

Estética y Tecnología: las posibilidades de la racionalidad avanzada en Herbert Marcuse

Mag. Ángeles Smart

CITECDE-UNRN

RESUMEN

A partir de la crítica que Herbert Marcuse realizara a las premisas de la obra de S. Freud *El malestar de la cultura* que augura una nueva barbarie tras el proceso civilizatorio occidental, el presente trabajo tiene como objetivo recorrer los principales puntos de la teoría marcuseana con respecto al mundo de la tecnología y el progreso. Se detiene en especial, en las alternativas que desde la reivindicación de la dimensión estética, Marcuse propone para las sociedades posindustriales, junto con el papel decisivo que en ellas podría jugar una racionalidad tecnológica avanzada.

Palabras claves: teoría crítica - psicoanálisis - tecnología - estética - emancipación

ABSTRACT

From Herbert Marcuse 's critique perform to the premises of the work of S. Freud *Civilization and Its Discontents* that augurs a new barbarism after the Western civilizing process, this paper aims to explore the main points of Marcuse 's theory about the world of technology and progress. It focuses especially in the alternatives that Marcuse proposed for post-industrial societies, from the claim of the aesthetic dimension, along with the critical role that an advanced technological rationality could play in them.

Keywords: critical theory - psychoanalysis - technology - aesthetics - emancipation

Introducción

“*El modo en que se produjo la improbable integración de marxismo y psicoanálisis*” (Martín Jay 1989: 149) en los pensadores de la Escuela Crítica de Frankfurt es analizado en el capítulo III del libro *La Imaginación Dialéctica* del crítico de la cultura Martín Jay. Información bastante significativa si intentamos acercarnos a una comprensión abarcadora de las concepciones sobre la tecnología que gravitaron entre los exponentes de la Teoría Crítica. Como fenómenos culturales, los avances técnicos son interpretados –la más de las veces– a la luz del libro *El malestar en la cultura* que Sigmund Freud publicara en 1929. Las premisas allí aparecidas son el punto de partida desde donde se dan los fundamentos para el análisis de la realidad empírica pero también la ocasión para el disenso y la discrepancia con respecto a las conclusiones del corpus freudiano.

En el prólogo a la primera edición de *Eros y Civilización* publicado en inglés en 1953, Herbert Marcuse explicita y justifica la utilización de categorías psicológicas en un ensayo de tinte social debido a que éstas “*han llegado a ser categorías políticas*” (1969: 12); y también debido a que de manera creciente “*el desorden privado refleja más directamente que antes el desorden de la totalidad*” (ídem). Las ideas desarrolladas en el libro fueron presentadas por primera vez en las conferencias que Marcuse dictara en la Escuela de Psiquiatría de Washington entre 1950 y 1951, lo cual da cuenta de la necesidad de profundización en las investigaciones de Freud, teniendo en cuenta el público especializado a quien se dirigían. Y ya en la Introducción del libro va de plano al planteo freudiano:

La proposición de Sigmund Freud acerca de que la civilización está basada en la subyugación permanente de los instintos humanos ha sido pasada por alto. Su pregunta sobre si los sufrimientos infligidos de este modo a los individuos ha valido la pena por los beneficios de la cultura no ha sido tomada muy seriamente –tanto más cuanto que Freud mismo consideraba el proceso inevitable e irreversible. La libre gratificación de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civilizada: la renuncia y el retardo de las satisfacciones son los prerequisites del progreso. “La felicidad –dice Freud– no es un valor cultural” (Marcuse 1969: 17).

Todo proceso civilizatorio implica, para el austríaco, una represión sobre la vida instintiva cuyas tendencias son reconducidas a la consecución de fines prácticos y utilitarios. La satisfacción inmediata es subordinada a la disciplina del trabajo, de la productividad y al cálculo de los beneficios y, según Freud, “*el metódico sacrificio de la libido es una desviación provocada rígidamente para servir a actividades y expresiones socialmente útiles, es cultura*” (Marcuse ídem). Si bien parecería que el sacrificio ha valido la pena y la técnica ha posibilitado la conquista de la naturaleza –satisfaciendo un número mayor de necesidades a un número mayor de personas– el progreso se manifestó unido a la intensificación de la falta de libertad y a la cada vez más eficiente dominación del hombre por el hombre.

Freud atribuye al sentido de culpa un papel decisivo en el desarrollo civilizatorio. Marcuse señala la recurrencia con que Freud afirma el hecho que conforme avanza la cultura, el sentido de culpa es fortalecido, intensificado y aumentando progresivamente. Estas afirmaciones se sostienen, por un lado, bajo el fundamento de la teoría de los instintos, pero también, corroborado por las enfermedades y malestares de la sociedad de la época. Marcuse realiza un recorrido bastante minucioso sobre la teoría de la culpa

en Freud (su origen en el complejo de Edipo y en la prehistoria del asesinato del padre por la asociación de hermanos) y la solidaria concepción de los instintos de vida y muerte (Eros y Thánatos). Siendo éstos los únicos dos instintos naturales del aparato psíquico, Marcuse señala que en la metapsicología de Freud “*no hay lugar para un “instinto del trabajo” original, o para un “instinto de dominación” sino más bien una “natural aversión humana al trabajo”* [ídem: 85]. La relación infelicidad/trabajo se repite a lo largo de la obra de Freud y al mismo tiempo interpreta el mito de Prometeo en relación a la disminución de la pulsión y energía sexual en toda labor civilizada. Es así que el trabajo que siempre es esfuerzo, y no puede no serlo, toma el vigor requerido substrayéndolo a la sexualidad, siendo así la civilización principalmente una obra del Eros pero sublimado. La cultura exige continua sublimación; por tanto, debilita a Eros, el constructor de la cultura. Y la desexualización, al debilitar a Eros, desata los impulsos destructivos. Así, la civilización está amenazada por una separación instintiva en la que el instinto de muerte lucha por ganar ascendencia sobre los instintos de la vida. Organizada mediante la renunciación y desarrollada bajo la renunciación progresiva, la civilización se inclina hacia la destrucción. Sin embargo, objeta Marcuse, “*este argumento corre demasiado fácilmente para ser verdadero*” (87).

El libro de Marcuse plantea varios reparos a las conclusiones freudianas e intenta, principalmente, demostrar que, en éste punto en particular, el psicoanálisis ha sucumbido a la ideología oficial sobre las bondades de la productividad. Que un trabajo determinado de una sociedad determinada se desarrolle en un sentido como el de arriba descrito, no implica que es una cuestión ni natural ni de derecho, sino simplemente de hecho e históricamente constituida. Al mismo tiempo, la nada inocente justificación de los males de la cultura como efectos necesarios e inevitables del desarrollo es un argumento que, según Marcuse, no puede ser sin más aceptado. Siendo así que la crítica de Marcuse se sustenta sobre tres afirmaciones básicas:

- No todo trabajo envuelve la desexualización, ni es desagradable, ni es renunciación.
- Existe la posibilidad de una civilización no represiva.
- Hay que distinguir entre represión y represión excedente.

Las alternativas que plantea Marcuse al *statu quo* y el interesante giro que realiza en cuanto al potencial emancipatorio de la razón tecnológica, se sostienen sobre el intento de sortear el callejón sin salida al que llegara la teoría freudiana. Según Marcuse, la “*triunfal desventura*” (Horkheimer y Adorno 1987: 15), bajo la cual resplandece la tierra, resulta de condiciones sociales específicas, sostenidas por el interés de manipulación y dominio. El presente trabajo tiene como objetivo recorrer los principales puntos de la teoría marcuseana con respecto al mundo de la tecnología y destacar, en especial, las alternativas que propone para las sociedades posindustriales, junto con el papel decisivo que en ellas podría jugar una “*racionalidad tecnológica avanzada*” (Marcuse 2001: 255).

El punto de partida de Marcuse: La represión excedente en las sociedades desarrolladas

En la búsqueda de la verdad científica, el hombre dio con el conocimiento que podía utilizar para dominar la naturaleza y tuvo en esto un éxito

formidable. Pero el hincapié unilateral que el hombre puso en la técnica y en el consumo material hizo que se perdiera con él mismo y con la vida. ¿Cómo fue que ocurrió? (E. Fromm)

El principio de realidad se erige en toda psiquis, según Freud, sobre el hecho fundamental de la ananke o escasez (Marcuse 1969: 46); éste implica que la lucha por la existencia exige necesariamente de una constante restricción, renuncia o retardo de los impulsos de placer para cubrir las necesidades en un mundo que se nos presenta como demasiado pobre. El trabajo siempre es requerido para procurar los medios necesarios para cubrir estas necesidades básicas y la duración y las urgencias que esta labor implica, determinan, a su vez, la suspensión del placer inmediato. Para Freud los impulsos instintivos primarios buscan la satisfacción inmediata del placer, por lo cual permanecen incompatibles con el principio de realidad y deben ser controlados por una regimentación represiva. Marcuse diferencia entre la "*represión (filogenéticamente necesaria)*" y la "*represión excedente*" (ídem: 90). La represión excedente, a diferencia de la básica, es esa porción resultante de condiciones sociales específicas, históricamente constituidas. La diferencia que se da entre ambas, es la misma que existe entre las fuentes biológicas o las históricas del sufrimiento humano. Así como hay males independientes de la acción u organización humana, también están aquellos que existen a causa de las mismas. En *El Hombre Unidimensional*, aparecido un año después de *Eros y Civilización*, Marcuse centra su análisis en la sociedad unidimensional, aquella que se ha excedido en la represión de los impulsos a fin de lograr un dominio cada vez más eficaz y más productivo sobre la naturaleza y también sobre el individuo. Las falsedades de esta sociedad falsa colaboran, sin embargo, con el progreso y el bienestar:

Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal de progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada. ¿Qué podría ser más racional que la supresión de la individualidad en el proceso de mecanización de actuaciones socialmente necesarias aunque dolorosas; que la concentración de empresas individuales en corporaciones más eficaces y productivas; que la regulación de la libre competencia entre sujetos económicos desigualmente provistos; que la reducción de prerrogativas y soberanías nacionales que impiden la organización internacional de los recursos? Que este orden tecnológico implique también una coordinación política e intelectual puede ser una evolución lamentable, y, sin embargo, prometedora. (Marcuse 2001: 31)

El concepto de dialéctica de la civilización, eje central de los estudios de Horkheimer y Adorno, es adoptado por Marcuse desde que ingresa como colaborador en el Instituto de Investigación Social. Esta dialéctica implica "*uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad*" (Marcuse 2001: 39). La realidad evidente de una sociedad que cuanto más rica, menos primitiva y más próspera, perpetúa mejor el peligro y el control, no deja de llamar la atención. La estructura de producción y defensa hace la vida más fácil pero extiende el dominio del hombre sobre el hombre. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión más efectivas y, paradójicamente, más agradables; al mismo tiempo que posibilita un creciente nivel de vida y bienestar a mayor número de personas. Sin embargo, el precio que se paga es demasiado alto, implica la instalación de falsas necesidades, el consuelo de la euforia dentro de la infelicidad, la identificación de la gente con sus mercancías, la neutralización de toda diferencia y la dictadura de lo mismo:

Al llegar a este punto, la dominación -disfrazada de opulencia y libertad- se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo. (Marcuse 2001: 48)

El buen funcionamiento del conjunto a la par que el creciente nivel de vida, hacen de las disconformidades al sistema una queja socialmente inútil, por lo cual la preservación y reproducción del estado actual de cosas, es asegurado tanto política como económicamente; tanto por el grupo, como por los individuos. El papel central que cumple la nueva tecnología en el control de las masas, en especial con los medios de comunicación, información y entretenimiento -"[q]uizás la más clara evidencia pueda obtenerse mirando simplemente la televisión o escuchando la radio" (ídem: 27)- lleva a Marcuse a focalizar las reflexiones en torno a las potencialidades de la técnica, a la crítica a su configuración en el siglo XX y a una noción de racionalidad tecnológica avanzada o posttecnológica que, en cierta medida, propone una salida o vía de superación a tener en cuenta.

La existencia de alternativas

Primera condición: el pensamiento negativo

Si bien -como dijimos más arriba- según Marcuse, la historia tal cual aconteció muestra el triunfo de la falsedad y el dominio del hombre sobre el hombre y la manipulación por sobre la naturaleza, la pregunta que surge – y también urge- es si éste desarrollo particular de la racionalidad técnica entre muchos otros posibles, fue debido a una tendencia propia de la racionalidad humana. *El Hombre Unidimensional*, aún siendo una lapidaria crítica al hombre productivo y tecnológico, plantea al mismo tiempo, una difícil pero comprometida apuesta por un futuro mejor y distinto. Que la segunda parte del libro se titule “*La posibilidad de las alternativas*” es, sin lugar a dudas, una clara y explícita declaración de principios. La primera condición para que aparezca algo diferente es el abandono del “*pensamiento positivo*” (Marcuse 2001: 253) que él ve instalado en el programa de los positivistas. Los miembros del Círculo de Viena se habían visto obligados a emigrar a Estados Unidos más o menos al mismo tiempo que los representantes de la Escuela de Frankfurt; el impacto de los primeros fue mucho mayor en los círculos intelectuales norteamericanos a causa de la congruencia de sus ideas con las tradiciones básicas de su filosofía [Jay 1989: 115]. Durante muchos años, tanto Horkheimer y Adorno, como Marcuse, se preocuparon por denunciar los peligros inherentes en el concepto de razón que imperaba en el positivismo lógico:

La ofensiva empirista radical proporciona de esta manera la justificación metodológica para que los intelectuales bajen a la mente de su pedestal: positivismo que, en su negación de los elementos trascendentes de la Razón, forma la réplica académica de la conducta socialmente requerida. (Marcuse ídem: 44)

Martín Jay sostiene que los ataques a los representantes del Círculo de Viena, apuntaron a su reducción de la razón al *Verstand* divisiva, formal y analítica; y que los

miembros del Instituto protestaron legítimamente contra la rigidez de un racionalismo abstracto que colaboraba con una uniformidad aniquiladora de toda existencia individual y concreta. El positivismo empirista negaba la validez de la idea tradicional de razón como *Vernunft* haciéndose cómplice del sostenimiento del *statu quo*: "el positivismo, bajo cualquiera de sus formas, significaba en última instancia la abdicación de la reflexión. El resultado era la absolutización de los "hechos" y la reificación del orden existente" [Jay ídem]. Y el correlato personal del positivismo era, para Marcuse, la neutralización de la captación objetiva de lo negativo de la sociedad ya que las mutaciones de los valores, en las sociedades avanzadas, acontecen al ritmo de la experimentación de los hechos:

Es verdad que una administración totalitaria puede promover la explotación eficiente de los recursos; el establishment nuclear militar puede procurar millones de empleos por medio de su enorme poder de adquisición; el esfuerzo y las úlceras pueden ser el subproducto de la adquisición de bienestar y responsabilidad; desastrosos y crímenes mortales por parte de los líderes pueden ser meramente la forma de vida. Se está dispuesto a admitir la locura económica y política, y se la compra. (Marcuse 2001: 253).

La unificación de lo negativo en lo positivo frustra los cambios cualitativos y la inercia del más de lo mismo es la regla de la época. En este punto el individuo concreto es incapaz de distinguir entre "*apariencia racional y realidad irracional*" (ídem). Su vida manifiesta el absurdo y la sinrazón de aquellos que, dominados, aún creen que son los dueños del juego:

A la negación de la libertad, incluso de la posibilidad de libertad, corresponde la concesión de libertades cuando éstas fortalecen la represión. El grado en que se permite a la población romper la paz dondequiera que todavía haya paz y silencio, en que se le permite ser fea y afear las cosas, abusar de la familiaridad, ofender las buenas formas, es aterrador. Es aterrador porque expresa el esfuerzo legal e incluso organizador por rechazar al Otro en su propio derecho, por impedir la autonomía, incluso en una pequeña, reservada esfera de la existencia. (Marcuse ídem: 273)

Toda afirmación queda así determinada como una colaboración y complicidad con la perpetración de los crímenes de la historia, aún cuando la tolerancia al terror haya sido forzada o inducida por el poder anónimo y abrumador de la sociedad tecnológica. La falsa conciencia determina la falsedad del pensamiento y de la conducta, contribuyendo a la preservación de un falso orden de hechos. El camino negativo de la Teoría Crítica es la única salida viable. Ya en 1947, Max Horkheimer, con la publicación de *Crítica de la razón instrumental*, había sentado las bases sobre la filosofía negativa: "[e]l método de la negación, la denuncia de todo aquello que mutila a la humanidad y es obstáculo para su libre desarrollo, se funda en la confianza en el hombre" (1969: 112). En la misma línea, Adorno, en *Dialéctica Negativa*, publicado en 1966, recupera el momento negativo del pensamiento hegeliano, pero negándole la posibilidad de una síntesis o superación final de los opuestos:

La formulación Dialéctica Negativa es un atentado contra la tradición. Ya en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de una negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante para lo mismo. Este libro intenta liberar la dialéctica de una naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión. Devanar su paradójico título es una de sus intenciones. (Adorno 1984: 7)

La contradicción debe ser, por lo tanto, sostenida en toda su crudeza y en todo su rigor, ya que sólo así se podrán manifestar -sin neutralizar- las paradojas de una sociedad que ya no encuentra límites a su irracionalidad.

Segunda condición: la praxis correcta

Según Martín Jay (1989: 106), de las figuras más representativas del Instituto de Investigación Social, *"sólo Marcuse intentó articular una antropología positiva en un momento de su carrera"*. La solución a cómo podría devenir un cambio en una sociedad que controla la conciencia, los deseos y los pensamientos de los hombres era el problema clave que esta antropología debía resolver. Y si bien podría establecerse una relación entre el pensamiento negativo de los pensadores del Instituto con el tabú que prohíbe a los judíos nombrar o describir a Dios, sin embargo *"ellos no niegan su existencia"* (ídem: 113). La negatividad debía entenderse como la negación de la falsedad de la apariencia racional, pero a partir de allí -con sumo cuidado- podrían establecerse algunas afirmaciones.

Habiendo negado la falsedad del fetichismo de la actividad en las sociedades contemporáneas, ahora correspondía el intento de articulación de las características de una praxis correcta. Afirmar la posibilidad de la misma era defender la confianza en el hombre que inspiraba a Horkheimer y a sus colaboradores y al mismo tiempo, implicaba, una toma de distancia frente al pesimismo determinista de los filósofos de la vida (Nietzsche, Dilthey, Bergson) de finales del siglo XIX y principios del XX. Ubicar un espacio, por mínimo que sea, donde se pudieran preservar la espontaneidad humana y la libertad, significaba ante todo el mantenimiento de la esperanza marxista en un cambio social y una acción histórica. De los pensadores de Frankfurt fue únicamente Marcuse -seguramente debido a su entrada tardía en el Instituto y su previa labor en Friburgo-, quien pareció valorar el papel que la fenomenología y la hermenéutica desempeñaron en el siglo XX. Confiando en que había algo en común entre estas filosofías burguesas y el marxismo, sostenía que Heidegger *"había llevado a la filosofía burguesa tan lejos como ésta podía ir - a la necesidad de una praxis"* (Jay 1989: 130]. Si bien con sus limitaciones, debido a su carácter netamente abstracto, para Marcuse, la historicidad heideggeriana, junto con el concepto de *"proeza radical"* manifestaba ciertas bondades teóricas. Y así como *"la razón tecnológica se ha hecho razón política"* (Marcuse 2011: 27) y ha devenido lo que es, en cuanto a su inserción en la vida particular y de una manera determinada, es fundamental para Marcuse la aceptación de la posibilidad de que la tendencia política pueda invertirse hacia la praxis correcta. Esto implicaría analizar la íntima relación interna entre el proceso tecnológico y el contexto material y social de su producción. Esta técnica particular -si bien contingente históricamente- está contaminada desde dentro y desde el principio:

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 técnicas. (Marcuse 2001: 26).

Pero fundamental resulta repetir que, para Marcuse, esta contaminación de la tecnología por el universo político del industrialismo, es la consecuencia de un proyecto histórico determinado cuyo fin fundamental es la dominación, por lo cual *"el proceso de*

la racionalidad tecnológica es un proceso político" (ídem: 195), en otras palabras: es lo que es, porque ha devenido ser lo que es.

La sociedad establecida ya ha demostrado la sinrazón y las consecuencias alienantes y totalitarias del proyecto político que la sustenta; en clave marxista, ahora de lo que se trata es de transformarlo. Según Marcuse los criterios para la transformación deben basarse en un proyecto trascendente que esté de acuerdo con posibilidades reales y al mismo tiempo pueda *"demostrar su propia racionalidad más alta"* (ídem: 248) bajo las siguientes condiciones: que pueda preservar y mejorar los logros productivos de la civilización y que su realización ofrezca una mayor *"pacificación de la existencia"* (ídem). La praxis correcta, no es la actividad por la actividad misma, sino la íntima convicción de que al hombre le es posible modificar el curso y la realidad de los hechos; que el hombre hace su propia historia, si bien bajo condiciones materiales y productivas dadas.

Tercera condición: una racionalidad que también es estética

Pero la tentación de las sirenas sigue siendo invencible, y nadie puede sustraerse a ella si escucha el canto. (Horkheimer y Adorno)

Una de las críticas fundamentales que realiza Marcuse a la metapsicología freudiana es en cuanto a las posibles consecuencias que pueden advenir una vez avanzado el proceso civilizatorio. Según Freud, si la civilización exige la sublimación del instinto de placer desexualizándolo, el proceso altera el equilibrio en la estructura instintiva. Y como la vida es la fusión de Eros con el instinto de muerte, donde Eros ha conquistado la hostilidad de Thánatos, una vez que el primero se ha quedado sin fuerza o impulso ya no puede controlar las tendencias agresivas del segundo. Dice Freud:

Después de la sublimación el componente erótico ya no tiene el poder de atar a la totalidad de los elementos destructivos que previamente estaban combinados con él, y ellos son liberados bajo la forma de inclinaciones hacia la agresión y la destrucción. (Freud, cit. en Marcuse 1969: 86-87)

Por el contrario, para Marcuse, en la civilización madura, las condiciones óptimas de bienestar material e intelectual y la mediación tecnológica, requerirían una cantidad de energía mínima para el trabajo material, por lo cual no se sustraería al Eros su fuerza impulsiva. La relación antagónica entre el principio del placer y el principio de la realidad sería alterada en beneficio del primero, *"Eros, los instintos de la vida, serían liberados hasta un grado imprevisto"* (ídem: 148). La aparición de un principio de realidad no represivo modificaría la organización social del trabajo y tendería a una realización del hombre, no a través de la dominación y explotación del otro y de la naturaleza, sino a través de la gratificación y la liberación de la sensualidad. Según Marcuse, uno de los obstáculos más desafiantes para el logro de una cultura no represiva lo encontramos en el ideal *"sacrosanto tanto del capitalismo como del estalinismo"* (ídem: 150) de elevar la productividad del trabajo. Ideal que es consecuencia natural de un proceso que ha encontrado su fuerza en excederse en la represión y el control sobre todo aquello que le hace frente.

Los orígenes históricos de este tipo de civilización pueden rastrearse ya en la época mítica. Marcuse ensaya interpretaciones a los mitos de Narciso y Orfeo en la línea en que si ellos, a diferencia de Prometeo -prototipo del esfuerzo y el trabajo- no se han

convertido en "héroes culturales" es porque "su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta, el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar: la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza" (ídem: 155). En *Dialéctica del Iluminismo*, Horkheimer y Adorno, habían encontrado expresado el nexo entre dominio y trabajo en el relato homérico de la Odisea. El decimosegundo canto narra el paso de Ulises ante las sirenas. El protagonista tiene dos alternativas: escuchar la promesa de felicidad y la belleza del canto, con el riesgo de perder el dominio de sí y llegar a la muerte, o aquella que finalmente le proscribió a sus compañeros:

Les tapa las orejas con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no esté en condiciones de escuchar. Esto es lo que la sociedad ha procurado siempre. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los induciría a desviarse es sublimado -con rabiosa amargura- en esfuerzo ulterior. Se vuelven prácticos. (Horkheimer y Adorno 1987: 50]

Así como su inteligencia llena de ardides le había posibilitado a Ulises sobrevivir en la Guerra de Troya, en este momento también se las ingenia para buscar una solución satisfactoria: hace trabajar a los demás pero él mismo se hace atar al mástil. Él sí oye el canto, pero permanece impotentemente unido a la nave, y cuanto más irresistible resulta el deseo, más fuerte pide que lo aten:

Los mismos vínculos con los cuales se ha ligado irrevocablemente a la praxis mantienen a las sirenas lejos de la praxis: su tentación es neutralizada al convertírsela en puro objeto de contemplación, en arte. El encadenado asiste a un concierto, inmóvil como los futuros escuchas, y su grito apasionado, su pedido de liberación, mueren ya en el aplauso. Así el goce artístico y el trabajo manual se separan a la salida de la prehistoria (ídem).

La resistencia a seguir colaborando con este estado de cosas anima toda la obra de los representantes de la Teoría Crítica. El arte también ha sufrido un proceso de reificación y la racionalidad estética ha sido vencida por la racionalidad del dominio. La belleza ha sido reducida a la impotencia y los trabajadores -frenéticos en su activismo- siguen produciendo bienes de consumo, mientras el arte es una más de las mercancías. Sin embargo, la belleza del canto sigue sonando y convocando a los hombres. Y de todas las facultades intelectuales parecería la imaginación aquella sobre quien se fundan las esperanzas ya que su carácter racional "*ha sido reconocido hace mucho en las matemáticas, en las hipótesis y experimentos de las ciencias físicas*" (Marcuse 2011: 278). Reorientar la imaginación para que pueda disponer de todos sus medios de expresión, promoverá la fuerza terapéutica y se transformará en una de las vías de liberación. Una nueva actitud estética, donde el orden es belleza y el trabajo juego, sirve "*para demostrar los principios de una civilización no represiva, en la que la razón es sensual y la sensualidad racional*" (1969: 170).

La liberación en términos técnicos

En este punto, la racionalidad tecnológica, despojada de sus aspectos de explotación, es el único nivel y guía en el planeamiento y el

desarrollo de los recursos disponibles para todos.
(H. Marcuse)

Una sociedad racional y libre, sostenida y articulada por un sujeto histórico nuevo, está, según Marcuse, dentro de las posibilidades de las organizaciones industriales avanzadas. El momento presente -tan alejado de esta alternativa- debe ser medido por sus íntimas posibilidades y no en términos de estados pasados. Si dentro de ellas está la existencia de una sociedad sin represión, organizada según una racionalidad más alta, hacia allí debe llegar. Acá parecería entrar en juego el concepto hegeliano de liberación de la razón, la cual niega, superándolas, las abstracciones productos de la reificación en cuanto formas configurativas concretas y contingentes. Según Hegel existen estados particulares de la sociedad, limitados y finitos, de los cuales el entendimiento ilustrado cobra conciencia y puede desde allí elevarse a formas más universales y necesarias (cfr. Presas 110 y ss.). Así en Marcuse encontramos la convicción de que la cultura de la civilización industrial dispone de los recursos necesarios para reducir la cantidad de energía instintiva utilizada para el trabajo y superar así esta forma particular de configuración, represiva y alienante. La mecanización y racionalización del trabajo, liberan al hombre del hercúleo esfuerzo que en el pasado se veía obligado a realizar para satisfacer las necesidades materiales, soltando los impulsos y dejándolos disponibles para el libre juego de las facultades individuales:

La tecnología opera contra la utilización represiva de la energía en tanto que minimiza el tiempo necesario para la producción de las necesidades de la vida, ahorrando así tiempo para el desarrollo de necesidades más allá del campo de la necesidad y del consumo necesario. (Marcuse 1969: 95)

Si bien la máquina, con su fuerza y eficacia, sobrepasan al individuo y a cualquier grupo particular de individuos, movilizándolo a la sociedad entera, ésta depende todavía del poder político que la maneja. Los gobiernos de los países industriales son quienes activan, organizan y explotan la productividad técnica, científica y mecánica:

En esencia, el poder de la máquina es sólo el poder del hombre almacenado y proyectado. En la medida en que el mundo del trabajo se conciba como una máquina y se mecanice de acuerdo con ella, se convierte en la base potencial de una libertad para el hombre. (2001: 34)

Dentro de las facultades que deben ser liberadas, la de la imaginación es una tarea prioritaria. Liberarla para que pueda disponer de todos sus medios de expresión para la *"reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hacia una existencia pacífica, una vida sin temor"* (2001: 279). Este estadio también implica sobrepasar toda ingenuidad y entusiasmo pro vuelta a una época preindustrial, *"la glorificación de lo natural es parte de una ideología"* (ídem: 266), ya que hoy existen los medios para liberar a la naturaleza de su propia brutalidad contra el hombre. La filosofía de la vida simple, la lucha contra las grandes ciudades, frecuentemente sirve, según Marcuse, para confundir a los hombres y hacerlos descreer de los potenciales instrumentos que podrían liberarlos. Y esta tarea emancipatoria no es un asunto que pertenezca ni al ámbito de la ética ni al de la psicología, sino que incumbe a la política en cuanto aquella dimensión donde los individuos responsables eligen y determinan su propia forma de organización. Dimensión que potencializa la capacidad y la voluntad en los hombres de cambiar la dirección del progreso técnico, cambio que se encuentra todavía pendiente, y cuya finalidad es descubrir una nueva tecnología, más alta y más racional.

Conclusión

A lo largo del trabajo se ha evidenciado la riqueza de las reflexiones marcuseanas en torno a la tecnología, aparecidas en dos de sus obras fundamentales, *Eros y Civilización* y *El hombre unidimensional*. No he pretendido ser exhaustiva en todos los detalles ni dar cuenta de cada una de las complejidades tratadas y observadas; simplemente intenté trazar la línea argumentativa que va desde la visión freudiana de la cultura, pasando por las críticas a la racionalidad instrumental, para finalmente llegar al concepto de posibilidad de liberación en las sociedades que Marcuse llama posttecnológicas o de tecnología avanzada. Para completar el desarrollo tal vez haría falta remarcar que si bien, para Marcuse, las posibilidades emancipatorias son inherentes a la racionalidad, y que son susceptibles de ser desplegadas en tanto y en cuanto aparezca una voluntad política que avance en esa dirección, las perspectivas humanas que él vislumbraba no fundamentaban una postura optimista:

Puede sugerirse una respuesta si se considera la teoría crítica precisamente en el punto de su mayor debilidad: su incapacidad para demostrar la existencia de tendencias liberadoras dentro de la sociedad establecida. (2001: 283)

Parecería, por lo tanto, que nada permite suponer que aquello que es una alternativa, sea finalmente elegido entre el abanico de posibilidades. En este sentido Marcuse permanece fiel a la reticencia de todos los miembros del Instituto a arriesgar una hipótesis proyectiva. Entre el presente y el futuro hay un abismo sobre el cual no podemos tender puente conceptual alguno. Y así como, en un giro humanista, Marcuse elige para concluir *El hombre unidimensional*, aquellas palabras de Walter Benjamin sobre la importancia de "*la esperanza de los sin esperanza*" (ídem: 286), también vemos que al final de su vida centra sus expectativas, no ya en perspectivas racionales, de conocimiento o desarrollo técnico, sino en una dimensión afectiva de encuentro y solidaridad. En una conferencia dada el 14 de marzo de 1980, en el contexto de un simposio sobre el pensamiento de Marcuse organizado en la UCLA en San Diego, J. Habermas citaba las siguientes palabras de Marcuse en su lecho de muerte:

¿Sabes?, Ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos; en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás. (en AAVV 1988: 126)

Parecería manifiesto que el estado al que ha llegado el hombre y el mundo, con sus incontables dosis de irracionalidad, opresión y alienación, sólo podrá ser superado si se entiende la liberación y el desarrollo -tal como lo hizo Marcuse- desde una perspectiva compleja e integral de las distintas dimensiones y capacidades humanas. Desde un contexto donde la emancipación y el progreso sea entendido no sólo en términos técnicos y racionales, sino también estéticos y afectivos.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV (1988). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Adorno, Theodor (1984). *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus.
- Horkheimer, Max (1969). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1987). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jay, Martin (2003). *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Bs. As.: Paidós.
- Marcuse, Herbert (1969). *Eros y Civilización*, Barcelona: Seix Barral.
- Marcuse, Herbert (2001). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Presas, Mario (1997). *La verdad de la ficción*. Buenos Aires: Almagesto.