

Revista de Ciencias Sociales

Vol. XVI

Septiembre, 1972

Núm. 3

¿ES LA TEORIA SOCIAL DE MARCUSE UNA TEORIA CRITICA?

ULISES SANTAMARÍA*

HERBERT Marcuse es, entre otras cosas, el pensador que ha expresado recientemente con mayor alcance una doble decepción: la decepción ante las realizaciones históricas del socialismo y ante la capacidad de resistencia de las viejas formas de dominación.

Las revoluciones socialistas no han abierto las puertas del paraíso; estamos todavía lejos del sueño de una "humanidad socializada". Si bien han hecho que una buena parte de la humanidad diera pasos históricos excepcionales vastos y rápidos y han estimulado cierta evolución progresista en otros países, estas revoluciones no han conducido al remate de la obra de emancipación prevista por los inspiradores iniciales del socialismo. Este es un hecho incontrovertible, independientemente de la interpretación que pueda darse a su naturaleza y a sus causas. A este hecho se añade la relativa estabilización del capitalismo en la postguerra de la segunda guerra mundial.

Hay síntomas de agotamiento de esta etapa de estabilización relativa en la derrota estadounidense en el Vietnam, el recrudecimiento de las luchas en los países subdesarrollados y la agudización de la lucha de clases en las metrópolis con nuevas formas y nuevas fuerzas.

Pero el movimiento comunista atraviesa una seria crisis que se ha hecho patente con la invasión de Checoslovaquia y los choques chino-soviéticos de 1968 y 1969.

* Univeridad de Nanterre, París.

Ante estas realidades, la urgencia de un replanteamiento crítico de muchas cuestiones es evidente, así como la inutilidad de ciertos criterios típicos y viejas fórmulas.

La aportación de Marcuse

La aportación de Marcuse es ambiciosa, por cuanto pretende ser totalizante: pretende desentrañar las tendencias esenciales de la sociedad contemporánea y fundamentar sobre este estudio una práctica. No hace falta insistir demasiado en el mérito de Marcuse en analizar el mecanismo de las nuevas formas de dominación ideológica, política y social porque es el aspecto que más interés ha suscitado y que más comentarios y exégesis ha merecido. Asumiendo las lecciones de Freud, Marcuse pone de manifiesto la capacidad de los nuevos controles sociales para manipular a los seres humanos a través de una acción sobre sus mecanismos institucionales. La prosperidad debida a la técnica ha permitido sustituir el totalitarismo del terror por otra forma de totalitarismo aceptado bajo una apariencia de libertad, pero esta aceptación supone la capacidad del sistema para manipular los impulsos psíquicos del individuo e integrarlo a su lógica propia, por lo menos durante largos períodos. Las presiones sociales integradoras son interiorizadas bajo la influencia omnipresente de los medios de comunicación de masa, los cuales destruyen la barrera entre lo público y lo privado y suprimen la autonomía de este último ámbito para la inmensa mayoría de los seres humanos. De la sublimación represiva que disciplina los instintos se pasa incluso en cierta medida a una "desublimación" igualmente represiva, por cuanto los instintos hallan una satisfacción, sólo parcial y empobrecedora que suprime ciertas tensiones más perentorias, que en otro contexto (no totalitario) podrían adquirir un significado subversivo. El individuo se ve sumergido en un universo mental "cerrado" o "unidimensional" en la medida en que aún no da cabida a ninguna impugnación real del sistema: la forma dominante de pensamiento y de lenguaje impide salirse del marco establecido. Desaparece (socialmente hablando) el poder del pensamiento "negativo" o propiamente dialéctico, es decir, de aquel pensamiento capaz de situarse más allá de aquel marco. Con la cultura de masas, vehículo de esta unidimensionalidad, incluso la libertad, la tolerancia y el pluralismo se convierten en medios de integración.

Para la configuración de este análisis son fundamentales dos aportaciones de Marcuse. La primera es su interpretación del freudismo desde dentro, para hallar las bases teóricas de la posibilidad de una

civilización no represiva. Según Freud, la civilización se opone, por esencia, al "principio de placer". Introduciendo la idea de "sobrerrepresión"; Marcuse abre la perspectiva de una posible civilización no represiva, es decir, no opuesta al principio de placer. La sobrerrepresión está constituida por las "restricciones que la dominación social hace necesarias; hay que distinguirla de la represión fundamental, es decir, de las "modificaciones" de los instintos que son necesarios para que la raza humana sobreviva en la civilización".

Bajo esta nueva óptica, el "principio de realidad" que restringe y modifica los instintos adquiere una dimensión histórica que no tenía en Freud. Marcuse introduce en particular el término de "principio de rendimiento" para caracterizar la forma que el principio de realidad adopta en las sociedades modernas. Así, asumiendo e historizando las propias categorías de Freud, Marcuse pone de manifiesto su profunda carga crítica y social (que los "revisiónistas" freudianos como Erich Fromm no saben reconocer, a su juicio), y funda la idea de una sociedad no represiva. La segunda aportación importante de Marcuse es la crítica del empirismo operacionista que constituye el sustrato ideológico del sistema de dominación. En páginas magistrales (cap. 4 de "El hombre unidimensional": "El universo cerrado") pone al descubierto la naturaleza del lenguaje funcional de la dominación: la falta de un "espacio" interior en las proposiciones y su carácter analítico en base a imágenes fijas que petrifican los prejuicios sociales dominantes y que se usan como fórmulas rituales e imperativas, la identificación de las cosas con su función actual, que impide la toma de conciencia de otras posibles funciones incompatibles con el orden establecido, la pérdida de "transitividad" de los conceptos, que se convierten en registros de la realidad y bloquean el conocimiento, etc.

Para concebir, más allá de Freud, la posibilidad de una civilización no represiva, Marcuse se funda en la abolición del peso de la necesidad exterior por obra de la tecnología moderna que ha de poner fin al "trabajo alienado". Así aparece ya hoy una contradicción básica en nuestras sociedades. La que se da entre las potencialidades liberadoras de la técnica moderna y las realidades opresivas de lo que él llama "la sociedad industrial avanzada", sociedad que perpetúa la miseria y la guerra, manteniendo y agravando el peligro de destrucción nuclear, que ahoga la autodeterminación personal bajo un alud de condicionamientos externos que depreda la naturaleza, etc. En suma, frente a la posibilidad real de una emancipación ya no utópica se yergue la realidad de una represión creciente.

¿Existe en la sociedad actual algún agente capaz de resolver esta contradicción? Marx veía en el proletariado este agente; pero "el pue-

blo", antes *fermento* del cambio social, se ha "elevado", se ha convertido en el *fermento* de la cohesión social, dice Marcuse en las páginas últimas de *El hombre Unidimensional*, y añade: "Sin embargo, por debajo de las clases populares conservadoras hay el sustrato de los parias y de los "outsiders", las demás razas, los demás colores, las clases explotadas y perseguidas, los parados y los que no pueden ser empleados (...) Su oposición golpea el sistema desde el exterior, y por esto mismo, el sistema no puede integrarlos".²

Si el diagnóstico del mal es incuestionable, ¿puede decirse lo mismo de sus raíces y de sus soluciones? ¿Es esta interpretación marcusiana de la "sociedad industrial avanzada" el fruto de una teoría crítica? Las páginas que siguen intentarán demostrar que no es así.

Espera económica, trabajo y utopía

En general, el pensamiento marxista, o pretendidamente tal, de los últimos tiempos ha puesto el acento en los elementos de ruptura del capitalismo, aunque latentes; se ha centrado en el estudio de las leyes económicas que lo rigen y ha marginado los fenómenos ideológicos y sobreestructurales. El resultado general ha sido un alejamiento de la teoría respecto a la realidad aparente de los países capitalistas desarrollados.

Marcuse, en cambio, impresionado por los elementos de estabilidad del sistema, se ha encontrado en el análisis de sus sobreestructuras,³ donde cree hallar la clave de tal estabilidad; así ignora de hecho la dinámica de la base económico-social del capitalismo (y la del socialismo). ¿De qué manera? Es importante advertir que, salvo en el prefacio a la edición francesa, escrito en febrero de 1957, no hay en el *Hombre Unidimensional* ni siquiera una mención de la dinámica económica del capitalismo. Mientras en el ámbito de los estudios en economía, marxistas o no, se está desarrollando un vivo debate en torno a cuestiones como la capacidad o incapacidad del capitalismo para evitar crisis y recesiones, el desarrollo desigual entre los diversos países y zonas de área capitalista (en particular las ten-

¹Eros et civilisation, Paris (ed. de Minuit, 1963), p. 42.

² Esta formulación radical corresponde a 1964 y será corregida más tarde en el prefacio a la edición francesa de febrero de 1967, con la introducción de la problemática de los países subdesarrollados y sobre todo con una temática más emparentada con la metodología marxista, la definición del papel social de un grupo o clase en función de los medios productivos. Véase cómo muestra el fragmento siguiente del citado prefacio "Sus herederos históricos (de la clase obrera) más bien esas capas que ocupan, cada vez.

³ El subtítulo de *El Hombre Unidimensional* es, significativamente, ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.

siones creadas por el subdesarrollo y el colonialismo) los posibles efectos de la automatización sobre el sistema económico-social entre otras cuestiones, Marcuse hace abstracción de toda esta problemática. Con lo cual, de hecho, está extrapolando las condiciones de estabilización relativa de la postguerra, y está especulando implícitamente sobre el presupuesto de un desarrollo del capitalismo sin contradicciones en la esfera económica, presupuesto que no sólo era arriesgado admitir sin prueba hace unos años, sino que está siendo desmentido por el recrudecimiento de las luchas sociales en esta última década. (Más adelante se verá que hay en la obra de Marcuse un práctico abandono del materialismo histórico, a pesar de sus afirmaciones en sentido contrario).

Sobre este telón de fondo se dibuja otra debilidad: la interpretación de las consecuencias sociales de la evolución tecnológica. Marcuse no ve en la nueva tecnología más que una sola dimensión liberadora: la progresiva reducción de la cantidad de trabajo necesario para satisfacer las necesidades vitales. "Por muy justa y racional que pueda ser la organización de la producción material, nunca puede constituir el ámbito de la libertad y de la satisfacción; pero puede liberar tiempo y energía para el libre juego de las facultades humanas fuera del ámbito del trabajo alienado".⁴

Sin embargo, las investigaciones marxistas más atentas al fenómeno, señalan una trascendencia mucho mayor a la automatización. Es este el caso de los trabajos del equipo de investigación checoslovaco dirigido por Radovan Richta.⁵ Según este equipo, las fuerzas productivas están sufriendo una verdadera revolución, que ellos designan con el término "revolución científico-técnica". El problema de si se trata de un mero progreso evolutivo o de una verdadera revolución, debe resolverse, según ellos, no apelando a criterios internos de la técnica, sino a criterios sociales, en particular a la relación entre el sujeto humano y los medios de trabajo.

Atendiendo a este criterio, resulta claro que la automatización representa exactamente una inversión radical de esta relación, lo que Garaudy llama "una nueva subjetividad".⁶ El sistema industrial o maquinista, al concentrar los medios de producción y proceder a la introducción de la maquinaria en un régimen de división cada vez mayor del trabajo en el seno de la factoría, conduce a la subordinación del trabajador a la máquina. Masas enormes de trabajadores se

⁴ Eros et civilisation, ed. francesa cit., p. 140.

⁵ Este equipo ha publicado un primer resultado cuya versión lleva el título de *La civilisation au carrefour*, París (Anthropos), 1968.

⁶ Pour un modèle français du socialisme, París (Nrf) 1968, p. 250.

ven condenados a un trabajo parcelario y empobrecedor, en el que ocupan el puesto de una simple pieza y se ven desprovistos de iniciativa. El trabajo parcelario típico del régimen industrial sólo exige el despliegue de las capacidades más elementales de la fuerza de trabajo humana (gastos mecánicos; trabajo físico o psíquico parcelado y reiterativo). La automatización, en cambio, expulsa al hombre, primero de la producción directa y; más tarde, incluso del control elemental. La fuerza de trabajo humana se concentra en la fase de idealización de todo el proceso, de preparación, de programación y de supervisión general, es decir, en actividades que reclaman capacidades superiores, y que, por tanto, exigen un personal más culto e intelectualmente más desarrollado. Ya desde hace tiempo se viene constatando que el incremento general de la educación de las masas es una exigencia del aparato productivo mismo. Esta tendencia forzosamente se acelerará a medida que con la automatización retroceda el trabajo manual. Actualmente existen ya industrias altamente automatizadas en las que el trabajo representa sólo un tercio o menos del total de la mano de obra. ¿Acaso no puede preverse que llegará un día en que la masa de trabajo elemental sea tan exigua que pueda ponerse en manos de una cierta categoría de edad, como se hace hoy con el servicio militar? o está lejano el día en que el trabajo elemental podrá dejar de ser un destino aplastante que gravite sobre la existencia entera de millones de personas? En una situación como esta, la abolición del secular divorcio entre trabajo manual e intelectual sobrevendría por su propio peso.

Lo que hoy es una posibilidad que asoma únicamente en algunas industrias de vanguardia, será pronto una realidad generalizada. Hace más de un siglo, en pleno culto positivista de los "hechos" en las ciencias sociales, Marx enseñaba ya a no medir todos los hechos por el mismo rásero; enseñaba a distinguir y privilegiar los hechos preñados de futuro en detrimento de los que no eran más que residuos de los tiempos viejos en trance de desaparición.

Marcuse, que es muy consciente de este principio metodológico y que arremete contra el positivismo en el plano de la filosofía, resulta ser tributario de la sociología empirista, sobre todo norteamericana, a la hora de valorar los efectos sociales de la automatización. Esta es juzgada a la luz de diversos estudios empíricos en los que no hay una distinción analítica clara entre revolución industrial y revolución científico-técnica. Así, se atribuyen al régimen de trabajo de las futuras sociedades postindustriales lo que son principalmente características del régimen industrial. El "crítico" Marcuse cae en la trampa que él

mismo denuncia. El empirismo, expulsado por la puerta de la filosofía, se reintroduce por la ventana de la sociología.⁷

La diferencia de enfoque en la cuestión de la revolución tecnológica es fundamental. La justa percepción del fenómeno abre perspectivas muy distintas a las de Marcuse. Según éste, la emancipación que permite la automatización es meramente cuantitativa: la reducción de horas de trabajo. Pero se da también una emancipación cualitativa, puesto que el modelo humano exigido por la producción automática es un hombre polivalente, culto y desarrollado. La esfera del trabajo determina aún en gran medida toda la vida del sujeto humano; un trabajo parcelario y embrutecedor, que sólo requiere facultades elementales, produce en general un hombre parcelado, embrutecido y elemental, un sujeto pasivo y maleable, escasamente autónomo. Un trabajo que requiere desarrollo intelectual y formación científica produce otro tipo de hombre.

Es claro que aquí es necesario hacer dos advertencias: 1) La primera advertencia está supuesta en el pensamiento de Marcuse; es la de que el trabajo cada vez cuenta menos en la determinación de la totalidad de la persona, puesto que la jornada de trabajo se reduce y tiende a reducirse cada vez más; el ocio ocupa un lugar progresivamente más importante, con lo cual se amplía la esfera de la autocreación humana libre de necesidades materiales; probablemente haya que buscar por ahí la explicación a la importancia teórica creciente atribuida a la estética y al ámbito del juego (desde la prehistoria presentada por Schiller hasta el propio Marcuse, pasando por Huizinga, respecto a las coerciones materiales hace que los factores intelectuales y morales pesen mucho más que antes en los procesos sociales; de ahí la importancia de las "nuevas sociedades" (según expresión de Marcuse) que es imperativo crear entre las nuevas generaciones (como la necesidad de libertad). (2)

2) La segunda advertencia consiste en que el propio desarrollo de la ciencia puede ser fuente de una nueva alienación, la alienación ya enunciada por Ortega con el término de "especialismo"; en el campo de la ciencia puede crearse (se ha creado ya) otro tipo humano también parcelado y embrutecido, el del especialista que no conoce más que un pequeño lote de realidad; el desarrollo objetivo de la ciencia hace que este peligro sea inevitable y que requiera la búsqueda de soluciones reales, como el modelo humano proyectado por Gramsci,

⁷ Es cierto que de la utopía se apunta la perspectiva de una valoración diferente de las posibilidades que abre la automatización; Marcuse alude incluso a los Fundamentos de Marx, pero se trata de una insinuación que, por lo menos hasta ahora, es marginal en el sistema teórico de Marcuse.

con su fórmula de "especialista más político" que Lombardo-Radice comenta del siguiente modo: "Especialista más político, quiere decir, hombre capaz, al mismo tiempo, de producir y de comprender el significado de su producir; de desarrollar un trabajo especializado y de ver claramente la estructura general en la que tal trabajo se inserta".⁸

Una vez hechas estas advertencias queda enmarcada en sus verdaderas dimensiones la unilateralidad de la filosofía marcusiana del trabajo, según la cual éste corresponde a la esfera de la necesidad, por oposición al juego, al arte, etc., que corresponden a la esfera de la libertad. (Es cierto que Marcuse distingue entre "trabajo" y "trabajo alienado", en *Eros y Civilización*, edición editada, pág. 158). Pero en las páginas que siguen es imposible llegar a hacerse una idea clara de lo que pueda ser un trabajo no alienado y a la vez socialmente útil. La única orientación concreta, que se halla en la página 189, dice "sólo el trabajo alienado puede ser organizado y administrado por una rutina nacional". Automáticamente se plantea la pregunta de cómo puede existir un trabajo socialmente útil y no alienado que no esté socialmente organizado y que deje por lo tanto de identificarse con el mero libre juego individual de las facultades. ¿Por qué administración y libertad son incompatibles?). Pero lo que cuenta es ver que en esta visión de la tecnología moderna y en esta filosofía del trabajo se enraiza el utopismo de Marcuse. En efecto, puesto que del desarrollo de las fuerzas productivas no cabe esperar más que un acortamiento de las horas de trabajo, pero no cambios cualitativos en las condiciones de desarrollo de la personalidad; puesto que además el desarrollo tecnológico permite afinar las técnicas de manipulación del individuo también en la esfera del ocio, que está destinada a ampliarse a consecuencia del progreso; entonces la salvación sólo puede proceder del Acto Moral, de la Voluntad Esta, encarnada en el Filósofo Crítico, deberá introducir el germen del cambio "desde fuera" de la sociedad. No son las condiciones sociales mismas las que están preñadas de futuro, sino la élite de la cultura, que en un esfuerzo prometeico, debe asumir la entera tradición humanista del pasado y darle forma material. El arte "verdadero" y la imaginación son elementos de oposición en la medida en que proyectan un mundo de libertad, gratuidad, juego. En suma, el voluntarismo esteticista, intelectualista y utópico de Marcuse, su concepción militante de la filosofía como conciencia negativa y su elitismo, hallan sus raíces en su visión de la sociedad moderna y de la tecnología.

⁸ Riforma della scuola, en la revista germano-occidental *Futurum* No. 6-7, junio-julio, 1968.

Limitaciones en la concepción del trabajo

En la obra citada del colectivo, Richta, que desarrolla en esto tesis presentes ya en los fundamentos de la crítica de la economía política de Marx e incluso, en la Ideología Alemana, queda clara la doble distinción analítica siguiente: 1) entre revolución industrial y revolución científico-técnica, y 2) entre la esfera de las fuerzas productivas y las formas de estructura social. Estas distinciones nos ayudan a comprender ciertos fenómenos actuales. La revolución socialista se ha inscrito hasta ahora dentro de los límites de sociedades preindustriales y se ha servido en casi todas partes para impulsar la industrialización; se ha caracterizado siempre hasta ahora por la utilización de enormes masas de trabajadores generalmente parcelarios y mecánicos, estos trabajadores han sido separados de los centros de iniciativa y decisión, y han sido sometidos, en la esfera de su actividad productiva, a una subordinación alienante a la lógica de la máquina y de la productividad. El capitalismo, con la propiedad privada de los medios de producción, ha sido y es el régimen social que mejor traduce en la esfera de las relaciones sociales, esta alienación, que halla su base en el ámbito de la producción material, puesto que reproduce en las relaciones sociales aquella separación entre una gran masa subordinada y una minoría directora (que usurpa sus privilegios en nombre de la propiedad). En los países en los que el socialismo ha tenido como tarea histórica la de arrancar la sociedad del estadio preindustrial, se han paliado algunas de las consecuencias más brutales de esta escisión; se ha asociado a la masa de trabajadores a la iniciativa social; se ha conseguido evitar la tragedia que para la clase trabajadora supuso la acumulación originaria, con su secuela de depauperización física y moral, de jornadas ilimitadas de trabajo, de inseguridad, de delincuencia, de explotación despiadada de la mano de obra infantil, de divorcio completo entre las masas trabajadoras y la cultura, de sacrificios sufridos ciegamente. (Procédase a la comparación, poco frecuente, de la industrialización del primer país capitalista, Inglaterra, con la del primer país socialista, la Unión Soviética, y piénsese no sólo en las clases obreras respectivas, sino el costo general de ambos procesos para la humanidad entera).

Sin embargo, la separación al parecer inevitable que el industrialismo impone entre decisión y ejecución, entre trabajo manual e intelectual, ha gravitado pesadamente sobre el desarrollo de las sociedades socialistas y es la raíz más profunda de sus degeneraciones burocráticas y jerárquicas. Si el industrialismo constituye el "fondo de civilización" (según expresión de Richta) propia del capitalismo, la au-

tomación va a constituir el "fondó de civilización" propio del comunismo. Es históricamente accidental que las estructuras técnico-productivas y las estructuras sociales no se correspondan exactamente. Lo esencial es ver que el socialismo entra en radical contradicción con la revolución científico-técnica, y que, a la inversa, el comunismo (como culminación del proceso emancipador de nuestra época) requiere la base productiva de la automatización, es decir, la superación del industrialismo. Precisamente, el inicio de la revolución científico-técnica en Occidente, uno de los factores de rápido crecimiento económico que ha dado provisionalmente al capitalismo una cierta capacidad de resistencia, pero a la larga la lógica del beneficio privado entra cada vez más en contradicción con la enorme socialización que requieren los medios de producción automatizados, mientras que las instituciones del socialismo, con su economía planificada, se adaptan mucho mejor a ellos. En cuanto a las perspectivas comunistas, sólo en base a la revolución completa de las fuerzas productivas pueden concebirse los grandes principios clásicos a los que frecuentemente se atribuye un carácter utópico e incluso escatológico, tales como la abolición de las clases sociales, la supresión de las diferencias entre trabajo manual e intelectual, la identificación del interés individual con el social, el reparto de los bienes según las necesidades y no según el esfuerzo, la abolición del Estado y de la "política". Esa revolución de los medios de producción se ha iniciado ya hoy, cuando muchos teóricos usan con razón aunque prematuramente, el término de sociedad "post-industrial".

No hace falta insistir más en la contradicción que a nivel estructural se da entre capitalismo y automatización. Baste con señalar el papel cada vez más importante y complejo del Estado en la vida social, como testimonio tangible de que un número creciente de esferas de ésta van escapando al imperio de la propiedad privada y tienen que ser asumidas por el poder público, aunque no sea en el interés público. Ahora bien; el agotamiento histórico del capitalismo ya no se manifiesta sólo al nivel de las estructuras económicas, sino también —y esto es lo notable de estos últimos años— al de las sobreestructuras. Si Lenin decía de Rusia, a comienzos de este siglo, que en ella la pequeña producción engendraba capitalismo a cada momento, hoy comienza a poder decirse que la gran producción de los países más adelantados engendra comunismo permanentemente. La rebelión estudiantil es testimonio de ello. Que esta rebelión se exprese en formas muy variadas, a veces pintorescas, e incluso alejadas de las tradiciones marxistas, no desmiente esta afirmación; lo que cuenta es que expresa ciertas aspiraciones que son características de la nueva civilización

comunista que está llamada a sustituir el actual estado de cosas. La aspiración a la paz, la democracia, a la colectivización, a la igualdad racial, a las más amplias libertades; la aspiración a la espontaneidad creadora, a la autodeterminación personal frente a los condicionamientos externos, la valoración del goce, etc., son valores nuevos que anuncian esa civilización. Y si esos valores surgen con formas variadas y a menudo sin entronque con las tradiciones revolucionarias clásicas, ¿cómo pensar que su raíz está en los cambios sufridos por la sociedad misma?

Racionalidad tecnológica y concepto de la ciencia

Lo anterior ayuda a comprender asimismo la ambigüedad con que Marcuse emplea el concepto de "racionalidad tecnológica". Por una parte, todo su pensamiento gira en torno a la idea de que el progreso técnico es decisivo para que se produzca el "cambio cualitativo", la emancipación. Esto es precisamente lo que justifica que podamos hablar hoy de tal emancipación en términos no utópicos. En este sentido no existiría un determinismo de las fuerzas productivas; la tecnología podría estar —como está hoy— al servicio de sociedades represivas, o al servicio de una futura sociedad emancipada no represiva. Por otra parte, en cambio, el concepto de "racionalidad tecnológica" adquiere a veces una autonomía incompatible con la anterior versión. Por ejemplo, cuando se eleva contra la "falsa neutralidad" de la técnica. O también en las frases siguientes: "El nuevo conformismo es el comportamiento social influido por la racionalidad tecnológica".⁹ "El sentido general, según el cual ha sido aplicada la ciencia, estaba ya prefigurado en la ciencia pura";¹⁰ "Cuando la técnica se convierte en forma universal de la producción material, circunscribe una cultura entera; proyectada en una totalidad histórica, un mundo".¹¹ Esta oscuridad ha motivado que algún que otro crítico marxista —como los soviéticos I. Zamochine y N. Motrochilova—¹² llevado por un exceso de celo y cerrazón sectaria, lo haya acusado de converger de hecho con los apologetas de la "burocracia monopolista de Estado" de los EE.UU. que defienden las teorías de la "sociedad industrial", como Rostow. No se trata de esto. La oscuridad del concepto marcusiano de la "ra-

⁹ L'Homme Unidimensionnel, París (ed. de Minuit) 1968, p. 109.

¹⁰ *Ibid.*, p. 169. El subrayado es mío.

¹¹ *Ibid.*, p. 177.

¹² "La théorie critique de Herbert Marcuse est-elle vraiment critique?"; en *Sciences sociales aujourd'hui*, publicación de la Academia de Ciencias de la URSS, nº 3, 1969.

cionalidad tecnológica” proviene verosímilmente de su deficiente interpretación del sentido social de la revolución científico-técnica.

El concepto de la tecnología implica, como es lógico, un determinado concepto de la razón científica. Lo característico de este concepto es la separación entre la filosofía (o “teoría crítica”) y la ciencia. La filosofía agota en sí misma el poder de negación que hace falta para liberarse. La filosofía viene a ser esa “razón” que golpea “desde fuera” los muros de la realidad enajenada. Pero como tal —y ahí radica lo inestable—, la filosofía se opone a la ciencia. “Si la teoría crítica tiene un carácter no científico, especulativo, ello deriva del carácter específico de sus conceptos que designan y determinan lo irracional en lo racional, la mistificación en la realidad”.¹³ Ciencia supone, pues, objetivismo craso, adaptación funcional y autocrítica a la realidad existente. “Eliminando esta experiencia (la de la fuerza negativa), el esfuerzo conceptual, por esto mismo, deja de mantener la tensión entre el ser y el deber ser. De esta manera se logra que el pensamiento sea objetivo, exacto y científico, pero este pensamiento científico ya no contiene los juicios que condenan la realidad establecida”.¹⁴ Engels daba como uno de los grandes méritos de Marx el haber hecho pasar el socialismo de su forma utópica a una forma científica. El *Capital*, efectivamente, no es filosofía, sino análisis científico-positivo, y sin embargo es también “teoría crítica”, pone al descubierto las tendencias “negativas” o subversivas del desarrollo mismo de los procesos de producción material en el capitalismo. A la luz de esta observación, el divorcio que establece Marcuse entre la ciencia y negatividad, entre ciencia y filosofía crítica, supone el alejamiento de la tesis central del marxismo sobre la objetividad de las contradicciones de base que atraviesa el capitalismo y la idea de que hoy no hay crítica posible de la base económico-social del capitalismo, de que ya hoy se trata de un sistema integrado que sólo puede subvertirse “desde fuera”, desde la filosofía. Como dice en la Introducción a *El hombre unidimensional*, “lo que da a la crítica este carácter ideológico es que el análisis debe proceder desde el exterior para examinar las tendencias de la sociedad, sean estas negativas o positivas, productivas o destructoras. La sociedad industrial moderna es la identificación progresiva de estos términos opuestos; hay que ponerlo, pues, todo en cuestión”. Esta sustantividad atribuida a la filosofía —que Marcuse defiende desde sus escritos de los años treinta¹⁵— es el último horizonte teó-

¹³ *L'Homme Unidimensionnel*, ed. francesa cit., p. 212; el subrayado es mío.

¹⁴ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵ Véanse el volumen publicado por Edition Denoel, *Philosophie et revolution*, París, 1969.

rico sobre el que se recorta el abandono marcuseano de los puntales esenciales del método y de la teoría marxistas.

Marcuse y el materialismo histórico

¿Qué relaciones tiene el pensamiento de Marcuse con el materialismo histórico? Las líneas precedentes tratando de situar en parte este problema. Siguiendo la costumbre revisionista, Marcuse, admite la validez de las conclusiones de Marx para su época pero se aparta de ella para el presente. La interpretación de su revisionismo representa una cuestión interesante.

En *Razón y Revolución* se halla la siguiente formulación del materialismo histórico: "Es evidente que la conciencia de los hombres seguirá siendo determinada por los procesos materiales que reproducen su sociedad, incluso cuando los hombres hayan logrado regular sus relaciones sociales en el sentido de la mayor contribución posible al libre desarrollo de todos. Pero cuando estos procesos materiales se hayan logrado regular, sus relaciones sociales en el sentido de la mayor contribución posible al libre desarrollo de todos. Pero cuando estos procesos materiales se hayan vuelto racionales como resultado del empeño consciente de los hombres la dependencia ciega de la conciencia con respecto a las condiciones sociales será abolida. La razón del ser determinada por unas condiciones sociales racionales, será determinada en cierta manera por sí misma (...). El principio del materialismo histórico conduce así a su propia negación".¹⁶ Esta tesis que podría suscribir cualquier marxista, nos da una clave para elucidar algunas cosas. En ella se expresa la diferencia cualitativa entre las sociedades clasistas y la sociedad sin clase respecto a las leyes sociales, tal como fue efectivamente concebida por Marx y Engels. Las sociedades clasistas, prehistoria aún de la humanidad, se rigen todavía por la determinación de los procesos materiales no controlados racionalmente por los seres humanos. La sociedad sin clases, reino de la libertad, no estará sometida a este determinismo.

Ahora bien, a la luz de lo anterior, cabe preguntarse cuál es el puesto efectivo que Marcuse atribuye a lo que él llama "sociedad industrial avanzada". Por un lado esa sociedad no es "la razón determinada por sí misma"; es una sociedad donde la racionalidad de los medios, está al servicio de una extrema irracionalidad de los fines. Por otra parte, sin embargo, a juzgar por la obra de Marcuse, ésta tam-

¹⁶ *Raison et revolution*. París, ed. de Minuit. 1968, p. 368.

poco la concibe como "determinada por los procesos materiales", puesto que trata de descubrir sus tendencias fundamentales mediante un análisis de las superestructuras. (El mismo admite que hay en su pensamiento un deslizamiento hacia lo superestructural, cuando dice en la introducción al *Hombre unidimensional*: "Puede parecer un procedimiento reaccionario (...) la transferencia de una crítica de la economía política a la filosofía"). ¿Cómo interpretar esta incongruencia? O bien Marcuse abandona en el caso de la "sociedad industrial avanzada" el materialismo histórico, o bien parte del supuesto de que esta sociedad no entra en el esquema dicotómico establecido por la definición citada del materialismo histórico. En tal caso ¿podría tratarse de un estadio intermedio? Lo interesante aquí no es entrar en una casuística interpretativa, sino darse cuenta de que la mencionada incongruencia es la expresión de una de las paradojas centrales de nuestra época, que puede formularse así: el triunfo del socialismo en los países atrasados y el inicio de la revolución científico-técnica en los países capitalistas más avanzados ha hecho (1—) que las relaciones de producción nuevas socialistas no hayan sido capaces de desarrollar plenamente todas las posibilidades históricas que entrañan, y (2—) que las sociedades capitalistas más avanzadas estén realizando en ciertos aspectos lo que parecía ser misión histórica del socialismo. Así, por ejemplo, estamos viendo cómo en el marco de relaciones de producción burguesas se obtienen serios triunfos sobre la miseria, la escasez y la inseguridad; cómo se garantizan la escolarización y la asistencia sanitaria; cómo las fuerzas productivas, a pesar de que la propiedad privada es siempre una traba, pueden crecer considerablemente e iniciar transformaciones tecnológicas radicales, etc. No hace falta insistir aquí en el carácter parcial y superficial de tales progresos. Está suficientemente claro en la literatura marxista que esta prosperidad beneficia tan sólo a una pequeña parte del mundo capitalista y depende del subdesarrollo del resto, que incluso en el interior de esta parte privilegiada hay desigualdades, conflictos y distorsiones considerables, que estos progresos son, incluso en lo que tienen de positivo, precarios, puesto que el sistema en su conjunto no pone fin al peligro de las crisis violentas y de las guerras, que la guerra y la perpetuación del peligro nuclear son inherentes al sistema, que tal prosperidad es inseparable del despilfarro y de cierta lógica de la dominación. Pero esto no quita que la apariencia de prosperidad y de estabilidad (e incluso de "justicia" y de "democracia") sea un hecho; hecho paradójico y obnubilante que está contribuyendo a obtener las posibilidades de emancipación. En esta imbricación de características progresistas, abundantemente explotado por la propaganda

imperialista. A mi juicio, Marcuse es también víctima de este desconcierto, que le lleva a la incongruencia de afirmar simultáneamente la validez universal del análisis materialista en las sociedades, por así decir, no racionales y su invalidez en el caso de la muy irracional "sociedad industrial avanzada".

De la crítica social a la Antropología especulativa: El concepto de represión

Nunca se acaba de saber, leyendo a Marcuse, a qué realidad se aplica exactamente el término de "sociedad industrial avanzada". De un modo general, circunscribe la realidad de los países capitalistas desarrollados, y especialmente los Estados Unidos como paradigma, pero a veces la sociedad soviética queda incluida en las mismas críticas. Esta ambigüedad se subsume en otra más general, la que caracteriza la noción de "cambio cualitativo". Esta noción, efectivamente, se sitúa en el paso de las sociedades "represivas". Marcuse no niega los planteamientos en términos políticos, ni la necesidad de abolir la propiedad privada, antes bien, afirma que es condición indispensable de la emancipación, habla explícitamente de "socialismo" aunque lo distinga de las sociedades existentes,¹⁷ y lo caracteriza del modo siguiente: "Al buscar una etiqueta cualquiera que describa la totalidad de las nuevas cualidades de la sociedad socialista, viene espontáneamente a la conciencia, o, al menos me viene a mí, el concepto de cualidades estético-eróticas". Lo que es evidente es que tales planteamientos no pueden fundar una práctica política. El problema crucial de la lucha de clases y del poder político está ausente; la noción típicamente marxista de la dictadura del proletariado también. Pero estos conceptos marxistas, rechazados por Marcuse, suponen que hay hoy "represiones progresistas" y "represiones reaccionarias", cuyo sentido histórico es antagónico. El carácter metafísico y utópico de la dialéctica represión-liberación queda aún más de manifiesto si se observa que su tratamiento en la obra de Marcuse es fundamentalmente antropológico y no sociológico. Por ejemplo, no se usa el concepto sociológico clásico de "abolición del Estado", sino el concepto psicológico-antropológico de "represión"; en el prefacio de *Eros y Civilización* dice explícitamente: "Este ensayo utiliza categorías psicológicas porque se han convertido en categorías políticas". Con el tema de la represión, Marcuse introduce un elemento importante para la elaboración del

¹⁷ *El final de la utopía*. Barcelona (Ariel), 1968, p. 16.

proyecto comunista. Según se ha dicho, la psicología ha sido uno de los talones de Aquiles del marxismo, y la recuperación sociológica de Freud está probando su eficacia. Lo criticable en Marcuse es que procede a una verdadera absorción de lo sociológico por lo psicológico-antropológico. El nivel de abstracción al que se sitúa la categoría de "represión" impide valorar adecuadamente el papel de los países socialistas y de la lucha revolucionaria en la actualidad. Los países socialistas son colocados en el mismo saco de las sociedades represivas. Se habla de "sajonismo capitalista o estaliniano".¹⁸ Tales fórmulas traducen una concepción abstracta y confusa de un hecho real y trágico: que mientras exista un sistema capitalista y mientras ése sea el más poderoso económica y militarmente, los países socialistas se han de ver en una u otra medida implicados en su lógica represiva del aumento de la productividad, gravitando con urgencia sobre los países socialistas; éstos deberán sacrificar la satisfacción inmediata de sus necesidades a la rápida industrialización y al armamento. Reconocer esto no equivale a absolver todo cuanto ocurre en esos países, ni a ignorar que hay factores subjetivos e ideológicos que se enraizan en situaciones objetivas, y que se han convertido en un freno para el desarrollo socialista de estos países. La interdependencia de los sistemas es una realidad con la que hay que contar (y que actúa también en sentido inverso: ciertos progresos del mundo capitalista han sido impulsados por el desafío social del campo socialista). En 1931 Stalin decía: "O creamos en diez años una base económica y militar, o nos aplastan", y acertó con una exactitud matemática —a pesar de lo cual, la URSS tuvo que encajar 25 millones de muertos por la agresión imperialista nazi. Las condiciones han cambiado, pero este solo hecho es bastante expresivo de los problemas que provoca la coexistencia —pacífica o no— del material. La condena global de las sociedades represivas sólo nos dice que ninguno de los dos sistemas ha conseguido la emancipación definitiva, independientemente de sus diferencias estructurales. Pero los problemas estratégicos siguen pendientes: ¿qué evolución puede esperarse de los actuales países capitalistas y socialistas? ¿qué papel pueden desempeñar unos y otros en el proceso hacia las sociedades no represivas? ¿cómo debe plantearse el problema de la violencia, de la dictadura del proletariado de la "represión progresista?"

Algunas conclusiones

Algunos críticos le han reprochado a Marcuse su pérdida de confianza en la capacidad revolucionaria de la clase obrera. En realidad,

¹⁸ Eros et civilisation. Ed. francesa cita., p. 140.

creo que lo criticable en Marcuse no son algunos de sus resultados, sino el método mismo de su análisis, que en esta línea he tratado de desentrañar. Porque algunos resultados pueden resultar quizás ciertos, como el de la incapacidad revolucionaria de la clase obrera en los Estados Unidos. Aún si esto resultara confirmado por los hechos, no invalidaría la tesis general sobre el papel de la clase obrera internacional en la lucha por el socialismo (sin olvidar el fenómeno fundamental de la proletarización de nuevas capas de trabajadores no manuales, que da un contenido nuevo al término "clase obrera"). El hecho de que la revolución burguesa en el Japón fuera obra de la nobleza feudal bajo la iniciativa imperial y bajo a presión estadounidense, tampoco invalida la tesis general sobre el papel de la burguesía en la destrucción del feudalismo.

Sería una mezquindad olvidar ante ciertas fórmulas sorprendentes de Marcuse su sana voluntad provocadora. De acuerdo con su intensa vivencia de la capacidad integradora del sistema, Marcuse emplea adrede fórmulas chocantes que sacuden los hábitos rutinarios del pensamiento. Al contrario, hay que agradecer a Marcuse su agresividad dialéctica, que es inseparable de su audacia imaginativa; también el estilo literario es práctica social.

En cuanto a su utopismo, no hay que quedarse sólo con el lado malo que siempre tiene, a saber, el olvido de la modesta importancia de los medios. También tiene un lado bueno: la prefiguración creadora del futuro. Estamos hoy ante una auténtica encrucijada histórica, encarados con el peligro tan grave como la bomba y el subdesarrollo; en el umbral de una revolución tecnológica sin precedentes, debemos afrontar el peligro de que esta revolución en las fuerzas productivas, en lugar de resolver los viejos problemas, los lleve a la exasperación, multiplicando los elementos de crisis, ahondando el abismo que separa los países subdesarrollados de los otros.

Ante esta encrucijada, ¿qué papel juega el socialismo? Si bien es cierto que ha arrancado al dominio capitalista a un tercio de la humanidad, también es verdad que el socialismo ha dejado de ser una mera ilusión que resumía las ansias de liberación de buena parte de la humanidad, para convertirse en una realidad política, con su activo y su pasivo, con sus contradicciones internas, con su transformación en ideología de varios Estados. De ahí la importancia que tiene el recuperar para la idea del socialismo todo lo que prefigura de la civilización superior.

La utopía no puede bastar, porque no se trata de transformar la realidad sólo en nuestros sueños; pero la utopía ha sido siempre un instrumento conspicuo de autoeducación, precisamente por su "tran-

sitividad", porque nos arranca del poder de lo establecido y proyecta nuestra imaginación hacia las posibilidades encubiertas pero presentes en el mundo de hoy.

Marcuse es un escritor importante, sobre todo en la medida en que está recuperando y enriqueciendo el sentido emancipador de la idea socialista. Su pensamiento no es sólo eco de una decepción sino también portador de ilusiones nuevas. No quiero con esto infravalorar los elementos interpretativos que ha aportado para la comprensión de la superestructura de la sociedad moderna, pero creo que en lo esencial es justa la apreciación de Maximilien Rubel a propósito de *El Hombre Unidimensional*: "La obra de Herbert Marcuse está enteramente sumida en la utopía y propaga la visión de la sociedad liberada de la necesidad material y de la coerción moral. En ello reside su valor educativo que es mucho más importante que su alcance en cuanto "teoría crítica".¹⁹

En efecto, si una teoría crítica es una teoría consciente de sus propios presupuestos, habrá que concluir que la teoría social de Marcuse deja mucho que desear en este aspecto, puesto que, aunque apunta frecuentemente a cuestiones centrales de esta época, lo hace a menudo sin una concepción clara de sus propios supuestos, por lo menos sociológicos.

¹⁹ Reseña sobre el *Hombre Unidimensional* en *Cahiers Internationaux de sociologie*, vol. XLVL, 1969, pp. 181-3.