



**TÉCNICA, DOMINIO Y EMANCIPACIÓN.
Sobre las críticas de Habermas a Marcuse
en «Ciencia y técnica como ideología»**

Technique, domination and emancipation. About Habermas's criticism of Marcuse in
"Science and Technology as Ideology"

Ariel Fazio

Universidad de Buenos Aires; Universidad Pedagógica Nacional, Argentina

arielfazio@filo.uba.ar

Recibido: 03-09-2020

Aceptado: 10-11-2020

Ariel Fazio es Licenciado y Doctor en Filosofía (UBA). Docente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y del Departamento de Humanidades y Arte de la Universidad Pedagógica Nacional. Director del proyecto de investigación PICT-2016-4646 «El rol de la propiedad intelectual ante la nueva arquitectura de las mercancías: antiproducción, informatización del diseño y reproducción del capital» (ANPCyT).

Resumen

Partiendo del problema político de la subsunción expresado por las tesis de la creciente racionalización tecnológica y de la colonización interna del mundo de la vida, se propone retomar las críticas de Habermas a Marcuse sobre la relación entre técnica y dominio a fin de clarificar las posiciones de ambos respecto a las vías de una posible emancipación. Asimismo, a partir de sus lecturas del joven Marx, se propondrá una posible interpretación mediada por el pensamiento aristotélico, que se presentará a su vez tanto como lugar de diferenciación como de un proyecto común que podría dar cuenta de los aportes de Habermas y Marcuse para el contexto actual.

Palabras clave: *Habermas; Marcuse; Aristóteles; Técnica; Capitalismo.*

Abstract

From the problem of subsumption expressed by the theses of increasing technological rationalization and internal colonization of Lifeworld, it is proposed to take up Habermas's criticisms of Marcuse's thesis on the relationship between technique and domain in order to clarify both positions with respect to the ways of a possible emancipation. Likewise, based on their readings of the young Marx, a possible interpretation mediated by Aristotelian thought will be proposed, which in turn will be presented both as a place of differentiation and as a common project that could account for new contributions from Habermas and Marcuse to the current context.

Keywords: *Habermas; Marcuse; Aristotle; Technique; Capitalism.*

Introducción

Los estudios sobre el capitalismo tardío, desarrollados especialmente en las décadas de 1960 y 1970, constituyen una referencia ineludible para todo aquel interesado en pensar el capitalismo contemporáneo. Proveen, en efecto, un aporte diferencial respecto a muchas de las problematizaciones anteriores, dado fundamentalmente por la influencia de los cambios tecnológicos de posguerra en el vínculo entre economía y política. En esta línea, tanto *El hombre unidimensional* (Marcuse, 1995) como *Teoría y praxis* (Habermas, 1990) ofrecen descripciones de inusitada actualidad, especialmente en lo referido a la relación entre técnica y política, siendo específicamente sobre esta relación que Habermas (1999) retomará críticamente la tesis marcusiana de una

Ariel Fazio: Técnica, dominio y emancipación. Sobre las críticas de Habermas a Marcuse en «Ciencia y técnica como ideología». Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525–1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY–NC–SA 4.0

reproducción del dominio a través de la técnica para, luego, construir una postura propia que eventualmente devendrá en la propuesta de *Teoría de la acción comunicativa*.¹

El contexto de escritura de estos textos parece el de cierta calma previa a la tormenta, al menos si se asume como eje de diferenciación la crisis del fordismo de fines de los años 70 y los inicios de la globalización neoliberal vigente desde entonces. Más allá de los distintos conflictos activos en la época, signados por la Guerra Fría, y de la creciente politización de fines de los años 60, el Estado de Bienestar se encontraba en una posición de relativa estabilidad social, siguiendo un modelo productivista de pleno empleo y acrecentamiento de un consumo que asumía la forma dada por una ya desarrollada industria cultural. Buena parte de las discusiones de la izquierda teórica -principalmente del marxismo y la Teoría Crítica, pero no solamente- giraron en torno al problema de la vitalidad del sistema, tanto en términos económicos -siendo temas recurrentes la noción de crisis, las formas de reproducción del capital, las estrategias extraeconómicas en el ámbito de la producción, etc.- como políticos -el desgaste de la noción de lucha de clases, las alternativas a la oposición entre reforma y revolución, el problema de la dominación cultural, etc. En contraste con la precariedad económica y social de nuestro siglo XXI, podría creerse que pocos contextos resultarían más “inactuales” que el mencionado; sin embargo, parece plausible que tanto la incipiente politización de la ciencia y la técnica como la relativa abundancia económica proveían un escenario ventajoso a la hora de abordar cuestiones hoy *demodé*, como lo es -por ejemplo- el problema de la emancipación.²

1 La primera edición de *El hombre unidimensional* es de 1964, mientras que *Teoría y Praxis* tuvo una primera edición en 1963 y una segunda, revisada y ampliada, en 1971, donde se desarrollan estas cuestiones en base a bibliografía actualizada (incluyendo, por ejemplo, a *El hombre unidimensional*).

2 En esta línea, compartimos como clave de lectura las palabras de Jordi Maiso en su introducción a los diálogos marcusianos: “Cuando la capacidad de inclusión del capitalismo mundializado merma, resulta fácil perder de vista que la lucha por la emancipación no es una lucha por la supervivencia, sino una lucha por una vida que merezca ser vivida. En este sentido la «inactualidad» de Marcuse permite tomar el pulso a las transformaciones sociales de los últimos cincuenta años, que ponen de manifiesto la imperiosa vigencia de su llamada a una transformación cualitativa de las formas de sensibilidad, de organización y de vida. Lo que parece clausurado es toda expectativa de mejora sustantiva dentro de las condiciones del modo de vida actual” (Maiso, 2018, p. 14).

Podría decirse que Marcuse y Habermas estaban, en este sentido, adelantados en relación a la época actual. Pese a la profundización del escenario visualizado entonces por Marcuse -marcado por la racionalidad tecnológica- y Habermas -marcado por la burocratización y la colonización interna del mundo de la vida-, dada por la profusión de las mercancías culturales, la digitalización de la vida, las nuevas formas algorítmicas de control, etc., la discusión contemporánea parece tener poco o nulo interés en pensar escenarios alternativos en vistas a un desarrollo más pleno de la vida humana. Teniendo en cuenta estas consideraciones, en las líneas que siguen se repondrán sendas perspectivas sobre la relación entre técnica y dominio y, teniendo como punto de partida las críticas de Habermas a la tesis marcusiana, se pondrán en juego las diferencias con el ánimo de echar luz sobre esa cuestión hoy añeja, es decir, la de las vías de una posible emancipación, proponiéndose finalmente una lectura “aristotélica” de ambas posiciones con el ánimo de encontrar, quizás, un suelo en común.

Marcuse, sobre técnica y dominio

En líneas generales, el diagnóstico de *El hombre unidimensional* podría enmarcarse en una perspectiva contemporánea de la cuestión de la transformación política que luego sería compartida por autores como Foucault, Deleuze o Negri: el problema de la subsunción. Este término, que etimológicamente significa tanto inclusión como subordinación, puede emparentarse con la noción de «servidumbre voluntaria» de Étienne de La Boétie, en tanto ambos denotan tal grado de compenetración con el sistema opresor que resulta prácticamente imposible pensar el contenido material de una eventual liberación.³ En pocas palabras, el deseo se identifica con los valores,

3 La subsunción como concepto económico-político se halla desarrollado en *El capital*; puede entenderse como una continuidad del concepto de alienación, siendo utilizado por Marx para identificar institucionalmente las dos formas de producción de plusvalía. Así, la subsunción formal remite a la plusvalía absoluta y refiere a la formalidad del mercado de trabajo, mientras que la subsunción real remite a la plusvalía relativa y refiere a la materialidad del proceso de trabajo. En ambos casos, el trabajador se encuentra incluido y subordinado: sólo puede producir, dentro del capitalismo, vendiendo su fuerza de trabajo y adaptándose a los tiempos y los ritmos del proceso de trabajo, convirtiéndose eventualmente en un engranaje más de la máquina.

bienes, perspectivas, etc., del sistema del que se es parte. En esta línea, para Marcuse en el capitalismo tardío el progreso técnico, extendido hasta constituirse como “sistema de dominación y coordinación”, no crea ya sólo productos sino formas de vida. Al tiempo que los bienes económicos tienden a convertirse en bienes culturales y que el sistema económico se constituye como sistema tecnológico, 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. De este modo se borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre necesidades individuales y sociales” (Marcuse, 1995, p. 26).

La tecnología sirve a la institución de formas de control y cohesión sociales cada vez más efectivas y agradables, de manera que el sistema termina moldeando tanto lo que el hombre hace -a través del mercado como mecanismo regulador de lo social- como lo que observa, piensa y desea -constituyéndose en formador de la vocación individual y social. En este contexto, la sociedad tecnológica va a aparecer como un sistema de dominación que “opera ya en el concepto y la construcción de las técnicas”:

“Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material. En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía, se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho razón política” (Marcuse, 1995, p. 27).

A partir de aquí, Marcuse va a echar por tierra la noción tradicional de neutralidad tecnológica. Va a plantear, en continuidad con Marx, que lo que está mal en la racionalidad del sistema es la forma en que los hombres organizan el trabajo social; sin embargo, va a avanzar al mismo tiempo hacia una crítica de la racionalidad tecnológica en tanto que tal. La cuantificación de la naturaleza, sostiene, “separó lo verdadero de lo bueno, la ciencia de la ética” (Marcuse, 1995, p. 174), de forma que toda idea que no pueda ser verificada por el método científico se descarta como manifestación de una ética o una metafísica que son entendidas como pseudociencias. La filosofía de la física contemporánea, paradigma de una filosofía analítica definida por el positivismo lógico, suspende el juicio sobre lo que podría ser la realidad: se pasa del «¿qué es...?» al

«¿cómo...?», librándose de cualquier sustancia fuera del contexto operacional.⁴ De esta manera, la realidad es abordada como un sistema hipotético de instrumentalización sin que, empero, “el a priori tecnológico [deje de ser] un a priori político, en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre y que las creaciones del hombre salen de y vuelven a entrar en un conjunto social” (Marcuse, 1995, p. 181). El proyecto científico aparece entonces ligado a un proyecto social específico, y la instrumentalización predetermina la experiencia, proyecta la dirección de la transformación de la naturaleza y organiza la sociedad como totalidad.

El movimiento de instrumentalización de la ciencia moderna tiene su parangón en el inicio del modo capitalista de producción, traducándose en una sociedad que “liberaba a los hombres de la jerarquía «natural» de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables; o sea, como unidades de tiempo” (Marcuse, 1995, p. 184). La incorporación del reloj al proceso de trabajo resulta un ejemplo por demás ilustrativo de la visión marcusiana de la relación entre ciencia y dominio: el reloj sólo puede incorporarse como medio técnico de la organización moderna del proceso de trabajo presuponiendo una visión instrumental de un universo cuantificable, que toma también como objeto a la fuerza de trabajo.⁵ Por otra parte, contemporáneamente la falta de libertad aparece como una sumisión al aparato técnico que aumenta tanto las «comodidades» de la vida como la productividad del trabajo, mejorando la calidad de vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños de los aparatos técnicos:

“Hoy la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura” (Marcuse, 1995, p. 184).

4 Con el positivismo, la crítica filosófica se encierra dentro del marco social, estigmatizando las nociones externas a ese marco como “especulaciones, sueños y fantasías” (Marcuse, 1995, p. 199): “la traducción operacional o *behaviorista* asimila términos como «libertad», «gobierno», «Inglaterra» con «escoba» y «piña», y la realidad de los primeros con la de los últimos” (Marcuse, 1995, p. 208).

5 Cabe recordar aquí la tesis polanyiana del trabajo y la tierra como «mercancías ficticias»: es la lógica del mercado capitalista ampliándose sobre nuevas esferas lo que permite organizarlas en los términos de la propiedad privada. (Polanyi, 2007)

Dado que la relación utilitaria con una naturaleza cuantificada se presenta asociada a la maximización de la productividad y, de ahí, al aumento de las comodidades en la vida cotidiana, la jerarquía racional se termina mezclando con la social. Además, dicha comodidad se realiza como tecnología de la cultura de masas -radio, televisión y grandes medios masivos de comunicación-, que ofrece productos formateados para las necesidades que ella misma construye. En efecto, para Marcuse, más allá del nivel biológico las necesidades son siempre históricas: están “precondicionadas”, constituyéndose dentro del capitalismo sobre la base del carácter represivo de éste. De aquí que introduzca una tesis muy poco nietzscheana: es necesario asumir el problema de las necesidades en términos de «verdad» y «mentira». Pero las necesidades falsas, aquellas impuestas heterónomamente al individuo por intereses sociales particulares, no dejan de ser objeto de deseo: su satisfacción “puede ser de lo más grata para el individuo”, generando de hecho una continua “euforia dentro de la infelicidad” (Marcuse, 1995, p. 35) que se extiende a los distintos ámbitos de la vida, desde la esfera pública a los espacios de realización personal. La cuestión política se plantea, entonces y finalmente, en términos del ya mencionado problema de la subsunción, ya que “¿cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad?” (Marcuse, 1995, p. 36).

En este sentido, para Marcuse cualquier proyecto emancipatorio requerirá de un movimiento tanto material como simbólico. En relación a este segundo aspecto adquiere relevancia su formulación del universal como elemento conceptual que trasciende las fronteras de lo dado -permitiendo ir más allá del limitado campo de visión del reduccionismo positivista a lo meramente empírico-, así como su apelación a una idea de la filosofía como ejercicio espiritual de la autonomía. Sin embargo, el aspecto material es, si se quiere, más político, en tanto refiere a las condiciones materiales de una existencia emancipada. La automatización contemporánea genera estas condiciones, que potencialmente son el medio para garantizar la disponibilidad de un tiempo libre que permita el desarrollo pleno del individuo y de las fuerzas creativas de la sociedad.

Las críticas de Habermas

En *Ciencia y técnica como «ideología»* (Habermas, 2017), texto escrito en homenaje a Marcuse a propósito de su septuagésimo aniversario, Habermas va a realizar tres interpretaciones posibles de la tesis marcusiana sobre la relación entre técnica y política, de las cuales extenderá sendas críticas y la oportunidad de desarrollar su propia posición sobre el asunto. La primera lectura parte de interpretar tal grado de fusión entre técnica y dominio, o entre racionalidad y opresión, que no quedaría más remedio que suponer que “en el *a priori* material de la ciencia y de la técnica se encierra un proyecto del mundo determinado por intereses de clase y por la situación histórica” (Habermas, 2017, p. 59), de lo cual se seguiría que la noción de emancipación habrá de requerir a su vez una revolución previa de la ciencia y de la técnica en sí mismas.⁶ Vale la pena reponer la referencia textual a *El hombre unidimensional* que el propio Habermas incluye para fundamentar esta lectura:

“Lo que quiero demostrar es que la ciencia, en virtud de su propio método y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en el que la dominación de la naturaleza se fusiona con la social. Y en esta situación, un cambio en la dirección del progreso, con capacidad para torcer ese fatal destino, tendría que influir también en la estructura de la ciencia misma, en el proyecto de la ciencia. Sin perder su carácter racional, sus hipótesis se desarrollarían en un contexto experiencial esencialmente distinto (en el de un mundo pacificado); a consecuencia de lo cual, la ciencia llegaría a unos conceptos sobre la naturaleza esencialmente distintos y constataría hechos esencialmente distintos” (Marcuse, 1995, p. 185; Habermas, 2017, p. 60).

Habermas explicitará rápidamente sus dudas respecto a esta suerte de hipérbole de la tesis marcusiana sosteniendo, por una parte, que para pensar la ciencia moderna como un proyecto históricamente restringido debería poder ser pensable un proyecto alternativo y, por otra parte, que la definición de una nueva ciencia requeriría también la definición de una nueva técnica:

“Pero basta esta simple consideración para desanimarnos, ya que la técnica, si en general pudiera ser reducida a un proyecto histórico, tendría evidentemente que

6 Según Habermas, Marcuse “casi no resiste” en enlazar esta idea de una nueva ciencia con la promesa de una resurrección de la naturaleza caída, común a Schelling, el joven Marx, Bloch, Benjamin, Horkheimer y Adorno. Así, con esta crítica Habermas estaría tomando posición frente a todos ellos.

tratarse de un «proyecto» de la especie humana en su conjunto y no de un proyecto históricamente superable” (Habermas, 2017, p. 61).

En este punto, Habermas va a retomar la concepción de la técnica de Arnold Gehlen, según la cual el ser humano va descargando en los medios técnicos las funciones de su propio organismo:⁷ a medida que el desarrollo técnico evoluciona, se van reforzando y sustituyendo las funciones del aparato locomotor (manos y piernas), las funciones de los sentidos (ojos y oídos) y, finalmente, las funciones del centro de control (cerebro). Desde esta concepción, la evolución de la técnica respondería a la lógica, controlada por el éxito, de la estructura de la acción racional con respecto a fines o, lo que es lo mismo en este contexto, a la estructura del trabajo. No es posible ofrecer alternativas esencialmente distintas de la técnica en tanto que ésta, al presentarse como una expresión instrumental de la constitución orgánica del ser humano, no sería sino una extensión de lo que el hombre es. En este sentido, la técnica es una sola y, por lo tanto, la única diferenciación que se puede establecer es al interior de ella misma: como jerarquización de los medios técnicos en función del grado de eficiencia en su rol extensivo/sustitutivo. Es precisamente por esto que:

“...no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a nuestra técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo” (Habermas, 2017, p. 62).

En efecto, desde esta perspectiva las realizaciones de la técnica como tales son irrenunciables: al responder a la estructura de la acción racional con respecto a fines, tienen el carácter de medios y, por lo tanto, no pueden diferenciarse en términos de su relación con fines que se establecen en otro ámbito. Así, es en una estructura alternativa de la acción -la de la interacción simbólicamente mediada- donde debe pensarse

7 En la terminología habermasiana, “el ser humano habría proyectado a nivel de los medios técnicos los componentes elementales de la acción racional con respecto a fines que inicialmente radican en el organismo humano” (Habermas, 2017, p. 61).

cualquier alternativa para la técnica existente.⁸ El proyecto de Marcuse, entonces, sería para Habermas el de una actitud alternativa frente a la naturaleza -una naturaleza como interlocutora antes que como objeto- de la que, sin embargo, “no cabe deducir la idea de una nueva técnica”, ya que ambos proyectos “son proyecciones del trabajo y del lenguaje y por tanto proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época, de una determinada clase o de una situación superable” (Habermas, 2017, p. 63). Y así como no sería admisible la idea de una nueva técnica, tampoco lo sería la de una nueva ciencia ya que -de igual forma- resultaría imposible encontrar un sustituto «más humano» para ella.

Dicho esto, Habermas introduce una segunda lectura de la tesis marcusiana al remarcar que, en numerosos pasajes de *El hombre unidimensional*, la noción de revolución sigue significando un cambio del marco institucional que no tocaría a las fuerzas productivas en tanto que tales. En este sentido, se relativizaría la reducción de la racionalidad de la ciencia y de la técnica a un proyecto político manteniéndose la estructura del progreso científico-técnico. Lo que cambiarían serían los valores rectores de ese progreso, sin modificarse el criterio de racionalidad en sí mismo. En otras palabras, Marcuse adscribiría a una técnica estructurada por la lógica de la racionalidad con respecto a fines, los cuales -en este caso- servirían a otro proyecto político, con lo que se restablecería así la “inocencia política” de las fuerzas productivas. Cuando Marcuse, remarca Habermas, afirma que “a fuerza de universo de medios, la técnica puede tanto debilitar como aumentar el poder del hombre” (Marcuse, 1995: 252), estaría reiterando la definición clásica de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción “pero sin acertar en el blanco de la constelación a la que apunta” (Habermas, 2017, p. 64). En otras palabras, su postura se diluye.

Finalmente, plantea una tercera lectura centrada en el siguiente pasaje:

“El a priori tecnológico es un a priori político en la medida en que la transformación de la naturaleza tiene como consecuencia la del hombre y en que «las creaciones del

8 O, planteado en los términos de *Teoría de la acción comunicativa*, dado que la técnica es función del sistema económico, su modificación debe responder a la de los fines que se establecen en el mundo de la vida.

hombre» surgen de una totalidad social y vuelven a ella. Y sin embargo, cabe insistir en que la maquinaria del universo tecnológico es «como tal» indiferente frente a los fines políticos -puede servir de acelerador o de freno a una sociedad. Una calculadora electrónica puede servir lo mismo a un régimen socialista que un régimen capitalista (...). Pero si la técnica se convierte en la forma global de producción material, define entonces a toda una cultura; y proyecta una totalidad histórica -un mundo” (Marcuse, 1995, p. 173).

Habermas se reconocerá en esta tesis que, a sus ojos, expresa una formulación más cuidada del estado de situación del capitalismo tardío,⁹ caracterizado éste por dos tendencias evolutivas: un incremento de la actividad intervencionista del Estado, que tiende a asegurar la estabilidad del sistema, y una creciente interdependencia de investigación y técnica, que termina convirtiendo a las ciencias en la principal fuerza productiva. Con esto, no sólo se disgregaría la relación entre el marco institucional y los subsistemas de acción racional con respecto a fines característico del capitalismo liberal sino que se dejarían de cumplir determinadas condiciones de aplicación de la economía política marxiana. En este contexto, sin embargo, para Habermas “la tesis fundamental de Marcuse de que la ciencia y la técnica cumplen también hoy funciones de legitimación del dominio nos proporciona la clave para analizar esa nueva constelación” (Habermas, 2017, p. 81).

Habermas, sobre técnica y dominio

Con el término «técnica» Habermas entiende, en primer lugar, al conjunto de medios para una eficaz realización de fines con ahorro de trabajo; refiere a instrumentos, máquinas y autómatas y, en este sentido, se trata de una concepción sustitutiva de la técnica, es decir, como medio ahorrador de trabajo. En segundo lugar, entiende por «técnica» a un sistema de reglas que determinan la acción racionalmente adecuada a fines, es decir, estrategias (las reglas de la acción racional) y tecnologías (las reglas de la

9 “Más cuidada”, pero, sin embargo, no lo suficiente, ya que aún no permite determinar de forma precisa “qué es lo que quiere decir que la racionalidad materializada en los sistemas de acción racional con respecto a fines acaba constituyendo una forma de vida, una «totalidad histórica» de un mundo de la vida” (Habermas, 2017, p. 65). Marcuse, al igual que Weber, no habría conseguido explicar el proceso moderno de racionalización de manera satisfactoria, frente a lo cual Habermas procurará compensar esta falencia a través de la reformulación del concepto de racionalización.

acción instrumental). Un medio técnico, que puede ser cualquier medio incluido en un contexto de acción instrumental, se convierte en un elemento de la técnica por su utilización repetida en una función particular. (Habermas, 1990, p. 315)

Habermas va a distinguir cuatro grados de racionalización que amplían cualitativamente el poder técnico de disposición del ser humano sobre la naturaleza y sobre sí mismo. Un primer grado es la racionalidad tecnológica en sentido estricto, es decir, la utilización de las técnicas disponibles como medios para la realización de determinados objetivos, lo cual -naturalmente- va a depender de la situación metodológica de las ciencias empíricas. Un segundo grado aparece frente a la necesidad de elegir entre actos igualmente apropiados desde un punto de vista técnico, siendo el ámbito de aplicación de la teoría de la decisión signado por la lógica de la economización.¹⁰ En estos dos ámbitos, los valores escapan a cualquier discusión vinculante en tanto son reducidos a un interés subjetivo que se constituye por fuera de ellos, exigiéndose así una eliminación de los elementos normativos del proceso de argumentación científica. (Habermas, 1990, p. 303-304)

Un tercer grado refiere a situaciones estratégicas en las cuales se calcula la conducta racional frente a adversarios que también actúan racionalmente; se trata, pues, del ámbito de aplicación de la teoría de los juegos, donde se introduce en la tarea técnica el valor básico de la autoafirmación frente al adversario. Los valores puestos inicialmente en juego se relativizan en función de este valor estratégico -el aseguramiento de la supervivencia- que orienta la pugna como tal. Para Habermas, cuando el supuesto de situaciones estratégicas se generaliza:

“...se puede emplear el término «político» en el sentido, desarrollado desde Hobbes hasta Carl Schmitt, de una autoafirmación existencial. Para ello basta, entonces, en último término, con reducir los sistemas de valor a una especie de valor biológico fundamental” (Habermas, 1990, p. 306).

Esto es, a la reproducción de la propia vida.

10 Siendo una de las principales críticas a la economía estándar, que parte de un mercado que se define -precisamente por remitir los fines específicos al ámbito exterior de la jerarquización subjetiva de valores- por la maximización de la ganancia, sin importar los fines específicos (que remiten al ámbito extra-económico donde se constituye la jerarquización subjetiva de valores).

Así, en este ámbito -y en el siguiente- la eliminación de los elementos normativos antes mencionada desemboca en “una subordinación de los valores (...) a los procedimientos tecnológicos, que se constituyen a sí mismos en sistemas de valores” (Habermas, 1990, p. 303). Un cuarto grado de racionalización es, entonces, la transferencia a una máquina del esfuerzo de la decisión, el cual -aclara Habermas- todavía sigue siendo, en buena medida, una ficción.¹¹ Sin embargo, su desarrollo se encuentra en ciernes y es proyectable, y pone al descubierto “la intención de una racionalidad tecnológica extendida a todos los dominios de la praxis” (Habermas, 1990, p. 306). Se trata de un escenario en el que máquinas capaces de aprendizaje asumirían los procesos de decisión, traspasando un umbral a partir del cual los sistemas de valores que fueran expulsados en los grados anteriores podrían introducirse dentro de los procesos de adaptación de una autoprogramación cibernética.

La evolución de los medios técnicos pareciera seguir un patrón que les es inherente: una proyección paulatina de la acción racionalmente adecuada a fines y controlada en términos de eficiencia, a través de herramientas que refuerzan y máquinas que eventualmente sustituyen las distintas funciones humanas de disposición. La máxima expresión de este proceso de creciente automatización son los sistemas autorregulados, representados por máquinas capaces de aprender que “puede[n] desplazar al hombre no sólo ya en sus operaciones, sino también en sus funciones de control” (Habermas, 1990, p. 316). Pero la técnica independizada regulativamente -y hace tiempo, por cierto, independizada energéticamente- no se limita a enfrentarse al ser humano, sino que “también los hombres pueden integrarse en las instalaciones técnicas. Eso es lo que sucede con los llamados sistemas hombre-máquina” que ordenan la cooperación entre las actividades mecánicas y las reacciones humanas. Aquí, la dirección del proceso es transferida a la máquina y, con esto, “el hombre ha renunciado a la función de control en el empleo de medios técnicos” (p. 317).

11 Debería prestarse especial atención a las posiciones asumidas por Habermas en torno a este escenario, cuyo carácter ficticio pierde crecientemente fuerza frente a la implementación de las técnicas algorítmicas basadas en el manejo de grandes datos.

Ahora bien, este proceso -el del progreso técnico- es susceptible de distintas interpretaciones. En primer lugar, una interpretación liberal que considera que, en la medida en que los hombres puedan determinar la dirección del progreso técnico, este sería simple expresión del grado de eficiencia en el refuerzo o la sustitución de las actividades productivas y los riesgos asociados. Se trata, pues, de una visión que presupone el control del proceso técnico como tal, esto es, presupone la existencia de “campos institucionalmente asegurados de libertad subjetiva” y la proposición autónoma de los fines rectores. En el momento en que el poder de disposición técnico adquiere un automatismo propio, la interpretación liberal comienza a ser problemática y, para Habermas, no es lícito partir sin más de la certeza de que el progreso técnico-científico está sujeto a “la voluntad y a la conciencia de los sujetos asociados”:

“Más bien son hoy la ciencia, la técnica, la industria, el ejército y la administración elementos que se estabilizan recíprocamente y cuya interdependencia no deja de crecer. La producción de saber técnicamente utilizable, el desarrollo de la técnica, la explotación industrial y militar de las técnicas y una administración que abarca todos los ámbitos sociales, tanto privados como públicos, confluyen hoy, aparentemente, hacia un solo sistema en expansión, estable y duradero, ante el cual la libertad subjetiva y el establecimiento autónomo de fines se ven disminuidos hasta carecer de sentido” (Habermas, 1990, p. 319).

Esta evaluación caracteriza a una segunda interpretación conservadora del progreso técnico que, de acuerdo con Habermas, tendría la ventaja de orientar la atención a las relaciones entre ciencia, técnica, industria, ejército y administración, fortaleciendo la idea de que el progreso técnico se desarrolla en un marco institucional. Sin embargo,

“...este sistema, que representa la base material de las sociedades modernas, no trabaja según los planes coordinados de sujetos activos. La conexión dinámica en la que se entrelazan hoy la ciencia, la técnica, la industria, el ejército y la administración se estructura por encima de la cabeza de los hombres” (Habermas, 1990, p. 320).

De esta manera, el progreso técnico se convierte en una especie de proceso natural. Adquiere fuerza, así, la concepción de Gehlen según la cual la técnica moderna aparecería como un umbral en la historia evolutiva de la especie -el ser humano tendría la misma relación con sus aparatos técnicos que los crustáceos con sus caparazones- a partir del cual “las leyes estructurales de las relaciones entre las poblaciones y sus entornos industriales se sustraerían a todas las pautas vigentes hasta entonces”

Ariel Fazio: Técnica, dominio y emancipación. Sobre las críticas de Habermas a Marcuse en «Ciencia y técnica como ideología». Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525-1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

(Gehlen, 1964, p. 209; Habermas, 1999b: 321), dando inicio a un proceso metahumano sustraído a toda posibilidad de control. En esta línea, Habermas introduce la lectura de Helmut Schelsky, quien a su vez comenta a Jacques Ellul, como reflejo de una interpretación tecnocrática del progreso técnico donde éste se lleva a cabo automáticamente, como una necesidad objetiva que responde a una lógica en la que “los medios determinan los objetivos o, mejor aún, las posibilidades técnicas fuerzan su propia aplicación” (Schelsky, 1961, p. 24; Habermas, 1999a, p. 322).

Para Habermas, sin embargo, no sería lícito sostener el supuesto de que un estado evolutivo esté determinado completamente por la situación del estado precedente, ya que -si bien la ciencia y la técnica responden a la lógica de la investigación y se vinculan a problemas definidos inmanentemente al objeto-, el ritmo, la dirección y las funciones del progreso técnico son antes bien establecidos a partir de intereses sociales. La relación entre medios técnicos y sistemas de acción teleológica racional no se desarrolla de manera autónoma sino en el marco institucional de determinadas sociedades, al punto que “si, con todo, queremos simplificar, entonces una cosa resulta clara: en la actualidad el progreso técnico sigue intereses de la industria de armamento más que necesidades objetivas inmanentes” (Habermas, 1990, p. 323).

Esta última sería la lectura característica del marxismo, pese a lo cual el giro propuesto por Marcuse habría acercado a este último a las posiciones representadas por Gehlen y Schelsky.¹² Habermas va a criticar la ambigüedad de su concepto de sociedad tecnificada ya que, por una parte, entiende que las fuerzas de producción se enmarcan en un contexto institucional de dominio político y social y, por otra, que los sistemas técnicos alcanzan un amplio poder a través de una creciente regulación de la vida a través de la administración y la manipulación de las sociedades. De esta forma, la

12 A este respecto, puede resumirse la posición interpretativa de la siguiente manera: “Habermas, pues, acepta la idea de Schelsky acerca de la fusión entre técnica y marco institucional y la de Marcuse acerca de la función ideológica que asumen ciencia y técnica en orden a legitimar las actuales relaciones de poder, pero no acepta que exista una vinculación necesaria entre aquella y este -es esta vinculación, conceptualizada como nexo necesario, lo que determina lo ideológico de la ciencia y la técnica y del Estado tecnocrático en tanto que presupone la ocultación de la diferencia entre acción instrumental e interacción” (Jiménez Perona y Mas Torres, 1984, p. 524).

técnica perdería la inocencia de la mera fuerza productiva y adquiriría una creciente independencia con lo que “escapa cada vez más al control de los sujetos sociales y no está, por lo tanto, al servicio de necesidades espontáneamente desarrolladas y libremente interpretadas (...), haciéndose así cada vez más irracional” (Habermas, 1990, p. 324). Pero mientras Schelsky propone la idea de un Estado técnico obedeciendo a la lógica de las cosas mismas, es decir, disuelve el dominio político en una administración científicamente dirigida, “Marcuse, en cambio, no reduce la dominación a la técnica, sino a la inversa, la técnica a la dominación” (Habermas, 1990, p. 325). Ambos, sin embargo, comparten el supuesto por el cual “los sistemas técnicamente avanzados, compuestos por reglas de acción teleológico-racional y por agregaciones de medios, se convierten a su vez en el marco institucional de las sociedades industrialmente desarrolladas” (Habermas, 1990, p. 326).

Por su parte, Habermas va a defender la relevancia de la distinción analítica entre los sistemas del progreso técnico y el marco institucional del sistema social o de un mundo social de la vida. La acción realizada según reglas técnicas se rige únicamente por el criterio del éxito, esto es, por su grado de eficiencia; por el contrario la acción realizada según normas sociales -las que refieren el marco institucional- refleja “un grado históricamente variable de dominación, esto es, un determinado grado de emancipación e individualización” (Habermas, 1990, p. 331). Este aspecto se pierde de vista cuando se considera el cambio en el marco institucional como variable de los sistemas del progreso técnico, ya que la racionalidad de estos últimos se define únicamente por el criterio de la autoconservación. Como perspectiva alternativa, Habermas propondrá concebir el progreso de los sistemas técnicos “como variable dependiente de un proceso de emancipación progresiva”:

“La «racionalidad» del marco institucional se mide entonces por la relación entre el sistema de dominación y la tradición cultural, es decir, por el grado en que los valores culturales o bien son utilizados como ideologías y reprimidos como utopías, o bien, por el contrario, retornan desde su contenido pragmático a la praxis vital” (Habermas, 1990, p. 331).

Esta propuesta estaría en la línea del proyecto marxiano de asumir la realización de la historia con voluntad y conciencia, “en términos de un dominio práctico sobre procesos sociales hasta entonces incontrolados” (Habermas, 1990, p. 332). Sin embargo, Marx habría planteado este problema -el de la transformación del marco institucional- únicamente desde la dimensión de una emancipación progresiva, cuando contemporáneamente se trata con el riesgo que implica una adaptación controlada del mundo social de la vida al progreso técnico. Consecuentemente, el desafío que se plantea es el de conjurar el reinado socio-político de la técnica, lo que para Habermas sólo puede lograrse a través de una “discusión políticamente eficaz” (Habermas, 1990, p. 334) que ponga en relación el saber y poder técnicos con el saber y poder prácticos:

“La irracionalidad del dominio, que se ha convertido hoy en un peligro mortal a nivel colectivo, sólo podría ser detenida por una conformación política de la voluntad, vinculada al principio de la discusión general y libre de coacción” (Habermas, 1990, p. 334).

El paradigma del sistema hombre-máquina o de la distopía cibernética que ilustra la interpretación tecnocrática implica la reducción del sistema de valores a reglas de maximización del poder y del bienestar, es decir, a una estabilidad organizada en última instancia por el criterio de la supervivencia a ultranza. El mundo de la vida quedaría así subsumido a un mero valor biológico, con lo que el ser humano terminaría perdiendo toda posibilidad de control y organización del sistema técnico. Frente a este escenario, que es el que mejor expresa los peligros del desarrollo contemporáneo de la ciencia y la técnica, Habermas propone el fortalecimiento del mundo de la vida, esto es, del espacio donde el ser humano podría ejercitar consciente y racionalmente la toma de decisiones sobre su propio destino. Se trata de una apuesta por una conformación política de la voluntad guiada por la esperanza de que “la fuerza liberadora de la reflexión no puede reemplazarse por la extensión del saber técnicamente utilizable” (Habermas, 1990, p. 334).

Esta respuesta es una apuesta en un sentido casi literal, ya que podría ocurrir que un sistema hombre-máquina lo suficientemente desarrollado no dé lugar a un libre

ejercicio de la acción comunicativa, o limite extremadamente sus márgenes de aplicabilidad. Habermas es plenamente consciente de esta posibilidad:

“El reconocimiento moral de un orden sancionado sería sustituido por reflejos ajustados a él, y la acción comunicativa, que se orienta a tenor del sentido lingüísticamente articulado y presupone la interiorización de normas, se vería reemplazada por formas de conducta condicionadas” (Habermas, 1990, p. 332).¹³

De manera que, frente al crecimiento de las técnicas de control, fortalecidas éstas a través de mecanismos cada vez más eficientes de “manipulación psicotécnica” e “intervención biotécnica”, decide apelar a aquel ámbito que en principio debería exceder al poder demiúrgico de los nuevos aparatos técnicos: el de la interacción simbólicamente mediada (en los términos de *Teoría y Praxis*) o el de la reproducción simbólica del mundo de la vida (en los términos de *Teoría de la acción comunicativa*). Habermas pone, pues, un límite a las tesis de la burocratización y de la colonización interna, el cual, por una parte, se basa en la -probablemente justificada- confianza en que estos procesos no son completos y, por otra, en la idea de que el lenguaje como estructura antropológica posee una suerte de excedencia que escaparía a una subsunción plena. Pero, a la luz de las críticas a Marcuse, la pregunta que se plantea es cuán legítima o políticamente eficaz resulta esta toma de posición.

Sobre las proyecciones emancipatorias y la recepción aristotélica

Las críticas a Marcuse pueden explicarse en gran medida por el objetivo asumido por Habermas de secularizar la teoría crítica, esto es, establecer los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad sin cargar con el lastre conceptual de una filosofía de la historia de difícil justificación. (Habermas, 1999b, p. 562) En este sentido, las críticas se hacen extensivas a toda la Teoría Crítica -especialmente en las expresiones de Horkheimer y Adorno- así como al propio Marx:

13 Es el mismo dilema que plantea la hiperbolización del proceso de burocratización representado por el «estado orwelliano»: “La cuestión de si las tendencias a la burocratización descritas por Weber alcanzarán alguna vez ese estado orwelliano en que todas las funciones integrativas pasen del mecanismo de socialización que es el entendimiento lingüístico, que a mi juicio sigue siendo fundamental, a mecanismos sistémicos, y la cuestión de si tal estado es posible sin una dislocación de estructuras antropológicas profundas, son cuestiones que han de quedar abiertas” (Habermas, 1999b, p. 442).

“...esa discusión en términos de crítica ideológica de la tradición podía proponerse como objetivo la recuperación del contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos, la apropiación de su contenido sistemático, porque la crítica venía ya sustentada por supuestos teóricos; en ese momento la Teoría Crítica se basaba todavía en la filosofía marxista de la historia, es decir, en la convicción de que las fuerzas productivas desarrollan una fuerza objetivamente explosiva. Sólo bajo este supuesto podía limitarse la crítica «a hacer conscientes a los hombres de las posibilidades para las que ya está madura la propia situación histórica»” (Habermas, 1999b, p. 540)

A partir de lo cual Habermas sostendrá que:

“Sin una teoría de la historia no sería posible una crítica inmanente centrada en torno a las figuras del espíritu objetivo, capaz de distinguir entre «aquello que el hombre y las cosas pueden ser y aquello que fácticamente son». Sin esa teoría la crítica se vería abandonada a los variables criterios que contingentemente pusiera a su disposición cada época histórica” (Habermas, 1999b, p. 540).

Ahora bien, desde la lectura que hace Marcuse de Marx, cabría endilgarle a Habermas un error de interpretación. Lo que este último entiende aquí por «filosofía marxista de la historia» refiere a dos tesis de Marx,¹⁴ a saber: la tendencia decreciente de la tasa de ganancia como causa de las crisis económicas (y de una eventual crisis sistémica terminal) y el cambio en la composición orgánica del capital como causa del fin de la aplicabilidad de la teoría del valor. En líneas generales, ambas tesis refieren al desarrollo de las fuerzas productivas y, por tanto, a la creciente automatización -sobre la que se sostiene la “racionalidad” del sistema según Marcuse- que genera una cada vez mayor producción de valores de uso, la cual eventualmente habría de derivar en una disponibilidad generalizada de las condiciones materiales de existencia. Se trata de una tesis de carácter político basada en una evaluación descriptiva de la economía capitalista, que en sus consecuencias bien *podría* no acontecer. Sin embargo, en la apropiación marcusiana de esta tesis, que es la que está discutiendo Habermas, la cuestión es si *debería* acontecer: se trata, antes bien, de una tesis de carácter ético.

Marcuse reafirma insistentemente el carácter histórico de las necesidades, así como el carácter político de la organización de las fuerzas productivas o de la distribución de

14 Tesis que, por cierto, son trabajadas correcta y meticulosamente por el propio Habermas (1990, p. 216-272).

los bienes que se producen;¹⁵ los variables criterios que contingentemente pone a disposición cada época histórica son, precisamente, el objeto de la crítica, y esta crítica depende del desarrollo de las fuerzas productivas sólo en la medida en que éste habilita las condiciones de posibilidad para una existencia emancipada. Cuando Habermas, en su segunda crítica en «Ciencia y técnica como 'ideología'», acusa a Marcuse de “restablecer la inocencia política de las fuerzas productivas” (Habermas, 2017, p. 64) da él mismo respuesta a esta crítica posterior: las fuerzas productivas aparecen, en efecto, como un simple medio (y en este sentido político) para la liberación del ser humano, lo que significa que la concepción de esa liberación encuentra su fundamento (ético) en otro lado. Remite, en efecto, a la ontología del ser humano que Marx desarrolla principalmente en los *Manuscritos del '44*: específicamente, al concepto de ser genérico. (Marx, 2005)

Se mencionó anteriormente que, para Marcuse, cualquier emancipación requeriría un doble movimiento, simbólico y material. El aspecto simbólico -que, podría decirse, refiere a las condiciones subjetivas de la emancipación- incluiría la discusión sobre las necesidades «verdaderas» y «falsas», los universales como herramientas críticas de lo dado, la filosofía como ejercicio de una libertad interior frente al adoctrinamiento del consumo, etc. Por su parte, el aspecto material -condiciones objetivas- refiere a las condiciones materiales de una existencia libre, potencialmente posibilitada por los efectos de la automatización contemporánea.¹⁶ Y entre ambos aspectos se encuentra una determinada concepción del ser humano.

15 Respecto al primer punto: “He subrayado reiteradamente el carácter histórico de las necesidades humanas. Por encima del nivel animal, incluso las necesidades de la vida en una sociedad libre y racional serían diferentes de las que se producen en y para una sociedad irracional y sin libertad. El concepto de «reducción» es el que puede ilustrar nuevamente esta diferencia” (Marcuse, 1995, p. 269); respecto al segundo: “Conforme más libre se encuentre la racionalidad tecnológica de sus aspectos de explotación y más determine la producción social, más dependiente será de la dirección política; del esfuerzo colectivo por alcanzar una existencia pacífica, con las metas que los individuos libres deben establecer para sí mismos” (Marcuse, 1995, p. 264).

16 “La sociedad industrial avanzada se está acercando al estado en que el progreso continuo exigirá una subversión radical de la organización y dirección predominante del progreso. Esta fase será alcanzada cuando la producción material (incluyendo los servicios necesarios) se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas mientras que el tiempo de trabajo necesario se reduzca a tiempo marginal. De este punto en adelante, el progreso técnico trascenderá el reino de la

El concepto de ser genérico identifica el ser del hombre en el trabajo entendido como actividad libre y consciente, encontrándose a su vez asociado al concepto de ser social - su actividad vital es social en dos sentidos: en tanto se realiza colectivamente, y en tanto depende de la herencia de las generaciones que lo anteceden. La significación del carácter «libre» y «consciente» del ser genérico es desarrollada por Marx a través de una comparación con el resto de los animales, incluidos los que poseen rasgos “sociales” y “productivos” como hormigas y abejas. De las varias distinciones que enumera, cabe remarcar la universalidad de la producción humana, por la cual el hombre produce más allá de lo que necesita inmediatamente (y “sólo realmente” cuando está liberado de la necesidad física), reproduce a la naturaleza entera y sabe producir en la medida de cualquier especie, creando “también según las leyes de la belleza” (Marx, 2005, p. 113-114).

Ahora bien, es importante remarcar que el concepto de ser genérico refiere a la esencia del hombre, mientras que su naturaleza -la naturaleza humana- se construye históricamente, en el sentido de que su contenido es resultado de un proceso de autocreación consigo mismo.¹⁷ En este sentido, que el ser humano reproduzca a la naturaleza entera significa que en el acto productivo crea mundo y se crea a sí mismo. Incluso la sensibilidad subjetiva -la del oído musical, por ejemplo- es creada mediante la “riqueza objetivamente desarrollada”:

“Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), (...) se constituyen únicamente mediante la existencia de su objeto, mediante la naturaleza humanizada. La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días” (Marx, 2005, p. 146).

En esta línea, cuando Marcuse habla de «pacificación de la existencia» no sólo refiere a la superación del reino de la necesidad, es decir, a la liberación del tiempo en un sentido puramente cuantitativo, sino a determinado ejercicio de ese tiempo disponible:

necesidad, en el que servía de instrumento de dominación y explotación, lo cual limitaba por tanto su racionalidad; la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad” (Marcuse, 1995, p. 47).

17 Así, por ejemplo, en el capitalismo la naturaleza humana está definida por la alienación, que invierte la relación del hombre consigo mismo como especie haciendo de su esencia, el trabajo, un simple medio para su existencia.

Ariel Fazio: Técnica, dominio y emancipación. Sobre las críticas de Habermas a Marcuse en «Ciencia y técnica como ideología». Sección: Artículos

Ética y Discurso ISSN 2525-1090 Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso – Año 5, 2020

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

“La civilización produce los medios para liberar la naturaleza de su propia brutalidad, su propia insuficiencia, su propia ceguera gracias al poder cognoscitivo y de transformación de la razón. Y la razón puede satisfacer esta función sólo como racionalidad posttecnológica, en la que la técnica es en sí misma el instrumento de pacificación, el organon del «arte de la vida». La función de la Razón converge entonces con la del arte” (Marcuse, 1995, p. 266).

Se trata de un ejercicio artístico de la producción, esto es, una producción orientada por el interés creador del ser humano. La autonomía significa, en esta línea, libertad para ejercer plenamente las capacidades creativas sobre el mundo y sobre sí mismo:

“La racionalidad del arte, su habilidad para «proyectar» la existencia, y definir posibilidades no realizadas todavía, puede ser vista entonces como ratificada por y funcionando en la transformación científico-tecnológica del mundo” (Marcuse, 1995, p. 267).

Ahora bien, esta relación con el pensamiento de Marx encuentra semejanzas y diferencias con la postura de Habermas. Por un lado, “sistema y mundo de la vida aparecen en Marx bajo las metáforas de «reino de la necesidad» y «reino de la libertad»” (Habermas, 1999b, p. 481), y en este sentido compartirían un mismo proyecto. La obvia diferencia es, sin embargo, que Habermas descarta la ontología del ser genérico que, a nuestro criterio, está presupuesta en la categoría marxiana de «reino de la libertad». En este sentido, va a deslindarse de la idea de un hombre que se define en el trabajo libre y consciente como actividad vital que sigue vigente en Marcuse:

“En los «Manuscritos de Economía y Filosofía» el modelo expresivista de la productividad creadora con que el artista, al dar vida a su obra, desarrolla a la vez las fuerzas de su propio ser, constituye aún el criterio para una crítica del trabajo alienado. Esta perspectiva se mantiene todavía en las versiones, de marcada orientación fenomenológico-antropológica, de la actual filosofía de la praxis. Pero Marx, con el paso a la teoría del valor se desprendió ya de ese ideal de formación determinado por Herder y el romanticismo” (Habermas, 1999b, p. 482).¹⁸

Más allá de que sea discutible la tesis de discontinuidad de este ideal en el pensamiento del propio Marx, en términos de la relación con Marcuse resulta más relevante la crítica que a continuación formula Habermas al concepto de alienación:

18 Habermas menciona a Axel Honneth, Gyorgy Markus y Agnes Heller como representantes contemporáneos de esta filosofía de la praxis. Por otra parte, refiere a Charles Taylor como referente de la tesis de que, con la teoría del valor, Marx se habría desprendido de esta antropología.

“Este concepto de alienación permanece indeterminado, por cuanto el concepto que le subyace, oscilante entre Aristóteles y Hegel, de una «vida» que queda mutilada en sus posibilidades a consecuencia de la violación de la idea de justicia inherente al intercambio de equivalentes carece de signatura histórica. Marx habla en abstracto de vida y de posibilidades vitales; no dispone del concepto de una racionalización a que queda sujeto el mundo de la vida a medida que se diferencian sus estructuras simbólicas. De ahí que en el contexto histórico de sus investigaciones el concepto de alienación permanezca peculiarmente ambiguo” (Habermas, 1999b, p. 483).

No parece casual la similitud de esta crítica a Marx con las otras dos críticas a Marcuse en «Ciencia y técnica como ‘ideología’»: mientras Marcuse no presentaba un sustituto para la técnica, Marx no presenta un concepto de racionalización para el mundo de la vida; mientras en Marcuse no era clara la idea de que la racionalidad tecnológica acaba constituyendo una forma de vida, en Marx es ambigua la noción de alienación en su aplicación histórica. Y, en efecto, la diferencia fundamental de Habermas con Marcuse (y con Marx) se daría en este punto: la ontología que está detrás, de la cual Habermas se distancia a conciencia.

En este contexto, la mención a Aristóteles resulta especialmente relevante y por demás explicativa. Habermas, como él mismo hace explícito al comienzo de *Teoría y praxis*, se reconoce en una lectura arendtiana de Aristóteles centrada en la distinción entre *poiesis* y *praxis*,¹⁹ la cual es plenamente consistente con la tesis de que “las propias estructuras de la comunicación llevan inserto el contrapeso de un potencial emancipatorio” (Habermas, 1999b, p. 553). La “discusión políticamente eficaz” a la que apela como contrapeso de la burocratización moderna o de la colonización interna del mundo de la vida puede explicarse -y de hecho se ha hecho- en base a esta influencia, y ciertamente la *praxis* aristotélica como espacio de discusión racional y libre de coacción puede constituirse como disruptivo frente al vínculo entre técnica y dominio que, más allá de sus diferencias, tanto Marcuse como Habermas visualizan. La pregunta es, sin embargo, si tal disrupción resulta suficiente en un contexto donde la proyección distópica de un mundo social autorregulado adquiere mayor plausibilidad.

19 Como sostiene Josep Esquirol, “Habermas recupera no tanto el concepto marxista de *praxis* como el concepto aristotélico (...). Así (...), reactiva la distinción *praxis-poiesis* para usarla como paradigma crítico frente al proyecto moderno de tecnificación de la política” (Esquirol, 2011, p. 158).

La idea de un “potencial emancipatorio” de las estructuras de la comunicación es introducida por Habermas frente a la creciente incidencia de la cultura de masas y, algo más puntualmente, de los medios de comunicación. Aquí se sigue tratando con estructuras comunicativas, con lo cual todavía se puede confiar en que “nunca pueden quedar fiablemente blindadas contra la posibilidad de ser contradichas por actores capaces de responder autónomamente de sus propios actos” (Habermas, 1999b, p. 553). Sin embargo, este escenario no es exactamente el mismo que el de un perfecto sistema cibernético u orwelliano, donde la fusión entre técnica y dominio sería lo suficientemente profunda como para subsumir a las estructuras comunicativas. En este último caso, en opinión de Habermas (199b, p. 553) la cuestión no sólo quedaría abierta frente a la posibilidad de una subsunción tal que anule a la *praxis* sino que, si se diera tal grado de efectividad en los hechos, debería implicarse una “dislocación de estructuras antropológicas profundas” que habría de redefinir al ser humano mismo.

Pero antes de llegar a este extremo, la postura marcusiana contiene una suerte de contracrítica a la propuesta de Habermas: que la racionalidad tecnológica se constituya en formas de vida significa que ya no es posible confiar en que los individuos mantengan el grado suficiente de autonomía como para poder actuar racionalmente en el mundo de la vida en los términos planteados, al menos en tanto se implica una coacción interna constitutiva de las subjetividades individuales. Habermas es consciente de que las condiciones de la discusión racional se ponen en cuestión -a esto refiere, al fin de cuentas, la tesis de la colonización del mundo de la vida-, pero sin embargo sigue «apostando» a la constitución de estructuras comunicativas que mantengan una relativa independencia de las lógicas del «poder» y del «dinero» características de los subsistemas estatal y económico. Aquí es donde aparece el rol privilegiado que puede asignársele a los agentes políticos y a los especialistas (Habermas, 1990, p. 334) pero, si no es posible separar técnica y dominio, si la racionalidad tecnológica se vuelve constitutiva de las subjetividades, “¿qué tribunal puede reivindicar legítimamente la autoridad de decidir?” (Marcuse, 1995, p. 36).

En este escenario, el proyecto emancipatorio parecería requerir una mayor amplitud ética, e incluso metafísica, de la que Habermas está dispuesta a darle. La propuesta de Marcuse asume, desde Marx, ese adicional, que a su vez parece provenir de una recepción alternativa del pensamiento aristotélico. En primer lugar, la generalización de las condiciones materiales del tiempo libre como condición de posibilidad de la emancipación remite a la definición aristotélica del fin de la economía como, precisamente, la satisfacción de los medios materiales para la vida buena. Que la autonomía, tanto en términos sociales como individuales, requiere de autosuficiencia es algo en lo que ni Marcuse ni Marx dejan de insistir. En este sentido, es significativa la siguiente referencia de *El capital a La política* de Aristóteles:

“«Si las herramientas -soñaba Aristóteles, el más grande de los pensadores de la Antigüedad-, obedeciendo a nuestras órdenes o leyendo en nuestros deseos, pudiesen ejecutar los trabajos que les están encomendados, como los artefactos de Dédalo, que se movían por sí solos, o los trípodes de Hefestos, que marchaban por su propio impulso al trabajo sagrado; si las canillas de los tejedores tejiesen ellas solas, como esos mecanismos, el maestro no necesitaría auxiliares ni el señor esclavos»” (Marx, 1968, p. 334).²⁰

La insistencia de Marcuse sobre este punto parece justificada. Al menos parcialmente, no sólo el dominio se fundamenta en la reproducción del trabajo necesario, en el sentido de que pone a unos a trabajar para otros, sino que el dominio mismo se realiza a través de tal reproducción: la respuesta del capitalismo al problema de la reproducción social, esto es, al hacer de los individuos en sociedad, es el mercado.²¹ Cualquier ejercicio vital alternativo, cualquier proyecto de vida plena, presupone cierto grado de autosuficiencia, por el simple hecho de que cualquier cosa que se haga de la vida requerirá del tiempo suficiente para hacerlo. Lo que, por supuesto, incluye a la acción comunicativa en los términos establecidos por Habermas, la cual requiere -como mínimo- tiempo para una formación integral y tiempo para participar de la vida política.

²⁰ POL 1253b3 (Aristóteles, 2001b: 54).

²¹ Así, por ejemplo, para Rosanvallon una de las mayores innovaciones de Adam Smith sería el haber planteado el mercado, como mecanismo autorregulado, como respuesta a la pregunta acerca de la regulación de lo social, saldando el debate entre naturalistas y contractualistas. (Rosanvallon, 2006, p. 24)

En segundo lugar, el sencillo ejercicio de ampliar la «vida política» a las actividades sociales en general y la «vida contemplativa» a las actividades creativas debería dar cuenta de que el concepto de ser genérico, como manifestación positiva de la esencia humana, puede entenderse como una suerte de actualización de la noción de la «vida buena» aristotélica. No sólo porque la argumentación de Marx en los *Manuscritos del '44* sigue bastante directamente a la del propio Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* -por un lado, el trabajo como actividad vital aparece como un fin en sí mismo que en el capitalismo se convierte en simple medio (alienación); por otro, la diferenciación respecto a los animales es lo que permite hallar los caracteres específicos, la «función propia», del ser humano-, sino también porque, en última instancia, la emancipación consistiría en el libre ejercicio de una vida social (el trato con los otros) y creativa (las ciencias, las artes, etc.). Lo que se añade, obviamente, es la concepción de la historia como proceso de autocreación, lo que a su vez permite concebir la producción de ciencia y técnica como un ámbito también político.

Es en este último sentido que Marcuse parece pensar la idea, fervorosamente criticada por Habermas, de que una verdadera emancipación debería implicar el surgimiento de una nueva ciencia y de una nueva técnica. Desde una proyección de esta lectura contemporizada de Aristóteles, los espacios de ejercicio de lo propiamente humano serían la vida política, ámbito de la *praxis* -o, en términos de Habermas, de la acción simbólicamente mediada- conjuntamente con la vida creativa, ámbito hoy no sólo de la *theoria* sino también de la *poiesis*, por ser a través de la relación productiva con la naturaleza que el ser humano se produce a sí mismo. El libre ejercicio de la actividad vital incluiría así a la producción de objetos técnicos, los cuales habrían de canalizar, también, los sentidos dados por una existencia emancipada, aplicándoseles - en su diseño, estética y funciones- un cambio análogo al que Marx visualizaba para las relaciones individuales:

“Si suponemos al hombre como hombre y a su relación con el mundo como una relación humana, sólo se puede cambiar amor por amor, confianza por confianza, etc. Si se quiere gozar del arte hasta ser un hombre artísticamente educado; si se quiere ejercer influjo sobre otro hombre, hay que ser un hombre que actúe sobre los otros de modo realmente estimulante e incitante. Cada una de las relaciones con el hombre -y

con la naturaleza- ha de ser una exteriorización determinada de la vida individual real que se corresponda con el objeto de la voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor, en cuanto amor, no produce amor recíproco, si mediante una exteriorización vital como hombre amante no te conviertes en hombre amado, tu amor es impotente, una desgracia” (Marx, 2005, p. 178).

Consideraciones finales

“Esto es puro Aristóteles”, responde Marcuse luego de que Habermas le reponga su presentación de los universales como criterio de reconocimiento de lo que es racional (Habermas, Popper y Dahrendorf, 2018, p. 41). En efecto, en *El hombre unidimensional* las ideas de belleza, bien, justicia, etc., contienen un potencial crítico en tanto que permitirían reconocer la distancia -ética, política y estética- entre lo que es y lo que podría ser. Aparecen, pues, como elementos demarcativos de la emancipación, siendo la respuesta marcusiana al proceso de instrumentalización que el positivismo lógico asume como base de su propia propuesta teórica. De aquí el reproche que Habermas le echa en cara: creer que “en el fondo todo el mundo puede saber lo que es bello y bueno”.

La concepción marcusiana de razón presupone, en efecto, la ontología del ser humano heredada de Marx.²² Por eso, cuando Habermas sostiene que la razón es algo que reside en el lenguaje -en el sentido de que el reconocimiento de lo racional no puede sino ser el resultado del ejercicio de una intersubjetividad, libre de violencia, orientada al entendimiento- y que, por lo tanto, se halla en “las condiciones de una conformación no coercitiva de la voluntad”, Marcuse lo acusa de dar “vuelta a la cosa”: “la racionalidad

22 Habermas introduce en el diálogo la siguiente referencia de *La dimensión estética*: “El hombre como ser genérico anterior a todas las contraposiciones de clase es una condición de posibilidad de la sociedad sin clases. La humanidad como realidad, como comunidad de individuos libres, presupone una transformación del desarrollo orgánico en el interior del histórico social” (Marcuse, 2007, p. 69; Habermas, Popper y Dahrendorf, 2018, p. 32). En *Eros y civilización*, además, Marcuse defiende la idea de una base instintual invariante, definida por el conflicto entre Eros y Thanatos, sin que esto signifique una estructura inmutable para la naturaleza humana. Define al “hombre nuevo” como “una modificación de la estructura instintiva que haga que la energía destructiva [Thanatos] se ponga más y más al servicio de la energía erótica [Eros] hasta que la cantidad mute en cualidad y las relaciones humanas (de los hombres entre sí y con la naturaleza) se abran a la satisfacción y al goce” (Habermas, Popper y Dahrendorf, 2018, p. 34).

no puede existir en una organización como tal, sino tan sólo en una organización que haya sido creada por los hombres que siguen a esa racionalidad” (Habermas, Popper y Dahrendorf, 2018, p. 46). En otras palabras, la racionalidad, aunque simbólicamente mediada, seguiría siendo instrumental, ya que no dejaría de expresar los valores, perspectivas y deseos que la organización sistémica les impone. En cualquier caso, va de suyo que no es posible zanjar esta cuestión, al menos en cuanto cada postura asume puntos de partida en principio excluyentes -una locación para la determinación del contenido de lo racional instintual, en un caso, consensual en el otro.

Sin embargo, esta tensión permite resumir sus diferencias en un solo punto: en Habermas la emancipación aparece en parte como ejercicio y en parte como resultado de la acción comunicativa -ya que esta última, como discusión racional no coactiva, presupone determinado grado de autonomía-, mientras que en Marcuse la emancipación aparece como un ideal regulativo que requeriría la realización de determinadas condiciones previas -comenzando por la liberación del tiempo. Pero, aun así, la distancia entre ambas posiciones no debería ser tan amplia como para imposibilitar al menos una conciliación parcial, no sólo por compartir una misma visión general del proceso moderno de instrumentalización sino, más importante, por compartir aquello que debe enfrentarse: las condiciones de posibilidad para un libre ejercicio de la actividad vital.

Respecto a este último punto, si es posible reconocer la influencia de Aristóteles en el concepto habermasiano de «mundo de la vida», quedando así asociado a la «vida política», así como en el concepto marxiano de «ser genérico», que quedaría asociado a una «vida contemplativa» extendida a «vida creativa», las posturas de Habermas y Marcuse aparecerían representando un mismo proyecto emancipatorio. La diferencia en todo caso pasaría por el grado de amplitud de tal proyecto, que -como se desprende de la lectura de Marcuse- podría incluir no sólo el fortalecimiento del espacio de la *praxis* sino también los de la *poiesis* y la *theoria*, es decir, los tres ámbitos en que el ser humano puede ejercer su autonomía. Desde aquí, el debate Habermas-Marcuse podría presentarse como una oportunidad para actualizar, en términos políticos, una cuestión

de especial relevancia frente al problema de la subsunción contemporánea: la de la «vida buena», o de cómo es deseable vivir.

Referencias

- Aristóteles (2001). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2001b). *Política*. Madrid: Gredos.
- Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Madrid: Gedisa.
- Gehlen, A. (1964). Über kulturelle Evolutionen. En Kuhn, H. Y Wiedman, F. (Eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (págs. 207-220). München: Pustet
- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa* (T. 1). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999b). *Teoría de la acción comunicativa* (T. 2). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2017). Ciencia y técnica como «ideología». En J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»* (págs. 53-112). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J., K. Popper y R. Dahrendorf (2018). *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Madrid: Gedisa.
- Jiménez Perona, A. y S. Mas Torres (1984). Técnica y Legitimación en J. Habermas. *Teorema*, 14 (3/4), 511-546.
- Maiso, J., (2018). Prefacio. La intempestiva actualidad de Herbert Marcuse. En J. Habermas, K. Popper y R. Dahrendorf, *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse* (págs. 10-16). Madrid: Gedisa.
- Marcuse, H. (1995). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta.
- Marcuse, H. (2007). *La dimensión estética*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2005). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1968). *El capital* (T. 1). Madrid: FCE.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación*. Buenos Aires: FCE.
- Rosanvallon, P., (2006). *El capitalismo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Schelsky, H. (1961). *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. Köln: Westdeutscher Verlag.