresente, incuestionable por la evidencia de su “eficacia” y “conformidad”. En esta línea, Marcuse se ocupa específicamente del “contenido político de la razón técnica”, que se vuelve ideología, ya no sólo en función de la aplicación sino en términos de su confección como un dominio metódico, científico y calculado. La técnica misma es un proyecto de los intereses dominantes sobre lo qué han de ser los hombres y las cosas. De tal modo la razón pierde su función crítica y se convierte en una legitimación del dominio reinante y en un instrumento para la perpetuación

¹⁰ MCCARTHY, Thomas (1998) *La teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, p. 39.

¹¹ El énfasis puesto en la no-identidad del sujeto con la naturaleza no significa una separación “absoluta” entre ambas entidades, ya que una separación de este orden estaría ligada a las necesidades del capitalismo, que estos autores quieren combatir. Como se supone en *Razón y autoconservación* (HORKHEIMER, Max ([1937] 2000) *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, Paidós: Barcelona), existe una distinción que actuaría a favor de la dominación al “poner el conocimiento al servicio de los medios de producción”.

¹² Al considerar al autor, sólo se toman en cuenta sus posiciones frente a la “política de la tecnología” y sus implicancias culturales, de forma tal de poder ponerlo en relación con la perspectiva de Habermas. Por tal motivo, es sumamente sintética nuestra aproximación a su pensamiento, tan sólo indicamos aquellos elementos que puedan ser sometidos bajo cristal de las objeciones habermasianas. Sin bien intentamos no abusar de la libertad de síntesis, que puede hacernos incurrir en posiciones erróneas sobre su perspectiva, los límites impuestos por la densidad teórica del problema abordado y los reducidos márgenes del presente ensayo hacen de esta exposición preliminar una interpretación de Marcuse, que supone los debates posteriores desde la óptica de Habermas.

¹³ MARCUSE, Herbert ([1954] 1993) *El hombre unidimensional*, Planeta, Buenos Aires, p. 26).

de sí. Por ello, la única salida previsible para el autor es la ruptura con el pensamiento unidimensional.

Indudablemente, Marcuse tiene acuerdos con Adorno y Horkheimer al denunciar la irracionalidad de la sociedad industrial, que produce medios de destrucción y perfecciona el despilfarro, advirtiéndonos así que su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas. Este diagnóstico desalentador sobre la sociedad en la que vivimos se puede confirmar tan sólo al descubrir que, por ejemplo, la paz se mantiene mediante la constante amenaza de la guerra. Nuestra sociedad, según pronostica el autor, ha conseguido atrapar incluso a la propia crítica que siempre ejercieron la literatura, el arte y la cultura sobre los poderes dominantes, mediante paradojas como el "pluralismo armonizador" que coexisten pacíficamente en la indiferencia de obras y verdades de lo más contradictorias. Toda esta sinrazón es posible gracias a un lenguaje unificante, funcional e irreconciliablemente anticrítico y antidialéctico, según el cual:

*"El mundo tiende a convertirse en la materia de la administración total, que absorbe incluso a los administradores. La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella"*¹⁴.

De estos argumentos, indudablemente, surge su tono pesimista, su dejo de desesperada lucidez, su convicción sobre que la sociedad industrial ha cerrado fatalmente el círculo de lo humano, con lo cual el poder del gran capital, que administra minuciosamente a los individuos y las naciones, ya no tiene "contrapoder", un adversario capaz de doblegar su hegemonía. Su pronóstico sobre el debilitamiento de la lucha de clases interpreta que los trabajadores manuales e intelectuales han cesado en su misión de resistir a la "administración total", y su sentencia sobre la enorme capacidad represiva y disuasiva del orden económico y político contemporáneo, capaz de cooptar a sus opositores y superar las contradicciones, los conflictos y las luchas entre clases y naciones, concluyen en el poderío tecnológico.

Entonces, si bien este diagnóstico del mundo moderno, aparentemente, es idéntico a los desarrollados por contemporáneos suyos, como Adorno y Horkheimer, existen ciertas diferencias que abonan nuestra hipótesis sobre la perspectiva "productiva" de Marcuse frente a la cultura. El autor al

¹⁴ MARCUSE, Herbert ([1954] 1993) *El hombre unidimensional*, Planeta, Buenos Aires, p. 18.

revisar la forma cómo se abordó el tema de la cultura, en tanto principios de socialización, concluyó la crisis del paradigma determinista de los padres de la Teoría Crítica. Sin necesidad de una crítica directa a sus compañeros, se puede descubrir en sus ideas una diferencia tajante en lo relativo al problema de la interacción en la sociedad de masas. Dicha problemática no tuvo en el círculo interno (Adorno y Horkheimer) una resolución satisfactoria, ya que la concibieron de modo "unidireccional", haciendo un recorte ontológico de individuos "pasivos", controlados anónimamente y sin salida a las formas de dominación reinante. Mientras tanto, Marcuse desarrolla una salida para este agónico encierro y condena, al tomar en consideración cierto espacio en donde los individuos son activos interpretadores de su contexto de práctica y le dan sentido a lo que hacen. Hallamos en este recorte una forma de autoconciencia sobre la dominación, independientemente de la acción instrumental y no funcional a la dominación: un espacio de libertad que es la crítica a la instrumentalidad del mundo.

En síntesis, según pensamos, la perspectiva que adopta Marcuse sintetiza ciertos lineamientos del diagnóstico pesimista de Adorno y Horkheimer pero también propone formas "alternativas" para superarlo. Esta dualidad se refleja a través de dos nociones clave del pensamiento de Marcuse, la idea de "autodominio", derivada de la noción de alienación en Marx, y la idea de coordinación de la acción, como alternativa. Marcuse integra las interpretaciones de Dialéctica de la Ilustración, sobre las tendencias desalentadoras de la contradicción de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, objetivada en una conciencia social destructiva (por ejemplo, en el caso de una maquinaria institucional al servicio de la muerte en el caso del fascismo), pero también vislumbra formas de liberación, en la coordinación no instrumental del accionar humano, es decir que, frente a la dominación tecnológica coexisten formas instintivas que no deben reprimirse.

HABERMAS, ANTÍPODA DEL DIAGNÓSTICO NEGATIVO

La forma como la Escuela de Frankfurt trabajó con materiales y métodos para dar respuesta al problema de la auto-alienación en las sociedades industrializadas, servirá aquí como antecedente empírico, que interesa al propio Habermas para construir el "estatuto productivo" de la cultura, y sus consecuencias sociales sobre la libertad. Debido a que esta perspectiva adquirió una reconstrucción radical en la Teoría de la Sociedad que Habermas construyó.

Son muchos los alegatos críticos sobre la insuficiencia de la Teoría Crítica frente a la constitución de una teoría de la cultura, como instrumento conceptual para abordar los condicionamientos de la socialización en el capitalismo avanzado. En general, en los cuestionamientos se registran las desventajas analíticas de la forma de interpretar la socialización de la sociedad de masas, donde el tema de la interacción tiene para los pensadores de Frankfurt un resultado definitivo: la insatisfactoria pasividad y condena sobre la libertad. Como señalan algunos de sus analistas:

*"En el sistema de reflexión socio-teórico en el que Horkheimer basaba su programa se excluía sistemáticamente aquella dimensión de la acción social en que las convicciones morales y las orientaciones normativas se constituyen independientemente: el programa estaba concebido de tal manera que solo los procesos sociales que pueden cumplir alguna función en la reproducción y expansión del trabajo social pueden encontrar un lugar en él"*¹⁵.

En este punto es donde interviene la crítica de Habermas, señalando a viva voz cuáles son los modos alternativos de socialización, aparentemente "olvidados" por la Teoría Crítica, donde los sujetos se encuentran protegidos y resisten los controles anónimos de un poder cada vez más abarcador.

Dicha crítica señala que, el hecho de entender "negativamente" la reproducción cultural (tal y como lo demuestra la noción de "racionalidad instrumental") limita, de modo determinado, la relación del sujeto con su entorno. Por medio de esta respuesta frente al tema de la alienación, en sentido genérico, Habermas deja de ubicar el tema dentro de la problemática de la "contradicción de las fuerzas productiva". Al revisarse la tesis de Marx sobre que el trabajo es una praxis emancipadora, y registrándolo como la compulsión hacia un pensamiento instrumental, se produce una transformación del núcleo del debate, y se construye el pesimismo y el reduccionismo de los pensadores de la Teoría Crítica. La crítica a la noción de racionalidad instrumental se sostiene en el hecho de que es un recurso reificante de la tendencia de la tecnificación, entonces, los cuestionamientos se centran en el carácter irreconciliable de la propia teoría, que presenta la praxis humana como una relación negativo y permanente, a-histórica y determinista. Pero, con este cuestionamiento Habermas ha podido cerrar

¹⁵ HONNETH, Axel (1990) "Teoría Crítica", en *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid, p. 456.

el debate que iniciaron sus predecesores, y lo hace obstaculizando aquellas ideas antecedentes que él critica. Al producir su crítica a la Teoría de Horkheimer y Adorno también realiza una reconstrucción propia sobre los problemas que allí se plantean pero desde otra dirección, desde una visión, si se quiere, "postmoderna" sobre el pesimismo del progreso¹⁶. Esta revisión de supuestos le permite producir una, según sus palabras, "historia ampliada de la Teoría de la Acción", olvidando, en vista de tanta elocuencia, algunas líneas planteadas por los fundadores de la Teoría Crítica.

Parafraseándolo, su argumento se resume en que la reproducción social no puede reducirse a la dimensión del trabajo, como lo pensaba Marx. Contrariamente, la praxis de la interacción mediada por el lenguaje es una dimensión igualmente fundamental del desarrollo histórico¹⁷. Por lo tanto, es justamente su crítica a la visión de Marcuse sobre la tecnología la que le permite introducir este cambio de perspectivas, abandonando las marxistas e introduciendo categorías weberianas¹⁸. El paso decisivo de Habermas para formular una teoría de la sociedad, que se independice de los fundadores de la Teoría Crítica, lo da una vez que añade categorías de

¹⁶ FERNÁNDEZ, Sergio (1997) "Habermas y la Teoría Crítica de la Sociedad. Legado y Diferencias en la Teoría de la Comunicación", en *Chuta de Moebio* N° 1. Septiembre de 1997.

¹⁷ Si bien es cierto que Habermas revisa postulados básicos del marxismo, que otrora tenían para algunos autores el carácter de leyes, también es verdad que rechaza la idea de una legalidad propia y autónoma del progreso técnico y la denuncia como una forma de encubrir los intereses sociales, los cuales seguirían determinando ampliamente la dirección del progreso técnico. Pero frente a esta argumentación "pesimista" sobre los desarrollos culturales venideros, sus críticas ponen el acento en el espacio en donde la praxis cotidiana engendra colectivamente orientación "comunicativa" de la acción social. Suponiendo de tal manera que la sociedad, si bien se reproduce por su carácter de dominación del mundo objetivo, no podría hacerlo sino también frente a una evolución del carácter comunicativo y de los entendimientos entre los individuos. Su teoría de la sociedad y su reformulación de la Teoría Crítica están fundamentalmente sustentadas en la doble articulación que hace sobre la interacción y el trabajo, es decir, una Teoría de la Racionalidad que involucra e implica estos dos tipos de acción.

¹⁸ La coordinación de la dominación, supone la centralidad de un tipo específico de racionalidad frente a la naturaleza, supone una clara influencia de la filosofía de la conciencia, y una interpretación particular de la no identidad del sujeto con el mundo natural. Según Habermas, es el eje sobre el cual se asientan las críticas, fuera de los espacios funcionales y recortando los espacios donde los sujetos generan y desarrollan colectivamente orientaciones de la acción. En este sentido, la sociedad se reproduce a través de la autocomprensión y la comunicación (este supuesto se ve materializado en la alegoría sobre la vida comunicativa y los espacios altamente democráticos de interacción social) volviendo a cobrar sentido las pautas valorativas, inicialmente configuradas por Weber, es decir, esferas de la vida social que contrarrestan la reproducción de cierta forma de dominación alienante para el individuo.

racionalidad diferentes en los dos conceptos de acción, "trabajo" e "interacción". Este paso trascendental se debe al interés de Habermas por hacer fructífera la nueva distinción entre dos tipos de acción en una teoría de la racionalidad social (como dijimos una discusión de la crítica a la tecnología de Marcuse le proporciona la ocasión inmediata para hacerlo). No obstante, el concepto de racionalidad de Max Weber suministra el marco teórico para concebirlo¹⁹:

*"Habermas concibe los dos tipos de acción que distingue en su crítica de Marx no solo como pauta de formas de actividad específica, sino también como marco para realizaciones cognoscitivas especiales; en la misma medida ha de ser posible distinguir las dos dimensiones fundamentales de la reproducción social, el trabajo y la interacción, mediante una forma de producción de conocimiento independiente y mediante una forma de "racionalidad" independiente, respectivamente. Sin embargo, el concepto de racionalidad de Weber demuestra ser demasiado restrictivo"*²⁰.

Es justamente el tema de la mediación instrumental, que hemos seleccionado para nuestro trabajo, el que le permite reestructurar los paradigmas antecedentes de la primera generación de Frankfurt (si bien habría que agregar aquí que, la restricción que impone Weber, en su concepto de racionalidad, le obliga a Habermas a registrar ideas venidas de las teorías de los sistemas, cuando sostiene que el actuar de manera estratégica condiciona espacios de socialización organizados de un modo sistémico, y cuando los sujetos aprenden a actuar "sistemáticamente" objetivan la relación inter-subjetiva con elementos no lingüísticos, como el poder y el dinero):

"Habermas resume la tesis general que resulta de esta crítica a Weber en un marco conceptual tomado de la teoría de sistemas: aunque la especie continúa su desarrollo –mediante la acumulación de conocimiento técnico y estratégico– en los subsistemas de acción racional-final en que se organizan las tareas del trabajo social y de la administración política, también prosigue su desarrollo –liberándose de las

¹⁹ HABERMAS, Jürgen (1984 (1971) *Ciencia y Técnica como ideología*, Tecnos .

²⁰ HONNETH, Axel (1990) "Teoría Crítica", en *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid, pp. 476-477.

²¹ HONNETH, Axel (1990) "Teoría Crítica", en *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid, p. 477.

fuerzas que impiden la comunicación— dentro del marco institucional en el que se reproducen las normas de integración social”²¹.

Habermas llega así a una crítica del marxismo²², cuyo resultado es una concepción de la historia ampliada en el sentido de la teoría de la acción:

“si la forma de vida humana se caracteriza por la consecución del entendimiento en el lenguaje, entonces no es posible reducir la reproducción social a la sola dimensión del trabajo, como proponía Marx en sus escritos teóricos. Por el contrario, la praxis de la interacción mediada por el lenguaje debe considerarse una dimensión igualmente fundamental del desarrollo histórico”²³.

Con ello proclama una tarea para la crítica social, dada por el reconocimiento de la “colonización del mundo de la vida”, que no se había visto oscurecido por la racionalidad instrumental, y la dominación.

²² Desde aquí el objetivo de Habermas se ha vuelto la fundamentación teórica de una crítica de la sociedad, en donde la racionalidad de la acción comunicativa es un presupuesto fundamental del desarrollo social. En este contexto, las tendencias a la reificación instrumental, diagnosticadas por Adorno y Horkheimer, pueden criticarse como formas de racionalidad unilaterales, organizadas “exclusivamente” de forma racional-final. La Teoría de la Acción Comunicativa pregona una forma de racionalidad de la acción (comunicativa) que se deriva de la Teoría de los Actos de Habla, como fundamento societal y como punto de referencia para un nuevo diagnóstico crítico del mundo contemporáneo). En síntesis, esta perspectiva teórica supone que “cuando los sujetos aprenden a actuar considerando únicamente el éxito de sus actos, surge la posibilidad de coordinar las acciones sociales por medios no lingüísticos, tales como el dinero o el poder, en lugar de coordinarlos a través de procesos de entendimiento” (HONNETH, Axel (1990) “Teoría Crítica”, en *La teoría social, hoy*, Alianza, Madrid).

²³ Habermas en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, construye una reformulación de los objetivos críticos de la Teoría Crítica, sustentándose en la división entre trabajo e interacción; una teoría de la racionalidad que involucra dos formas de acción. A propósito de su crítica a la mediación técnica de Marcuse, adopta la noción de racionalidad de la acción de Weber, y frente a lo cual propone una tarea para la crítica a la sociedad moderna: reconocer la colonización del mundo de la vida, que no se había visto oscurecido por la racionalidad instrumental, y la dominación. “*La racionalización del mundo de la vida posibilita un incremento de la complejidad de los sistemas, que se hipertrofia hasta tal punto que los imperativos sistemáticos desencadenados exceden la capacidad de asimilación del mundo de la vida, que es instrumentalizado por ellos*” (HABERMAS, Jürgen (1987 (1981) *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, p. 232). Las tendencias recientes demuestran que este entramado teórico, pueden terminar recayendo en una posición “demasiado” sistémica, y por ello, habrá que recuperar ciertos elementos aportados por “los márgenes de la Escuela de Frankfurt” para la salvación de la acción comunicativa como mecanismos de liberación.

En síntesis, su diagnóstico sobre la patología de la modernidad se centra en el fenómeno de “colonización del universo vital”. En esa noción se determina, de manera definitiva que, las sociedades modernas dividas entre sistema y universo vital:

“La racionalización del mundo de la vida posibilita un incremento de la complejidad de los sistemas, que se hipertrofia hasta tal punto que los imperativos sistemáticos desencadenados exceden la capacidad de asimilación del mundo de la vida, que es instrumentalizado por ellos”²⁴.

Esta forma de construir una Teoría de la Sociedad, con sus supuestos y tareas, demuestra que el objetivo de Habermas nunca fue la ruptura con la racionalidad técnica o el pensamiento unidimensional, como lo pensó Marcuse. Su meta siempre ha sido situar el tema de la mediación tecnológica en una matriz analítica de la racionalidad. Y con la introducción de señalamientos no marxistas, logra concluir con su objetivo. Sin embargo, creemos que, esta reconstrucción “altera” los principios analíticos que dice cuestionar: si bien la comunicación es el medio y la garantía para la reciprocidad de la acción y la reproducción social (como vemos tanto en el terreno de la “interacción” como en el del “trabajo”, respectivamente), la división en sistema y mundo vital es una distinción que tiene raíces epistemológicas disímiles a lo que emplea como fundamento explicativo; esto sin mencionar que, esta función coordinadora del lenguaje también estaba presente en Marcuse, a pesar de que Habermas no lo ha señalado suficientemente. Para ampliar esta afirmación, y recomponer los supuestos iniciales en clave de la lectura “olvidada” de Marcuse por los revisionismos de Habermas, sobre el final trataremos el tema de la “coordinación en la dominación tecnológica”, que nos permita observar el estatuto “político” de la tecnología y distanciarnos de la posición “neutral” que predomina en el postulado de Habermas.

²⁴ Las tendencias recientes demuestran que este entramado teórico, pueden terminar cayendo en una posición “demasiado” sistémica, y por ello, habrá que recuperar ciertos elementos aportados por “los márgenes de la Escuela de Frankfurt” para la salvación de la acción comunicativa como mecanismos de liberación.

LA VUELTA A MARCUSE, LA "POLÍTICA" DE LA TECNOLOGÍA

Según Habermas, los hombres del círculo interno de la Escuela de Frankfurt compartían una filosofía de la historia, que supone el proceso de racionalización técnica de la vida social y que alcanza su fin en un sistema cerrado de dominación tecnológica. Más allá de esta generalización, también advierte que, la actitud distintiva de Marcuse, cuando reacciona al diagnóstico pesimista de la época y recupera la idea de "resistencia", arrastra la razón al ámbito de la naturaleza libidinal de las necesidades emancipatorias²⁵. Sin embargo, este alegato a favor de Marcuse no alcanza para ver en él una alternativa clave del problema de la emancipación humana; su rechazo lo lleva a reformular todo el problema y definir así su propia argumentación hacia una Teoría de la Acción Comunicativa²⁶. A poco de andar sobre esta revisión, sabemos que el lugar de la emancipación, en el caso de Habermas, se desliza hacia una Teoría de la Acción, por él resignificada. Por lo tanto, al alejarse de la instrumentalidad del dominio técnico, por medio de la noción de acción comunicativa, construye otra plataforma epistemológica que olvida las interpretaciones sobre la coordinación técnica en Marcuse. Además, en palabras de su epistemología contrastante, existe un defecto: el control técnico solo inunda la vida productiva (el trabajo) dejando, y no inmiscuyéndose en la coordinación (o comunicación) de esa praxis particular²⁷. En el caso de Habermas, los inconvenientes operados por la tecnificación del mundo social sólo alteran una de las dimensiones de ese mundo, dejando inalterada a la dimensión comunicativa²⁸. Tal como

²⁵ MARCUSE, Herbert ([1954] 1993) *El hombre unidimensional*, Planeta, Buenos Aires.

²⁶ HABERMAS, Jürgen (1987 [1981] *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus.

²⁷ Habermas retoma la tesis marcusiana sobre la doble función del progreso técnico y científico, admitiendo que la ciencia y la técnica, como conciencia tecnocrática, es ideología, en tanto ya no sólo científicación de la técnica sino también científicación de la política. Desde la segunda guerra mundial la burocracia política y militar viene siguiendo notablemente las recomendaciones científicas. La técnica y la ciencia actúan como fuerzas productivas, que ya no tienen un poder subversivo. Por el contrario, se constituyen en las mismas bases de la legitimación, que apelan ahora a la creciente productividad y dominación de la naturaleza.

²⁸ Retoma el problema de la racionalidad instrumental pero dándole un giro, el quiebre y la crisis de la Razón se sintetiza bajo la tesis de "colonización del mundo de la vida", en donde desde la propaganda de los medios masivos hasta el consumismo superfluo de objetos falsos son sus consecuencias evidente, para la alineación subjetiva y despersonalización. Alterándose a su turno los procesos de socialización, siendo el fin los desequilibrios del proceso de intercambio económico privado y menos la libertad. Retoma a Horkheimer en este idea de racionalidad (Weber) como pérdida de sentido de la razón, como instrumento sin valor normativo. Supone así que la racionalidad de los medios se vuelve una

lo ha demostrado Feenberg, y aquí lo hemos analizado, los cuestionamientos de Habermas sobre el diagnóstico desalentador de Marcuse, y por supuesto Horkheimer y Adorno, son frágiles.

No obstante, y más allá de Habermas, en este último apartado explicaremos cuál es nuestra perspectiva sobre la mediación tecnológica, ceñidos a la potencialidad explicativa de Marcuse, cuestionando el rediseñar su interpretación, como lo hizo Habermas. Insistiremos en la necesidad de permanecer en los supuestos e indicadores de la Teoría Crítica, reconstruidos específicamente en el diagnóstico del "hombre unidimensional" para hallar una salida a las formas de dominación tecnológicas reinantes en nuestros días³⁰.

En el "Hombre unidimensional" se describen tres niveles analíticos, que expresan los cambios operados en la forma de dominación de la sociedad industrial avanzada. El primero de ellos pone el acento en el pasaje de la dominación caracterizada por la fuerza o el terror hacia una forma menos violenta pero igualmente influyente. La novedad la centra en una forma de dominación técnica que se sostiene sobre la base de una abrumadora eficacia de los resultados alcanzados por el "progreso", y un adoctrinamiento promovido por las mejorías del nivel de vida:

"el poder redentor de la negación se hallaba casi totalmente ausente. En su lugar había quedado una parodia cruel del sueño de la libertad positiva. La Ilustración, que había tratado de liberar al hombre, irónicamente había servido para esclavizarlo con medios mucho más efica-

irracionalidad del existir. Movimiento que se realiza gracias a la tecnología que es una fuerza institucional de ejercicio imperativo de la cultura del dominio (siendo la sustancia de esta norma o ideología la evocación a la idea de progreso de la perspectiva utopista anterior). Dentro de la obra completa del autor, estos trabajos implican el análisis específico sobre la irracionalidad de la racionalidad instrumental (problema que también ocupa a Marcuse, con quien discute aquí concretamente), y esperando encontrar en la "interacción comunicativa" la salida para reformular el problema medios-fines. Por ejemplo, en "Ciencia y técnica como 'ideología'" y en "Conocimiento e Interés", distingue la acción racional con orientación utilitaria y la acción comunicativa o interacción simbólica mediada (esta distinción permite los primeros desarrollos sobre una Teoría de la acción comunicativa, en la cual rescata de Hegel el "reconocimiento del otro", mediante el cual funda el concepto de razón dialéctica, cuyo ámbito es el lenguaje, y donde desenvuelve las ideas sobre las tareas científicas).

²⁹ FEENBERG, Andrew (1964) *Critical Theory of Technology*, New York: Oxford Univ. Press; FEENBERG, Andrew (1996) "Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology," *Inquiry* 39, 1996, pp. 45-70.; FEENBERG, Andrew (1996) *Heidegger, Habermas and the Essence of Technology*, International Institute for Advanced Study, Kyoto.

³⁰ DEMIRDJIAN, L.; RODRÍGUEZ, P. (2001) "Lo que la Ilustración se llevó. El concepto de técnica en la Escuela de Frankfurt", mimeo.

ces que nunca. Sin un mandato claro para la acción, el único curso abierto para quienes todavía podrían escapar al poder embrutecedor de la industria cultural consistía en preservar y cultivar los vestigios de negación que aún quedaban"³¹.

En síntesis, esta primera suposición insiste en que: en la sociedad industrial avanzada el progreso técnico se ha extendido hasta convertirse en el eje de la dominación y la coordinación. Con esa función mediadora crea formas de vida y reproduce un poder, que reconcilia a las siempre sensibles fuerzas antes contestatarias del sistema de dominación que nos precedió, cuando derrota toda protesta en nombre de la liberación (ubicándolas ahora como funcionales al *statu quo*) Por ende, el centro de los análisis críticos sobre esta formación social tiene que hallarse en el diseño totalizante del aparato técnico y científico, que tiene por función la dominación, al obstaculizar con sus recursos la expresión de la libertad individual. En palabras de Marcuse, esto se observa cuando:

*"El aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona, no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina a priori el producto del aparato, tanto como las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina, no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales"*³¹.

Evidentemente, con dicha descripción, Marcuse pone en dudas el supuesto tradicional y más influyente sobre la "neutralidad tecnológica". Admitiendo que, el dispositivo de control y coordinación no puede ser separado de la forma cómo se emplea. Su operatividad es "omnipresente", tanto sobre la concepción de los materiales técnicos como sobre la constitución de los resultados, bajo la forma de aparatos específicos. La intromisión del recurso técnico en todos los aspectos sociales se justifica en vista de su instrumentalidad, en el sentido de "productividad" y "crecimiento potencial". Dichos indicadores son empleados como principios para la estabilidad de su permanencia, es decir, para profundizar su carácter omnipre-

³¹ JAY, Martín (1986) *La imaginación dialéctica*, Taurus: Madrid, p. 445).

³² MARCUSE, Herbert ([1954] 1993) *El hombre unidimensional*, Planeta, Buenos Aires, pp. 25-26.

sente, sin dar lugar a otras alternativas ni a críticas sobre su funcionalidad: función ideológica hace del accionar técnico un accionar político, en tanto se vuelve justificador de un orden que no puede modificarse.

La ideología que condensa se expresa no ya en el plano de la justificación discursiva, sino que cobra vida allí mismo donde se reproduce el sistema, y con esta omnipresencia obstaculiza los puentes de crítica para un cambio. Una sociedad que se ha vuelto eficaz para satisfacer necesidad de los más variadas, gracias a la forma cómo se organiza, se torna irrefutable para la autonomía y el derecho de la oposición política, que es la función crítica básica. Por ello, una vez advertidos de las características generales del cambio en la forma de dominación política actual, debemos reconocer cuáles son los territorios que la consolidan y, a su vez, robustecen de tal modo que no se encuentran espacios para la libertad de criticarla.

En tal sentido, el segundo nivel analítico que propone el autor es el reconocimiento de los impactos negativos de la sociedad tecnológica sobre la libertad y la crítica social y, con su recorte, descubre las contradicciones internas de esta conformación social y los, aún posibles, espacios de la "resistencia". Frente a su fortaleza, promovida por una reproducción de riqueza, que conforma las necesidades de "aparentemente" todos los individuos (en donde los medios tecnológicos son el resultado evidente de un estado al servicio de todos) la oposición a este orden de cosas se nos presenta como una expresión "irracional" del grado de beneficio alcanzado por el progreso social. Sin embargo, también el autor advierte que, esta manifestación no es más que la prolongación del carácter fetichista analizado anteriormente por Marx. Esta novedad también, como la anterior, puede revertirse, y (para ser más modestos) advertirse: debido a que el poder de la máquina no es más que la expresión manifiesta del poder de hombre, almacenado en los aparatos y proyectados en su eficacia. Esta forma de poder, omnipresente y eficaz, aparentemente permanente puede encontrar, a pesar suyo, un cambio:

"Cuando más racional, productiva, técnica y total deviene la administración represiva de la sociedad, más inimaginables resultan los medios y modos mediante los cuales los individuos administrados pueden romper su servidumbre y alcanzar su propia liberación [...] Toda liberación depende de la toma de conciencia de la servidumbre, y el surgimiento de esta conciencia se ve estorbado siempre por el predominio de necesidades y satisfacciones que, en grado sumo, se han convertido en propias del individuo. El proceso siempre reemplaza un

sistema de preconditionamiento por otro; el objetivo óptimo es la sustitución de las necesidades falsas por otras verdaderas, el abandono de la satisfacción represiva"³⁴.

En razón de esta alternativa, hallamos un tercer nivel analítico, el cual indica una paradoja en esta dominación represiva, y la ubicación particular de los potenciales críticos de la dominación tecnológica. Si bien la libertad se ha convertido en un medio de dominación (autocensura, libertad de elección, etc.) existe una salida para esta reproducción del poder: el recurso está en liberarnos de aquello que es "ventajoso", "cómodo" y "tolerable". En este estado de complejidad del dominio de la sociedad opulenta, el camino, para salir del absurdo en el que nos hallamos³⁴, es intensificar la contradicción inmanente del poder represivo, y desmoronar mediante la crítica social este escenario de aparente libertad de elección. Demostrando, en todos los ordenes posibles, que no poseemos la capacidad de determinar un grado de libertad provechosa, y que el abanico de posibilidad para escoger entre una y otra cosa, no nos provee de la facultad para ser libres. Parafraseando al autor, sabemos que la libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos:

"la sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, el siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al 'orden objetivo de las cosas' [...] Los límites de esta racionalidad, y su siniestra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato"³⁵.

En esta potencialidad se instala Marcuse para cuestionar la racionalidad unidimensional en que nos hallamos. El modelo de pensamiento y

³⁴ MARCUSE, Herbert ([1954] 1993) *El hombre unidimensional*, Planeta, Buenos Aires, p. 37).

³⁵ Este significado del absurdo actual se ejemplifica en función de ciertas paradojas: la de producir y consumir el despilfarro, un trabajo embrutecedor que ya no es una necesidad, modos de descanso que prolongan ese embrutecimiento, en síntesis, la necesidad de mantener libertades engañosas (libertad de empresa a precios controlados, prensa libre con autocensura, etc.).

³⁶ MARCUSE, Herbert ([1954] 1993) *El hombre unidimensional*, Planeta, Buenos Aires, p. 171.

conducta unidimensional de las ideas y sus contenidos solo son reducibles para el universo del cual emergen: la política tecnológica y sus justificaciones. Por ello, es necesario evaluar las razones de su irracionalidad, aún sabiéndolas obvias e irrefutables; es necesario indagar el conjunto de hipótesis autovalidades que promueven este universo ideológico, más allá de descubrir que su eficacia está fundamentalmente en la repetición práctica de sus principios. Este sistema de vida operacional, estático y autoreferencial, tiene en los márgenes de la productividad opresiva y la coordinación provechosa la respuesta para una alternativa. Pero mientras la "productividad más alta del trabajo puede utilizarse para la perpetuación del trabajo" y la "industrialización más efectiva puede servir para la restricción y la manipulación de la necesidad" la tarea está por concluirse, y es imperioso poner manos a la obra.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos considerado los contrasentidos de Marcuse y Habermas, sobre la epistemología de la mediación técnica, no sólo por la trascendencia que ambas perspectiva tienen en la producción intelectual reciente, sino también por el ferviente entusiasmos que han demostrado para evaluar el problema de la tecnificación de la vida social. Centralmente, nos ocupamos de una disyuntiva, según la cual: mientras para Marcuse la ideología del librecambio había sido sustituida por la racionalidad tecnológica, para Habermas, en cambio, la primera había sido reemplazada por la auto comprensión tecnocrática de la sociedad. Marcuse en diálogo con Habermas, limita la razón sólo a:

"Aquella represión racional que de manera demostrable fomenta las oportunidades de una vida mejor en una sociedad mejor". [Como dice Habermas:] "en la medida que el aporte técnico existente engloba la existencia privada y pública en todos los campos de la sociedad, es decir, se convierte en el medio de control y cohesión en un universo político", "llevaría consigo una transformación en la estructura tecnológica misma".

En este marco, se crea lo que Habermas llama "conciencia tecnocrática" y que no es más que la pretendida capacidad autocrítica del propio progreso técnico.

Según se deriva de dicha comparación, el revisionismo de Habermas ha producido una crítica tajante sobre los alcances del objetivo teórico de Marcuse, y por supuesto de Horkheimer y Adorno, con ello una reformulación de viejas convicciones críticas. Pero dicha crítica se realiza alterando la explicación sobre el lugar de la racionalidad técnica como recurso de la actividad humana.

A pesar del aparente instrumentalismo, adoptamos la posición de Marcuse, porque su crítica rechaza firmemente una actitud "neutral" frente a la tecnología. En su lugar supone un complejo racional de índole técnica que se convierte en una "universo político". Tanto los diseños como las aplicaciones posibles de los dispositivos tecnológicos se inscriben a partir de los valores de la elite de poder. Sin embargo, como también lo advirtió Habermas, los objetivos y objetos de la tecnología no pueden considerarse ciertamente como pura ideología, ya que no son una expresión discursiva del interés de la clase dominante, ni son, por supuesto, un requerimiento "natural" del desarrollo técnico independiente de la evolución de la sociedad. Es necesario admitir que, una intersección entre la ideología y la técnica, como articulación funcional al servicio del control de los hombres y los recursos, provoca un dispositivo técnico-ideológico que contienen valores e intereses materializados en reglas y procedimientos de los artefactos que ponen en marcha la eficacia y la eficiencia de su control.

En conclusión, para desarrollar una Crítica de la Tecnología es necesario considerar la mediación instrumental de todo hecho técnico, no sólo desde el punto de vista de los objetos o artefactos que resultan sino como un proceso "ambivalente" de posibilidad prácticas, que se distingue del supuesto neutral de su intervención, y debe ser considerado desde su punto de vista "político". Como nos permite entender Marcuse, la dominación tecnológica no es un destino irrefrenable sino una escenario de lucha, en el cual las alternativas deben ser permanentemente revisadas. Contrariamente, los muchos revisionismos contemporáneos sobre esta perspectiva no comparten nuestra posición, y para ejemplificar nuestra disidencia hemos rescatado las objeciones de Jürgen Habermas, quien, según suponemos, tiene una visión conservadora y conformista sobre la mediación técnica, que nos aleja de la posibilidad de cuestionar el desarrollo desalentador de la tecnificación social.