

La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse

M. Carmen López Sáenz

ABSTRACT (*Criticism of technological rationalism in Marcuse*)

Marcuse strongly inveighs against the modern concept of instrumental reason which has created an exclusively one-dimensional society — a society that reduces our reality to mere factualness. Only with a revolution of our conscience and with the use of dialectical logic will we be able to make the objective contradictions of our rational-technological society collapse. The aesthetic-imaginative dimension, as a utopian insertion in our alienated reality, will be capable of generating universally valid principles — a foundation upon which we will be able to establish the new non-repressive order of society and create a type of rationalism that is not exclusively economic-productive, but also and mainly gratifying, and dominated by Eros.

La obra de Herbert Marcuse constituye una de las contribuciones más ricas que se han registrado en el pensamiento marxista contemporáneo. Es también una de las más complejas, pues la renovación que ha aportado se fundamenta, en gran parte, en una revisión de Marx a partir de Hegel, de Freud y del pensamiento negativo de la Escuela de Frankfurt.

En esta Escuela, como en toda la producción marcuseriana, ocupa un lugar señalado el análisis del concepto de «razón». En él se busca una exigencia crítica que descubra la inadecuación existente entre «lo que es de hecho» y «el ser» propiamente dicho. De ahí la caracterización de la Escuela como «Teoría Crítica».

Marcuse, en concreto, denuncia lo que el mundo moderno ha tomado por razón: la dominación tecnológica carente de fines racionales que lo reduce todo a medios para ejercer el dominio. De esta forma, la razón imposibilita la comprensión objetiva de la realidad y conduce a la subordinación al orden existente. Se trata de una falsa racionalidad que encubre la carencia de libertad bajo la forma de múltiples comodidades. A

cambio de este aparente bienestar, la sociedad de consumo nos ofrece un creciente control sobre la vida, las necesidades y las facultades humanas.

¿Cómo llegó a constituirse esta racionalidad tecnológica en sistema de dominio? En primer lugar, en las sociedades industriales avanzadas han quedado integradas todas las dimensiones de la existencia. El individuo ha sido anulado por la sociedad, del mismo modo que la posibilidad de un cambio cualitativo que originara nuevas formas de existencia más humanas. La sociedad unidimensional ha integrado los opuestos¹, ha eliminado toda oposición radical alistándola en sus filas, convenciéndola de que su único interés ha de ser la preservación del *statu quo*, el aumento de la capacidad de consumo. En esta sociedad el aparato técnico determina a priori sus productos tanto como las necesidades sociales e individuales.

Aunque el poder de la maquinaria es sólo poder humano almacenado, Marcuse afirma que en las sociedades totalitarias no puede mantenerse la neutralidad de la tecnología:

Ante las características totalitarias de esta sociedad, no puede sostenerse la noción tradicional de la «neutralidad» de la tecnología. La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de las técnicas².

El hombre perteneciente a esta sociedad es un hombre unidimensional, es decir, un ser cuantitativo cuya meta es el consumo, cuyas necesidades están falseadas; un sujeto que optó por el tener a cambio del ser. El hombre unidimensional teme su propia liberación; se identifica miméticamente con su sociedad introyectando lo exterior como si de algo propio se tratara. Para conseguir eliminar la miseria de este sujeto —en la cual él ni siquiera sospecha vivir— sería preciso denunciar la irracionalidad de la civilización. Ésta es la candente contradicción de nuestra sociedad, la irracionalidad de su «racionalidad»: la sociedad industrial muestra una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica y, al mismo tiempo, intensos esfuerzos por contener esta tendencia dentro de las instituciones establecidas.

Sin embargo, las contradicciones no pueden hacer estallar por sí solas el orden existente, sino que sería imprescindible lograr la subversión de la conciencia y la conducta del individuo. Esto sólo tomará concreción si el hombre siente la necesidad de negar lo dado, la necesidad imperiosa de una revolución radical. Lo que hoy precisamos para recuperar la conciencia individual es crear nuevas necesidades.

Esta tarea es hartó difícil si tenemos en cuenta que la misma técnica se

¹ Cf. MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Planeta, Barcelona 1985, p. 22.

² *Ibid.*, p. 26.

ha convertido en una alienación ideológica que legitima el poder, haciéndose cada vez más anónima y abstracta. Lo más terrible de nuestra situación es que nos encontramos ante una servidumbre voluntaria: hemos consentido trocar nuestra libertad por la seguridad. El hombre unidimensional ha adquirido así la forma suprema de la alienación, consistente en una pérdida de la libertad que es considerada por él mismo como libertad.

Tanto en Marcuse como en Marx, la alienación significa pérdida de las dimensiones creadoras del hombre y, por consiguiente, pérdida de la libertad. Esta alienación se origina en el trabajo enajenado, y sólo es superable tras la abolición de éste. Marx sostenía que la dirección del aparato productivo por los productores inmediatos introduciría un cambio cualitativo en la utilización de las técnicas; Marcuse constata, en cambio, que éstas manipulan de tal forma la existencia que sólo una transformación de la estructura tecnológica misma facilitaría el cambio.

Marcuse y Marx comprendieron que el sistema capitalista no sólo crea productos, sino que modela tipos de consumidores, crea un sujeto para sus objetos. Las mercancías se convierten entonces en fetiches, adoctrinan a los consumidores generando falsas necesidades y equiparando la satisfacción de éstas con la libertad.

No obstante, el proletariado al que confiaba Marx la resolución de estas contradicciones difiere del «proletariado» actual. Aquél era depauperado, constituía la negación viviente de la sociedad. Tenía una necesidad *absoluta* de subvertir sus condiciones de vida; necesidad que aparece en el inicio de toda verdadera revolución. El proletariado actual no experimenta la necesidad vital de la revolución porque ya no constituye esa negación de la sociedad. Por otra parte, cada vez aumenta el número de trabajadores separados de la producción. La dominación sobre los obreros ya no es violenta, se ha transformado en administración. Incluso la alienación (en el sentido de proyección del hombre en el aparato productivo) se intensifica bajo la forma de aparentes libertades.

El concepto de «alienación» resulta problemático cuando existe tanta identificación entre los individuos y la existencia que se les impone. En este sentido podemos decir que el sujeto alienado ha sido absorbido por su existencia alienada. Ya no hay seres adaptados, sino identificados totalmente con la sociedad.

Finalmente, la alienación cultural y artística, que era la trascendencia consciente de la existencia alienada, acaba también integrándose en la única dimensión que la realidad tecnológica conoce. Esto ha sucedido, por ejemplo, con la cultura clásica pluridimensional. La destrucción de dicha cultura se lleva a cabo incorporando los valores culturales al orden establecido, reproduciéndolos y distribuyéndolos masivamente. Esta masificación ha transformado en mercancías los aspectos relevantes de la

cultura. Ahora lo que cuenta al tasarlas es su valor de cambio, no su «verdad».

Lo ideal queda, pues, integrado en la realidad. La misma substancia del arte, su poder de negación del orden establecido, desaparece. El arte conservaba su verdad propia porque se hallaba separado del mundo de la producción; en la actualidad, ha sido incorporado al consumo. No obstante, el lenguaje poético sigue desempeñando una importante función cognoscitiva, puesto que nos presenta la dimensión «ausente» de la realidad; aporta una inteligibilidad que subvierte lo positivo y hace vivir en nosotros lo posible.

El hecho de que la cultura clásica haya sido asimilada por la razón dominante significa que la energía erótica, que es la fuente de la actividad artística y cultural, ha sufrido una «desublimación represiva». Esto significa, en lenguaje marcusiano, que la energía es «liberalizada» (no liberada) dentro de formas sociales constructivas y al servicio del orden establecido ³.

Se ha producido la deserotización de la vida, la restricción del placer, la reducción de la libido a un impulso parcial especializado. De esta forma la sexualidad queda controlada, el principio del placer permanece subordinado a las exigencias del principio de la realidad establecido. La conciencia feliz reina: una conciencia que cree que todo lo real es racional, que todo lo que ocurre está justificado. La autonomía y la reflexión han desaparecido por completo. La sociedad ha logrado su máxima meta: estructurar los instintos de sus miembros creando en ellos una segunda naturaleza lejana de su verdadera imagen.

Esta tiranía de la razón instrumental tiene su inmediata expresión en el lenguaje. La civilización tecnológica impone una comunicación operativa cuyo fin es la difusión de mercancías. El lenguaje publicitario nos impide optar libremente y ejercer un discurso crítico y evaluativo. El discurso tecnológico identifica las cosas con sus funciones actuales, excluyendo sus potencialidades. Los opuestos se reconcilian en este estrecho universo del discurso. Se trata de un lenguaje unidimensional y antidialéctico que absorbe los elementos trascendentes de la razón. La tensión entre lo que es y lo que debe ser caracterizaba el universo bidimensional del discurso. La realidad participa por igual de estas dos facetas y sólo es expresable, por consiguiente, en términos dialécticos. Sin embargo, el lenguaje que predomina en nuestra sociedad no se presta al diálogo, únicamente establece hechos dándolos como válidos. Se ha producido la clausura del universo del discurso.

Al exhibir sus contradicciones como la clave de la verdad, este univer-

³ Cf. *Ibid.*, p. 102.

so del discurso se cierra a cualquier otro discurso que no se desarrolle en sus propios términos ⁴.

Este exclusivismo funcional del lenguaje impide tomar una actitud de no conformidad. La realidad existente se ha convertido en norma de este pensamiento y de su discurso.

Pero todos sabemos que lo que es no puede ser lo verdadero, que los hechos han de ser comprendidos y superados, que no es válido el pensamiento positivo afirmativo de lo existente, que el deber ser no puede disolverse en el ser fáctico. El positivismo se rinde a su propia ideología, a la descripción incapaz de entender lo que pasa. La aceptación radical de lo empírico no es, sin embargo, empírica, porque no accede a las causas de los hechos, porque no los trasciende, porque no percibe la falacia de la razón dominante, una razón a-dialéctica, unidimensional, que racionaliza lo existente.

Ésta ha sido la obra de la tecnología y de su racionalidad abstracta y artificial que se ha convertido en la estructura misma de la sociedad. La crítica de esta racionalidad supone una crítica también, del formalismo cientifista del que nació, así como la búsqueda de otra lógica distinta, una lógica dialéctica que trascienda los hechos y los comprenda en su *devenir histórico*. El pensamiento dialéctico reflejaba la complejidad de lo real. Al llevarse a término la reducción de aquél, se ha limitado también la percepción de la naturaleza. El aparato técnico ha olvidado su fin: crear una existencia humana sobre la base de una naturaleza humanizada. La cuantificación de la naturaleza separó todos los fines de la realidad, subjetivizó los valores. Esta concepción de la naturaleza se desarrolló bajo el a priori tecnológico, que consideraba lo natural como instrumento potencial de dominio. Tal a priori tecnológico se transforma en político en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre y la de la sociedad.

Marx pensaba que era el modo social de la producción y no la técnica en sí misma el factor histórico básico. Sin embargo, cuando la técnica se convierte en la forma universal de producción, crea su propia cultura, proyecta una totalidad histórica, un «mundo», en el sentido heideggeriano de «unidad de significaciones».

El *logos* de la tecnología es la objetividad sin *telos*. Esto no significa que sus métodos sean neutrales, puesto que los principios de la ciencia moderna fueron fijados a priori para establecer el dominio de la naturaleza, para racionalizar la falta de libertad del hombre, la cual aparece como sumisión al aparato técnico que aumenta el nivel cuantitativo de vida.

⁴ *Ibid.*, p. 121.

Una verdadera revolución requeriría ruptura, transformación de las necesidades y de la existencia humana. Sin embargo, Marcuse no pretende prescindir de la base técnica, sino más bien reconstruirla con la mira puesta en unos fines distintos. En primer lugar, el fin inmediato que debería asumir la tecnología es la existencia pacífica. El hombre nuevo debe comprender que la situación actual es un aplazamiento indefinido de la felicidad humana. Ante este panorama, sólo cabe una actitud de rechazo de lo existente; este rechazo sólo puede ejercerse desde el exterior del sistema, sin olvidar que hay un sustrato de «marginados» que pertenecen a esta sociedad, pero que no están controlados por ella.

Su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es ⁵.

Una vez puesta de relieve la irracionalidad a la que conduce la aplicación capitalista de la razón tecnológica, Marcuse descubre el mismo fenómeno en el mundo soviético. En él, la racionalidad sigue entendiéndose como adecuación del pensamiento y la acción para lograr objetivos heterónomos. Según Marcuse, la verdadera revolución requiere que los fines operen ya en los medios que conducen a ellos. Igualmente, la construcción de la base tecnológica debe estar determinada por el modo en que es creada. Sin embargo, en la sociedad soviética no se dan estos requisitos. Prosigue en ella la esclavitud del hombre en el trabajo. La competencia con el mundo capitalista hace necesaria la existencia de las burocracias y, en suma, la prioridad de los medios sobre los fines. En ambas sociedades se provee a los sujetos de bienes superfluos a costa de aquello de que tienen mayor necesidad: la libertad y la felicidad.

La sociedad soviética no ha superado todavía la primera fase del socialismo al que se refería Marx. El desarrollo racional de la sociedad aún está en conflicto con el desarrollo del sujeto; a partir de Lenin, el proletariado ya no será concebido como sujeto, sino como *objeto* del proceso revolucionario. El marxismo soviético continúa considerando la razón como racionalidad del conjunto, es decir, como progreso del aparato productivo: a él deben someterse los intereses individuales.

Como quiera que en la realidad los intereses individuales son todavía antagónicos respecto a los intereses del conjunto, y como quiera que racionalización no equivale a socialización, la racionalidad del realismo soviético se nos muestra como manifiestamente irracional ⁶.

Finalmente, con el enraizamiento de una sólida moral del trabajo en

⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁶ MARCUSE, H., *Marxismo soviético*, Alianza Editorial, Madrid 1984⁵, p. 91.

la estructura instintiva del hombre, queda instaurado el control desde el exterior, la heteronomía.

En *Eros y civilización*, Marcuse propone lo que en *El hombre unidimensional* sólo insinúa: la sustitución de la racionalidad productiva por una racionalidad gratificante que instaure un nuevo principio de realidad y cambie el sentido de la actividad colectiva.

Freud pensaba que la libre gratificación de las necesidades instintivas era incompatible con la civilización. Por el contrario, Marcuse sigue creyendo que es necesario instaurar la felicidad en el seno de la cultura.

Sabido es que, según Freud, la historia del hombre es la historia de su represión; los instintos deben ser desviados si la civilización quiere constituirse. Tal desviación produce un cambio en la naturaleza humana. El sujeto acaba sustituyendo el placer temporal por otro placer restringido pero seguro. En contra de este autor, Marcuse afirma que el principio de realidad provoca un cambio sustancial en el principio del placer; bajo el dominio de aquél, el hombre queda ligado a una racionalidad que le es impuesta por una sociedad que transustancia sus necesidades originales.

Freud y Marcuse saben que el *ego* sustituye el principio de placer que reinaba en el *id* por el principio de realidad, para favorecer la adaptación del individuo al conjunto. Sin embargo, Marcuse emprende una valoración *histórica* de la concepción freudiana. Afirma la historicidad de los instintos, con lo que permite una salida a la irreversibilidad aparente de la civilización como represión. En consecuencia, concluye que la represión es sólo un proceso histórico convertido en naturaleza en interés de una forma específica de la cultura: aquella que se instaure como poder.

En este intento marcusiano de relacionar los términos freudianos ahistóricos con conceptos que denoten su componente sociohistórico, aparecen dos nuevas nociones acuñadas por Marcuse: *surplus-repression* (represión excedente) y *performance principle* (principio de rendimiento). La represión excedente es provocada por la dominación social y se diferencia de la represión básica que sería necesaria para perpetuar la civilización. El principio de rendimiento es la forma histórica del principio de realidad que prevalece en la actualidad y que en su origen se justificaba por su función superadora de la escasez. Dicha escasez ha sido hoy día reparada y, sin embargo, siguen existiendo controles adicionales no indispensables. La misión de la represión excedente es destronar el principio de placer, modificar el instinto sexual. Esto ocurre porque nuestra organización cultural sujeta la libido a la supremacía de la genitalidad y a la procreación. Se produce de esta forma la *especialización* de la libido, su conversión en medio en lugar de fin.

Freud creía que la cultura exige esta inhibición de la libido. Al introducir el término «represión excedente», Marcuse supera esta tesis demostrando que el principio de realidad ha sido alterado por las instituciones

que lo rigen y por nuestra sociedad de consumo. El organismo ha sido deserotizado para dedicarse al trabajo. Así el conflicto entre trabajo enajenado y eros se agudiza. De ello resulta la reducción radical del potencial de placer para el hombre. Eros se ha convertido en asunto privado, y sólo se hace general como función reproductora.

Marcuse aboga por la resexualización del cuerpo, porque considera que sólo el cuerpo resexualizado resistirá su transformación en instrumento de trabajo. Pero no se hace ilusiones al respecto. La dialéctica fatal de esta cultura acentúa las represiones cuando la liberación de eros resulta ya factible. La civilización es progreso en el trabajo. Este trabajo no es libidinal, es decir, no hay un «instinto del trabajo» original; de ahí que la energía requerida para este esfuerzo desagradable deba ser extraída de los instintos primarios. Desde este instante, la obra de la civilización puede concebirse como energía social sublimada. Esta sublimación altera la misma estructura instintiva: debilita al *eros*, al constructor de la cultura, y desata los impulsos destructivos. La sexualidad pierde entonces su capacidad erótica esencial: la de ser un momento de liberación de lo social.

A pesar de todo, en el seno de lo existente se hallan ocultas posibilidades reales de hallar un principio más allá del principio de rendimiento, un principio placentero sujeto a una razón libidinal. Cumplidas estas posibilidades, podrá iniciarse una civilización no represiva que no identifique la razón con el principio de rendimiento, que busque la erotización de toda la personalidad y transforme el cuerpo en órgano de placer antes que de trabajo. Así el hombre se aproximará al «libre juego» de sus facultades, a la gratificación *per se*. Pero estas transformaciones requieren, en primer lugar, que existan las condiciones que eliminen la enajenación del proceso productivo; sólo así pueden cambiar las bases instintivas. Aclaremos que no es un mayor grado de sexualidad lo que exige Marcuse, sino la transmutación conceptual de la sexualidad en eros, en instinto de vida.

No obstante, los progresos técnicos no han logrado eliminar la necesidad del trabajo enajenado. Lo deseable y lo razonable permanecen separados, impidiendo cualquier transformación cualitativa. La necesidad del cambio ni siquiera existe en los sujetos. Es posible que las tendencias y metas de los hombres sufran una transformación si cesa la lucha por la existencia, si la vida se convierte en medio para un fin. Contribuiría enormemente a lograr este objetivo la liberación de la sensibilidad, es decir, la creación de un hombre nuevo, no unidimensional, un hombre con nuevos instintos, capaz de subordinar la energía destructiva a la energía erótica, un hombre que recupere el verdadero sentido de la razón. Y la razón se encuentra concretamente...

...en el impulso de la energía erótica encaminado a detener la destruc-

ción. Esto exactamente definiría yo como razón: protección de la vida, enriquecimiento de la vida, embellecimiento de la vida. Y esto se halla, según Freud, inscrito ya en la propia naturaleza instintiva ⁷.

El problema de lo racional se resume en el debilitamiento de la represión, y esto conlleva la potenciación de una nueva sensualidad (entendida ésta como «perteneciente a los sentidos y al arte»). El arte es, en Marcuse, una manera de preservar la utopía, que es también adhesión a una nueva sensualidad. Ésta nos conducirá a otra relación entre el hombre y la naturaleza, ya que la receptividad de la experiencia estética posibilitará que veamos las cosas por sí mismas, porque su forma de conocer consiste en ser afectada por los objetos, y su finalidad es reconciliar las facultades del hombre: placer y razón, sensualidad e intelecto. La dimensión estética nos aproxima a un orden diferente del de la realidad. Las categorías de este nuevo orden son la finalidad sin fin, el libre juego de las potencialidades humanas y la legalidad sin ley. La imaginación estética será la encargada de generar principios universalmente válidos para este nuevo orden no represivo. Esta capacidad imaginativa desempeña un importante papel en la noción marcuseana de arte: en ella se funden el inconsciente y el consciente para proteger las imágenes de la libertad y criticar lo existente desde la perspectiva de dichas imágenes.

En este plano, Marcuse se halla influido por Schiller. Éste ya anunció la virtud liberadora de la estética, y acusó a la civilización de subordinar —empobreciéndola— la sensualidad a la razón, adelantando la idea de la reconciliación de ambas en el impulso de juego ⁸. El juego, como principio de la civilización, implica su subordinación a las potencias del hombre libremente desarrolladas.

Quizás el arte no puede cambiar el mundo, pero sí puede contribuir a transformar la conciencia y los intereses de los hombres capaces de cambiarlo; puede favorecer el surgimiento de la necesidad de libertad, requisito indispensable para la revolución. Por otra parte, el arte posee algo de *hybris*: al no poder realizar sus deseos, la reconciliación catártica preserva también lo irreconciliable, lo utópico. De ahí que pueda servir de idea reguladora en la lucha por la transformación del mundo. La verdad del arte es su poder para definir lo que es real, aquello que resiste a la integración en el sistema.

La forma estética es inseparable en Marcuse de su potencialidad utópica, coincide con el lenguaje y la función de la utopía, puesto que su fuerza le permite superar la contradicción entre lo que es y lo que puede

⁷ VARIOS., *Conversaciones con H. Marcuse*, Gedisa, Barcelona 1980, p. 40.

⁸ Según Schiller, la sensualidad está regida por el impulso sensible mientras que la razón lo está por el principio de la forma. El primero es activo; el segundo, pasivo. La interacción entre ambos configura la cultura.

ser. No obstante, en nuestra sociedad represiva, el arte sólo puede sostener la imagen de la libertad negando la falta de libertad. Esta negativa es lo que Marcuse denomina el «Gran Rechazo», la protesta contra la represión innecesaria.

La facultad de la utopía es, en Marcuse, la imaginación. Ella convierte lo posible en real. Mientras que la razón ha tolerado la «racionalización» del absurdo, la imaginación la rechaza porque sabe que la libertad y la racionalidad sólo son posibles como realización de lo que hoy se llama «utopía».

¿Dónde encuentra Marcuse el origen de esta «irracionalidad» de la razón? Él considera que ya en Platón se inicia la concepción de la *ratio* como «*logos* de dominio». Ciertamente, Platón defiende el valor de la racionalidad, pero la concibe como represión, como capacidad de control sobre la naturaleza. Este ejercicio de dominio provoca un desgarramiento que Platón no logra superar. Su solución consiste en *liberarse* de la naturaleza, no en una liberación de la naturaleza, y, por tanto, defiende una mayor afirmación del dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo. En Aristóteles, en cambio, la razón se distancia de la realidad formalizándose, desinteresándose de toda finalidad. Dicha formalización se consolida con Descartes. Así comenzaba la tiranía del pensamiento occidental que opone a las verdaderas necesidades del individuo sus abstractas exigencias.

Desde entonces se impone al pensamiento autónomo la necesidad de denunciar los abusos de una racionalidad irracional, sin abandonar por esto la razón, sino negándose y superándose ella misma. Ésta fue la lección de Kant que afirmó la razón mediante su autocrítica; lección que será corregida por Marx, para que la razón se resuelva en praxis. Pero la acción por la acción no es suficiente para Marcuse. La praxis sólo tendrá sentido si existe una radical toma de conciencia de la no-libertad que nos domina, si se confía en las posibilidades que tiene lo verdadero de autorrealizarse. Estas posibilidades constituyen la dimensión utópica de la realidad. Sólo la utopía puede juzgar el presente porque no se ha rendido todavía a él. Sólo ella nos anuncia que la verdad es aquello que no es pero debería ser, aquello que supera lo que es para afirmarlo como lo que es en verdad.

Pero hoy no es la utopía quien domina, sino una razón acrítica que se niega a desenmascarar el dominio y pasa a ser una mera apología del orden establecido: una razón que se impone a los individuos convencidos de que lo que es es preferible a lo que no es, de que lo único deseable es que no se pongan peor las cosas.

En estas condiciones, ¿Cuál es el puesto de la crítica negativa? ¿Cómo debe ejercerse para evitar su asimilación a la falsa totalidad? En primer lugar, a la ciencia se le opondrá la filosofía que denunciará la irracional-

lidad capitalista como fenómeno fáctico; reivindicará todo lo valorativo, lo no cuantificable. Tendrá siempre presente que la técnica es la esencia de ese saber-poder que no tiende a la felicidad de los hombres, sino al triunfo del método y de los instrumentos. En segundo lugar, la tentación mortal que debe combatir hoy el pensamiento negativo es la satisfacción dentro del desgarramiento. Como alternativa a la racionalidad tecnológica, Marcuse pone en práctica en sus obras otra racionalidad, la racionalidad crítica.

¿Qué significa «razón» para Marcuse? «Razón» es organización de la vida según la libre decisión del sujeto cognoscente; esto significa que la razón debe crear una organización social en la que los individuos puedan regular su vida de acuerdo con sus verdaderas necesidades. Cuando este desarrollo no se produce, la teoría debe adoptar una postura crítica: si la verdad se torna irrealizable dentro del orden existente, la crítica adopta frente a éste la forma de la utopía. El concepto de «utopía» en Marcuse equivale al ángulo visual desde el cual se ha de considerar el presente. La fidelidad a la utopía se explica entonces como un continuo ejercicio *crítico* a través del cual la realidad es proyectada hacia el futuro.

Marcuse afirma que ha llegado el fin de la utopía ⁹, es decir, que hoy existe la posibilidad real de una transformación material que conduzca a nuevas formas de vida. Él distingue entre el concepto «extrahistórico» y el concepto «histórico» de la utopía. Sólo el primero es utopía en el sentido estricto de un ideal irrealizable:

Creo que sólo podemos hablar de utopía cuando un proyecto de transformación social entre *enteramente* en contradicción con leyes científicas comprobables y comprobadas. Sólo un proyecto así es utópico en sentido estricto, o sea, extrahistórico ¹⁰.

Existe, en cambio, un concepto histórico de utopía. Una utopía que, aunque históricamente no se haya realizado, puede encontrar en el futuro un lugar en el tiempo. Es utopía ahora, pero es *posible*, aunque no *verificable* todavía.

La utopía que ha finalizado es aquella que hacía referencia a proyectos de transformación cuya realización se presumía imposible. Su fin significa el fin de la historia, en el sentido de que las nuevas posibilidades de una sociedad humana no pueden ya imaginarse como prolongación de las viejas, ni ser pensadas en el mismo *continuum* histórico, sino que presuponen una ruptura con él.

Hoy los conceptos tienen que dejar de orientarse por la realidad y hacerlo por la posibilidad, porque las posibilidades llamadas «utópicas»

⁹ Cf. MARCUSE, H., *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona 1968.

¹⁰ *Ibid.*, p. 9.

no son en absoluto utópicas, sino negación histórica y determinada de lo existente. La utopía tiene la misión de violentar los límites del orden existente; su eliminación nos llevaría a reducirlo todo a problemas de hecho, a órdenes estáticos, a abandonar, por lo tanto, cualquier intento de comprender la historia. De ahí la necesidad de la utopía para forzar a la realidad a que aproveche todas las posibilidades que contiene. Quizá lo que esta sociedad denomina «utópico» es lo que en nuestra vida vemos como remedio contra la irracionalidad que nos presenta como racionalidad.

La grandeza y la miseria del momento presente consisten en que, por primera vez en la historia, el hombre puede alcanzar sus utopías gracias al poder tecnológico, pero este poder es empleado contra dicha posibilidad. Se diría que la razón ha dejado de ser razonable.

Es posible hablar del fin de *una* utopía, pero no del fin de *la* utopía, porque rechazar la utopía es aceptar lo que existe, anular el pensamiento creador.

En ocasiones, el elemento utópico ha sido el único elemento progresista de la filosofía. En Marcuse, la adhesión a la verdad, aun en contra de toda evidencia, es conservada como cualidad auténtica del pensar filosófico. Marcuse nos presenta la utopía como lo cualitativamente distinto. Ciertamente, su intención utópica se concreta no en la determinación positiva de lo que quiere, sino en la negación de lo que no quiere. Nuestra realidad ha negado una posible realidad mejor, y la utopía debe negar dicha negación. La crítica constituye entonces la revelación de las posibilidades incumplidas:

El pensamiento negativo es en primer lugar *utopía*. Esto es esencial. En efecto, sólo de este modo el pensamiento puede lograr liberarse de la lógica infernal que reduce las ideas a apologías de lo existente ¹¹.

Lo realmente utópico es esta sociedad tecnológica donde todo podría lograrse y sólo es visible la destrucción y el embrutecimiento.

La relación del entendimiento con la objetividad exterior se ha transformado hasta el punto de ser real lo utópico y utópico lo real ¹².

El adjetivo «utópico» designa en nuestros días aquello cuya realización es prohibida y difamada porque nadie quiere ya su realización. Y ahora, cuando todos comprendemos que la razón no ha cumplido las utopías prometidas, cuando se ha revestido de un interés de dominio siguiendo las directrices del principio de rendimiento, cuando presentimos la necesidad de libertad y de gratificación aún no satisfechas, el hombre nuevo, utópi-

¹¹ PERLINI, *La Escuela de Francfort*, Monte Ávila, Caracas 1976, p. 144.

¹² ESCOHOTADO, *Marcuse. Utopía y razón*, Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 145.

co, que rompa con el *continuum* histórico y transforme los hechos, se hace más necesario que nunca. Sólo en sus manos la tecnología reproducirá las nuevas necesidades que él cree.