

## *Técnica, Razón y Naturaleza en la Escuela de Frankfurt*

### I

Resulta imposible elaborar una definición unívoca de «técnica». «Técnica», por una parte, es la fabricación y utilización de determinados objetos; por otra, tal fabricación y utilización exigen previamente el conocimiento de los procedimientos que hay que aplicar, y este conocimiento también es, en cierto sentido, «técnica». Pero con esto en modo alguno logramos una definición, puesto que tanto la fabricación y utilización, cuanto el conocimiento de los procedimientos, están sometidos a determinaciones y procesos históricos. Es, pues, la historicidad de la técnica la que nos impide elaborar una definición unívoca de ella. En efecto, ¿de qué nos sirve, por ejemplo, definir a la técnica por relación a las máquinas y herramientas y distinguir éstas atendiendo al grado de automatismo alcanzado, si no especificamos paralelamente las condiciones históricas de los procesos de automatización? De aquí, precisamente, que una reflexión sobre la técnica que pretenda ser filosófica tenga que partir del hecho de su historicidad.

Ahora bien, para hacer fructífero este punto de vista histórico tenemos que especificar un punto de referencia con respecto al cual poder determinar la historicidad de la técnica; y algunos autores han creído poder situar este punto de referencia en la contraposición técnica/naturaleza. En este sentido, la evolución histórica de la técnica significaría un progresivo alejamiento de lo natural, entendiendo lo natural bien como lo orgánico, bien como lo animal. De este modo piensa, por ejemplo, Ortega y Gasset, para el que la técnica consiste en la progresiva suplantación de la naturaleza primaria, que desaparece tras las cortinas de un «tupidísimo paisaje artificial»<sup>1</sup>. Los pensadores de la Escuela de Frankfurt, como habremos de ver con detalle, también se sienten tentados por

---

<sup>1</sup> Cfr. *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid, 1965.

esta determinación de la técnica en oposición a la naturaleza. ¿Hasta qué punto, pues, cabe determinar a la técnica moderna en oposición a la naturaleza primaria?

Sin embargo, esta pregunta es ambigua, pues aquello que sea la naturaleza es algo que también está determinado histórico-culturalmente: «naturaleza» no es lo mismo, por ejemplo, para Aristóteles que para Galileo. En efecto, para el primero naturaleza es aquello que tiene el principio de movimiento y de reposo en sí mismo<sup>2</sup>; en este sentido, lo natural se opone estrictamente a aquello que es producto del arte o de la técnica, pues esto último no tiene el principio de movimiento en sí mismo, sino en otro: en el artesano o en el técnico. En la Edad Media se sigue manteniendo la interpretación aristotélica, pero, por así decirlo, mediatizada teológicamente: el ámbito de lo ente pasa a ser considerado como creado. De aquí que el concepto de naturaleza tenga que escindir-se: de un lado, tenemos a dios en tanto que principio de creación y a su principio activo (*natura naturans*), de otro, la naturaleza creada (*natura naturata*). Naturaleza, pues, abarca a la entidad creada y a la entidad que crea la entidad creada. La *natura naturata* no tiene su principio de movimiento en sí misma, sino en la *natura naturans*. En esta medida, la distinción aristotélica entre lo que es por naturaleza y lo que es por arte o por técnica empieza a tambalearse, pues aquéllo comienza a ser también —como en el caso de los objetos fabricados— en virtud de un agente exterior a sí mismo. Pero, en cualquier caso, aún se trata de un agente transcendente y, en consecuencia, la distinción entre técnica y naturaleza sigue teniendo plena validez.

La difuminación de la distinción aristotélica abre una doble posibilidad: o bien se subsume la *natura naturata* en la *natura naturans* y se pasa a concebir la totalidad como proceso, o bien se mecaniza la *natura naturata* y se piensa la *natura naturans* como causa eficiente en el sentido de causa productora de efectos naturales: se entiende a la *natura naturata* según el modelo de un mecanismo de relojería y a la *natura naturans* como relojero. Desde esta perspectiva, la distinción entre técnica y naturaleza pierde su rango ontológico: también la naturaleza es producto de la técnica y, en esta medida, es susceptible de ser dominada en tanto que se posea la técnica adecuada para la fabricación de objetos naturales: a la naturaleza en su discurrir espontáneo y natural se sobrepone una naturaleza idealizada matemáticamente. En este sentido, desaparece la instancia *natura naturans*: en la naturaleza no hay ninguna potencia creadora y dinámica, sino sólo un principio matemático-mecánico que hay que reconstruir. Dicho de otro modo, la contraposición técnica/naturaleza tiende a resolverse en la tecnificación de la naturaleza.

Y precisamente la reacción romántica vino a recuperar la instancia *natura naturans* negada por el mecanicismo. En este contexto resulta su-

<sup>2</sup> Cfr. *Fis.* II, 192b8, tb. *Mf.* 1015 a.

mamente interesante la posición de Marx, pues, por un lado, como ha mostrado Habermas<sup>3</sup>, enlaza con la filosofía romántica de Schelling, pero, por otro, se muestra partidario de la evolución de las fuerzas productivas: al proyecto romántico de una «reconciliación de hombre y naturaleza» se junta la idea de un dominio completo de la naturaleza por medio del trabajo humano. En tres puntos enlaza Marx con la filosofía de Schelling: 1) tanto en uno como en otro es de esperar una resurrección de la naturaleza por medio de la producción del género humano; 2) la «inversión materialista», esto es, el dominio de lo externo sobre lo interno, de lo más bajo sobre lo más elevado: el dominio de la materia muerta sobre los hombres; 3) la responsabilidad de la corrupción no debe atribuirse a la naturaleza, sino a los mismos hombres. Ciertamente, tampoco cabe ignorar las diferencias. En efecto, mientras que en Schelling la «inversión materialista» da lugar a una teogonía, Marx la analiza económicamente. En este sentido, (tanto da si se parte como hace Schelling de una unidad originaria de hombre y naturaleza o si, como sucede en Marx, se deja de lado esta cuestión) el origen de tal inversión revela las diferencias entre Marx y Schelling; mientras Schelling desarrolla ontológicamente la inversión materialista como la inversión de una relación originaria entre la existencia y el fundamento de la existencia, en Marx la inversión materialista hace referencia a la crítica de la economía política, en la que «materia» no significa (como era el caso en Schelling que aprehendía universalmente tal inversión) la totalidad de la naturaleza, sino una forma de reproducción de la vida social en la que el proceso vital material (trabajo) se ha independizado frente a la misma vida.

Así pues, en Marx la inversión materialista tiene el sentido de que el reino económico de la necesidad (la materia en tanto que reino de la naturaleza) tiene preeminencia sobre el reino social de la libertad; como decíamos unas líneas más arriba: el dominio de lo más bajo sobre lo más elevado. Condición de posibilidad de la superación materialista del materialismo es la inversión de esta situación invertida, esto es, el dominio sobre la naturaleza en lugar del dominio de la naturaleza sobre los hombres: «...el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y la coacción de los fines externos (...). La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, la pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego (...). Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de su frontera comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin em-

---

<sup>3</sup> Cfr. «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus-Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes» en *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, págs. 215 y ss.

bargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad»<sup>4</sup>. Desde esta perspectiva, la historia de la técnica sería paralela a la historia del sojuzgamiento del reino de la necesidad; técnica, pues, es libertad.

«El romanticismo en todas sus manifestaciones fue un intento de volver a colocar las actividades esenciales de la vida humana en un lugar central del nuevo esquema, en vez de aceptar la máquina como centro, y considerar todos sus valores como últimos y absolutos».<sup>5</sup> Para Marx precisamente la máquina es condición de posibilidad para «volver a colocar (más exactamente: para colocar por vez primera) las actividades esenciales de la vida humana en un lugar central».

De este modo, la determinación de la técnica moderna en oposición a la naturaleza sólo querría decir que en la actualidad, y tras una larga y fatigosa evolución, están dadas las condiciones para el reino de la libertad. La reconciliación con la naturaleza pasa por su dominio completo por medio del trabajo, en tanto que —por decirlo con terminología habermasiana— medio cuasi-transcendental en el que se desenvuelve el interés técnico: la historicidad de la técnica es paralela a la historicidad de las formas de reproducción de la vida social mediante el trabajo.

Sin embargo, este optimismo tecnológico se convierte en feroz crítica a la «máquina capitalista», pues ésta «es, sencillamente, un medio para la producción de plusvalía»<sup>6</sup>. En este contexto, el punto decisivo de la historia de la tecnología sería la conversión de los instrumentos en maquinaria, esto es, cuando la simple herramienta pasa «de manos del hombre a pieza de un mecanismo»<sup>7</sup>, pues en este mismo momento «los instrumentos de trabajo adquieren una modalidad material de existencia que exige la sustitución de la fuerza humana por las fuerzas de la naturaleza y de la rutina nacida de la experiencia por una aplicación consciente de las ciencias naturales»<sup>8</sup>. La misma potencia de la maquinaria impone necesariamente su ley: comienza la esclavitud respecto de las máquinas. «Nota común a toda producción capitalista, considerada no sólo como proceso de trabajo, sino también como proceso de explotación del capital, es que, lejos de ser el obrero quien maneja las condiciones de trabajo, son éstas las que le manejan a él; pero esta inversión no cobra realidad técnicamente tangible hasta la era de la maquinaria. Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y absorbe la fuerza de trabajo viva. En la gran industria, erigida sobre la base de la maquinaria, se consume, como ya hemos apuntado, el divorcio entre potencias espirituales del proceso de produc-

<sup>4</sup> *Capital*, F.C.E., Bogotá 1955, vol. III, pág. 759.

<sup>5</sup> L. Munford, *Técnica y civilización*, Alianza Universidad, Madrid, 1979, pág. 309.

<sup>6</sup> *Capital*, vol. I, pág. 302.

<sup>7</sup> *Ibid.* pág. 302.

<sup>8</sup> *Ibid.* pág. 315.

ción y el trabajo manual, con la transformación de aquellas en resortes del capital sobre el trabajo.»<sup>9</sup>

Si el optimismo tecnológico nos podía llevar a concluir que el problema es que la naturaleza aún no está lo suficientemente sometida (que aún aparece como un «poder ciego»), la materialización histórica de la técnica nos sitúa ante la otra cara del proceso: el progreso técnico no se salda gratuitamente, sino a costa de la misma sustancia humana. En efecto, las consecuencias negativas de la mecanización son múltiples: apropiación por el capital de las fuerzas de trabajo excedentes, prolongación de la jornada de trabajo, intensificación del trabajo. La técnica es simultáneamente condición de posibilidad del reino de la libertad e instancia de esclavitud.

La raíz de esta paradoja la sitúa Marx en el capitalismo: el «mal» no está en la misma máquina, sino en la relación, mediada por la lógica del capital, que los trabajadores mantienen con ella. Así pues, hay que distinguir entre la misma maquinaria como tal y el empleo capitalista de la maquinaria: una cosa son los medios materiales de producción y otra la forma social de explotación. Sólo en la medida en que los medios materiales de producción se subordinan e integran en una forma social de explotación, aparece la máquina como potencia hostil al obrero. En efecto, la máquina, considerada en sí misma, acorta el tiempo de trabajo, lo facilita, representa un triunfo del hombre sobre las ciegas fuerzas de la naturaleza, etc. Sin embargo, empleada por el capitalista tiene consecuencias diametralmente opuestas. En consecuencia, concluye Marx, «los antagonismos y las contradicciones inseparables del empleo capitalista de la máquina no brotan de la maquinaria misma, sino de su empleo capitalista»<sup>10</sup>. La alienación técnica es sólo un aspecto de las alienantes y alienadas relaciones de producción capitalistas; eliminadas éstas, la maquinaria y la técnica volverían a ser instrumentos de liberación, esto es, de hominización. Así pues, el problema no reside en la misma técnica, sino en que ésta deje de ser para el hombre y se convierta en mera fuente de ganancia para el capital; el «mal» no está en el trabajo en tanto que forma de dominio de la naturaleza, sino en el hecho de poner precio al valor del trabajo, esto es, en convertirlo en mercancía.

¿Es posible, pues, una técnica al margen de las relaciones capitalistas de producción? La técnica actual, en tanto que exige enormes desembolsos, ¿puede existir independientemente de los procesos de acumulación del capital (ya sea éste privado o estatal)?, ¿cabe detectar, por el contrario, una afinidad estructural entre lógica del capital y racionalidad tecnológica, de tal modo que una técnica no capitalista, en el caso de ser posible, tendría una configuración que aún no podemos imaginar? La renuncia a la técnica actual, ¿implicaría una recaída por detrás del nivel de

---

<sup>9</sup> *Ibid.* pág. 350.

<sup>10</sup> *Ibid.* pág. 366.

vida posibilitado por el capitalismo y la técnica a él a reja, de forma que el único complemento coherente a una crítica a la técnica sería, como quiere Ivan Illich, una «política de consciente austeridad»? Estas son preguntas que se derivan directamente de la reflexión marxiana sobre la técnica y que configuran uno de los pilares sobre los que se asienta la reflexión frankfurtiana sobre la técnica. El otro pilar podemos situarlo en los trabajos de M. Weber sobre los procesos de racionalización.

## II

Cabe pensar que en la raíz de la «invertida» relación entre el hombre y la naturaleza no se encuentran unas relaciones de producción cosificadas y cosificantes, más exactamente, que éstas son sólo manifestación de la naturaleza esencialmente (y no sólo socioeconómicamente) corrompida del hombre, o incluso que tal «inversión» es manifestación de algo que «discurre mucho más profundamente», a saber: esa extraña «dialéctica de la ilustración» que lleva en sí misma al germen de su autodestrucción. M. Weber ejemplifica perfectamente en su propia obra esta tensión.

Sin embargo, como decíamos, esta «inversión» puede interpretarse como manifestación de la maldad esencial del hombre: es el tema del «hombre como déspota». En este sentido, L. White<sup>11</sup> hace descansar la condición del hombre como depredador de la naturaleza en tradiciones que se remontan al *Génesis*; así, en la afirmación «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra; y domine a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a las bestias, y a toda la tierra, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra»<sup>12</sup>, ve White la más perfecta expresión de la «arrogancia de la ortodoxia cristiana frente a la naturaleza». Sin embargo, como ha demostrado Passmore<sup>13</sup>, los textos del Antiguo Testamento son sumamente ambiguos y permiten tanto esta lectura, que ve en el hombre el déspota santificado por la voluntad divina de la naturaleza, como otra que interpretaría la relación entre hombre y naturaleza como tarea de pastoreo en la que el hombre debe proteger y velar por su rebaño. Por otra parte, en el Antiguo Testamento apenas se tematiza el concepto de naturaleza y el tema de la relación entre el hombre y la naturaleza sólo se trata de una manera esporádica. Lo cual no es de extrañar: sólo se canta lo que se pierde. Esta cuestión, pues, sólo puede tornarse problema en la medida en que se sienta que la técnica constituye una amenaza frente a la naturaleza, lo cual, obviamente, no era el caso en las tribus judaicas vetero-

<sup>11</sup> Cfr. «The historical roots of our ecologic crisis» en *Science* 155, marzo 1967, pág. 1.204.

<sup>12</sup> *Génesis* 1, 26.

<sup>13</sup> Cfr. *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Alianza Universidad, Madrid, 1978, págs. 20 y ss.

testamentarias, y sí, en cambio, en nuestros días. En cualquier caso, de la tradición bíblica sí que se desprende una consecuencia sumamente decisiva para el tema que ahora nos ocupa: a diferencia de otras culturas, en la judaica la naturaleza no es sagrada: una cosa es la relación con dios y otra la relación con la naturaleza. De este modo, al quedar la naturaleza desacralizada «cabe explotar la tierra sin la repugnancia que otras culturas sienten ante la tala de un árbol o la matanza de un animal»<sup>14</sup>. Y como ya señaló Weber, una de las raíces de los procesos de racionalización y modernización occidentales lo constituye la creciente desmagificación de la naturaleza.

Ahora bien, de acuerdo con el mismo Weber, la tradición judeocristiana no provee tanto la dimensión cognitiva de la racionalización, cuanto la dimensión ética (religiones de redención); aquella hace referencia, más bien, a la filosofía griega en tanto que ésta da lugar a cosmovisiones metafísico-cosmológicas. Es, pues, una visión de la naturaleza en clave naturalista la que proporciona los elementos necesarios para su total desencantamiento y, en consecuencia, para que el hombre pueda incidir sobre ella, por así decirlo, sin escrúpulos de conciencia; es obvio que la ciencia y la técnica no pueden progresar sobre el suelo de una naturaleza concebida como sagrada, una naturaleza cuya profanación sería concebida como «pecado». Pero nótese cómo esta interpretación presupone de antemano que entre el hombre (en tanto que es el único sujeto capaz de técnica) y la naturaleza hay una relación de oposición, bien sea que esta oposición se resuelva en dominación, bien sea que adopte la forma de colaboración ecológicamente sana. Esto es, la técnica es la instancia que excluye de antemano la unidad entre naturaleza y hombre: sólo un hombre sin técnica sería algo plenamente natural.

Con lo cual, la respuesta a la pregunta con la que comenzábamos (a saber: ¿hasta qué punto cabe determinar a la técnica moderna en oposición a la naturaleza?) exigiría que nos internáramos en los siempre espinosos terrenos de la antropología filosófica, más en concreto en el problema de la bondad o maldad natural del hombre. En efecto, decir que el hombre, gracias a la técnica, se convierte en el déspota de la naturaleza (o bien que el hombre puede elaborar una técnica respetuosa con la naturaleza) no es decir nada a menos que añadamos alguna calificación moral a este sujeto de la técnica: ¿cómo conjugar el optimismo tecnológico con la hipótesis de la maldad natural del hombre? Se trata, evidentemente, de una tarea imposible. En este sentido, la única forma de entender las tesis de Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* es situando en la raíz de sus reflexiones una antropología radicalmente pesimista, pues pensar que los gérmenes de la ilustración, esto es, de la ambigua dialéctica de esclavitud y liberación que la caracteriza, ya se encuentran en los relatos homéricos, supone reconocer implícita-

---

<sup>14</sup> *Ibid.* pág. 34.

mente que el sujeto de estos relatos y el sujeto que vive bajo las condiciones de la ciencia galileana y de la economía capitalista es el mismo, y, además, que se trata de un sujeto absolutamente dominado (como irrecusable condición ontológica) por el ansia de poder y de dominio sobre la naturaleza y sobre los demás hombres. En esta medida, estaríamos ante una variante (sumamente sofisticada) del tema del hombre como déspota.

Así pues, la historicidad de la técnica, si entendemos este proceso en un sentido negativo, sería un curso paralelo a la degeneración moral del hombre: dejar de creer en el hombre es la más segura antesala del pesimismo tecnológico. Y, a la vez, pensar tal degeneración como inevitable nos conduce directamente a una concepción negativa del curso evolutivo de la técnica. Pero vayamos a Weber.

De acuerdo con él, uno de los puntos esenciales del proceso de desencantamiento, con el consiguiente impulso psicológico a sistematizar la conducta racionalizándola con arreglo a un método, se alcanza en el Calvinismo con la recusación absoluta de la gracia sacramental y el pertinente desplazamiento del centro de interés del culto a la creencia. Pero paradójicamente, la racionalización ética producto de la ascesis profesional del protestantismo da origen a un mundo en el que no puede subsistir. En la actualidad, «el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos»<sup>15</sup>. De hecho, la misma ética protestante se convierte con el transcurso del tiempo en un utilitarismo que recusa toda justificación en ámbitos religiosos, vistos ahora —desde la perspectiva de una racionalización técnico-científica— como irracionales<sup>16</sup>. De este mayor grado de racionalidad (con arreglo a fines) Weber deduce, suponiendo sin mayor explicación que una conciencia moral en base a principios sólo puede sobrevivir en contextos religiosos, la desmoralización progresiva de la sociedad. Por otra parte, los mismos presupuestos metodológicos de Weber lo conducen inevitablemente a esta conclusión: el proceso de desencantamiento, o lo que es lo mismo pero visto desde un punto de vista positivo, de intelectualización, avanza por la senda del «ser», que aparece inevitablemente divorciada de la del «deber-ser». El proceso de racionalización es incapaz, pues, de dar sentido a lo así racionalizado. Desde el punto de vista de Weber la alternativa parece insoslayable: o la deshumanización burocrática o la peligrosa apuesta en favor del cesarismo carismático.

El concepto weberiano de racionalidad está moldeado sobre el modelo de la máquina. Y, por así decirlo, el espíritu de la máquina es doble:

---

<sup>15</sup> *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1969, pág. 259; cfr. tb. págs. 71-72: «Actualmente, con nuestras instituciones políticas, civiles y comerciales, con las actuales formas de la industria y la estructura propia de nuestra economía, este espíritu del capitalismo podría explicarse como producto de la adaptación.»

<sup>16</sup> Cfr. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, pág. 569.

por un lado, la calculabilidad de su rendimiento, por otro su rentabilidad. Así pues, si como quiere Weber racionalidad occidental hace referencia a calculabilidad, razón económica del capitalismo hace referencia a la rentabilidad; rentabilidad y calculabilidad son, pues, conceptos que dicen relación uno al otro. En la raíz de este doble concepto de racionalidad que de un lado mira a la calculabilidad propia de la ciencia moderna y, de otro, a la rentabilidad característica de la empresa capitalista, nos encontramos con los procesos —de nuevos propios tanto de la ciencia como del capitalismo moderno— de abstracción, en el sentido de una reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo. El concepto de racionalidad que Weber analiza es formal y universal; razón abstracta que sólo se tornará concreta y material en tanto que ejerza su dominio sobre los hombres y sobre la naturaleza. Obsérvese que son las relaciones de dominio las que «materializan» una racionalidad que de suyo es abstracta y formal. «Llamamos racionalidad formal de una gestión económica al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos racionalmente material al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter empírico orientada por determinados postulados de valor (cualesquiera que sea su clase), de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales postulados de valor»<sup>17</sup>. La neutralidad de la razón técnica frente a las determinaciones valorativas abre un espacio que debe ser llenado desde fuera de ella misma: aquellos grupos capaces de imponer sus postulados de valor estarán en condiciones de monopolizar en su provecho la racionalidad técnico-formal que, sin embargo y paradójicamente, a pesar de su utilización interesada, sigue siendo abstracta y formal. Por este motivo, Weber, desde la presente perspectiva, considera el problema de la racionalidad como un problema de liderazgo político (carismático); en este sentido, por tanto, irracional en último extremo. Esta dialéctica de una razón (técnica) que acaba, por su propia lógica, en la sinrazón, va a ser (junto con la dialéctica técnica/naturaleza) uno de los puntos que más inquieten a los frankfurtianos. Una razón que, como dirán Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, «se ha convertido en una finalidad sin fin, pero que precisamente por ello se puede utilizar para cualquier fin».

Weber, sin embargo, no es un teórico o, si se prefiere, un profeta —como pudiera serlo T. Veblen— de la tecnocracia. En último extremo plantea un modelo decisionista totalmente opuesto al modelo tecnocrático. Podría parecer que lo que Weber está haciendo cuando contrapone estrictamente al técnico frente al político<sup>18</sup> es realizar un ataque en toda

<sup>17</sup> *Economía y Sociedad*, F.C.E., México 1979, pág. 64.

<sup>18</sup> Cfr. *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pág. 115: «...el funcionario ha de desempeñar su cargo *sine ira et studio*, sin ira y sin prevención. Lo que le está ve

regla a la concepción clásica marxista de la superestructura ideológica política como determinada, aunque sea sólo «en último extremo», por los factores técnico-económicos; de hecho, ha habido lecturas de la *Ética...* que señalan expresamente en esta dirección. Pero al margen de esta cuestión, hasta cierto punto secundaria, lo que en estos momentos interesa destacar es la oposición de Weber a la tendencia marxista de principios de siglo de minimizar la importancia del Estado. El Estado no puede quedar reducido a ser expresión de la asimetría de clases, sino que su papel va a ser cada vez más preponderante e influyente; un Estado que va a quedar definido no por su fin, sino por el medio que le es específico: la posesión del monopolio de la violencia. Los frankfurtianos pudieron ver (y sufrir) la materialización histórica de los temores de Weber: el nazismo.

Por otra parte, es este marco conceptual el que posibilita los decisivos análisis de Weber sobre la burocracia y el funcionariado, fenómenos estos cuya importancia puede quedar minusvalorada si se los considera exclusivamente como dependientes del poder económico y sin capacidad de actuación por sí mismos. Así, por ejemplo, el proceso de expropiación de los medios de producción, estudiado por Marx a propósito de las relaciones económicas, es generalizado por Weber, que señala cómo todo proceso de racionalización implica un proceso similar de diferenciación: el funcionario moderno tampoco posee los medios de producción. Max Weber puede estudiar el proceso de surgimiento del Estado moderno como la historia de este proceso de expropiación<sup>19</sup>. Lo que para Marx constituye el núcleo del modo capitalista de producción, la diferenciación en la división del trabajo, es visto por Weber a) como resultado y como ejemplo del proceso de racionalización operante en la sociedad occidental, b) como un fenómeno de carácter, más que económico, político, como condición necesaria del proceso de industrialización. Siguiendo esta línea de argumentación podríamos entender la tecnocracia como un ulterior eslabón de esta cadena que, con Weber, podríamos llamar de «racionalización-diferenciación»; lo expropiado en este momento es la misma capacidad de decisión. ¿En beneficio de quién? Si de las instancias económicas dominantes, el proceso de despolitización propio de la conciencia tecnocrática significaría un proceso de economización del subsistema político-administrativo. En tal caso, por así decirlo, habría que teñir de marxismo los análisis de Weber.

En cualquier caso, este punto ejemplifica a la perfección la permanente tensión en la que se desenvuelve el pensamiento de Weber. De un lado, la afirmación de la intelectualización creciente casi como el desti-

---

dado, pues, es precisamente aquello que siempre y necesariamente tienen que hacer los políticos». Para Weber un gobierno de funcionarios sería algo políticamente falso. Así pues, hay que distinguir entre el dominio de los funcionarios y la dirección política de la sociedad.

<sup>19</sup> *Ibid.* pág. 91.

no inevitable de Occidente; la insoslayable burocratización tanto del capitalismo como del socialismo, burocracia que, sin embargo, no puede dirigir la sociedad desde sí misma, sino a la que se le fijan los objetivos desde el ámbito político. Por tanto, y de otro lado, la afirmación de la necesidad del liderazgo político de carácter carismático. Una racionalidad, pues, que exige irracionalidad, un «desencantamiento» que da lugar a nuevos «encantamientos». De esta manera, Adorno y Horkheimer parece que están pensando en M. Weber al escribir: «así como los mitos cumplen ya una obra iluminista, del mismo modo el iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología».<sup>20</sup> Y, sin embargo, muy a pesar del mismo Weber —cosa que los mismos frankfurtianos no quieren (o no pueden) comprender: quizá para intentar marcar distancias respecto de un pensamiento que les resulta, en su desapasionado nihilismo, molesto por su excesiva proximidad.

### III

En efecto, la lectura que hace Marcuse de las tesis que defiende Weber es, cuanto menos, parcial. Marcuse ve en Weber, en el concepto de racionalidad weberiano, un representante de la racionalidad tecnocrática en la medida en que el concepto de razón que Weber maneja es, al menos en principio, formal, y la crítica marcusiana a la racionalidad técnica no se fundamenta tanto directamente en su aprovechamiento capitalista, como indirectamente en una crítica del formalismo cientificista en el que la tecnología toma asiento<sup>21</sup>. La crítica marcusiana es una crítica basada en categorías filosóficas. Para Marcuse el análisis weberiano del capitalismo industrial muestra que el concepto de neutralidad científica frente al «debe-ser» se convierte, si se lo prosigue conscientemente, en crítica valorativa, pues tal neutralidad implica abstracción, abstracción frente a las necesidades humanas y, finalmente, indiferencia y opresión<sup>22</sup>; crítica esta que el mismo Weber no llevó a cabo. Marcuse entiende que el concepto weberiano de racionalidad hace referencia a un vertiginoso aumento de la productividad, a una creciente conquista de la naturaleza, a un ensanchamiento del ámbito de riqueza: el amplio campo de fenómenos analizados por Weber es catalizado en la óptica de una razón que se reclama razón técnica. Un concepto de razón que en la medida en que es abstracto y formal no permite deducir de sí ni el para qué

<sup>20</sup> *Dialéctica del Iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970, pág. 25; cfr. tb. págs. 29 y 42 y ss.

<sup>21</sup> Cfr. C. Offe, «Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese?» en J. Habermas (ed.). *Antworten auf Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, pág. 75.

<sup>22</sup> Cfr. H. Marcuse, «Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers» en *Kultur und Gesellschaft*, vol. II, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, pág. 75.

de tal control ni la materia de la construcción y que nos sitúa, por sí mismo, ante sus propios límites. Límites que el desarrollo de la racionalidad capitalista amplía hasta la irracionalidad. La mayor productividad, el dominio de la naturaleza y la riqueza social se convierten en fuerzas destructivas, por tanto, irracionales desde un punto de vista crítico-valorativo, pero plenamente racionales si consideramos el proceso desde una perspectiva científico-neutral; de aquí que Marcuse pueda igualar neutralidad e impotencia. Impotencia que se resuelve en Weber en apología de lo ya existente y en denuncia de posibles alternativas: «einer qualitativ anderen geschichtlichen Rationalität».<sup>23</sup> Marcuse defiende esta afirmación con datos extraídos de la biografía de Weber. Esta hace referencia directamente a la problemática social y política con la que Weber se encontró; las elucidaciones weberianas son incomprensibles si no adoptamos como trasfondo de sus análisis lo que algunos autores han llamado el «legado Bismarck». Marcuse también lo entiende así y desde esta óptica analiza los *Freiburger Antrittrede*.

Marcuse ve en esta obra una defensa del imperialismo, la afirmación del Estado-potencia como base necesaria para la política alemana. En esta medida, la industrialización a gran escala aparece como condición de posibilidad de la independencia de una nación en el concierto internacional. El problema, pues, es saber qué clase puede llevar a cabo esta tarea; ahora bien, Weber no plantea el problema en términos ni económicos, ni éticos, sino políticos: se pregunta qué clase está suficientemente madura desde un punto de vista político para realizar esta tarea; el problema, pues, es de liderazgo político. Weber sólo ve factible la dirección política de la burguesía, pero muy lúcidamente señala su falta de madurez política, consecuencia de su pasado apolítico, que le hace añorar un nuevo cesarismo. No se trata, pues, de que «die bürgerliche Ratio beschwört das irrationale Charisma»<sup>24</sup>, sino de la decadencia política de los Junkers y de las fantasías revolucionarias de los dirigentes del SPD de comienzos de siglo: el aparato burocrático del Estado no puede ser destruido de ningún modo. Es más, no sólo la economía capitalista requiere una organización burocrática, también una economía socialista, en la medida en que tiene que coordinar una economía planificada centralmente, daría lugar a un aumento de la burocracia. Por otra parte, a los ojos de Weber el socialismo significa una mayor racionalización (con arreglo a fines) de la conducta económica. En esta medida, y teniendo en cuenta que para Weber lo esencial del capitalismo consiste en una creciente racionalización de la conducta y no en la relación asimétrica entre trabajo asalariado y capital, el socialismo no sería sino una fase superior del capitalismo y, por tanto, su culminación lógica lejos de ser la «dicta-

<sup>23</sup> *Ibid.* págs. 113-114.

<sup>24</sup> *Ibid.* pág. 115.

dura del proletariado», sería la «dictadura del funcionariado»<sup>25</sup>. Por encima del análisis concreto lo que ahora nos interesa destacar es la tensión que subyace en este escrito de Weber y que Marcuse parece ignorar: de un lado, una burocracia fuertemente centralizada (legado Bismarck); de otro, la afirmación de la necesidad de un liderazgo político.

En *Economía y Sociedad* se replantea esta tensión desde la perspectiva de la sociología de la dominación. Marcuse<sup>26</sup> se pregunta hasta qué punto la racionalidad formal en la que la economía capitalista encuentra su expresión es realmente tan formal. De acuerdo con la definición de Weber, una economía totalmente planificada que evitara los intereses particulares de los capitalistas privados y la irracionalidad de la libertad de mercado, sería más susceptible de cálculo y, por tanto, más racional que la misma economía capitalista. Sin embargo, tal estado de cosas no es «técnicamente posible», pues la diferenciación entre trabajador y medios de producción es en la actualidad una necesidad técnica ineludible del proceso de industrialización tanto capitalista como socialista. «Industrialisierung ist also als Schicksal der modernen Welt gefaßt, und die Schicksalsfrage für kapitalistische sowohl wie sozialistische Industrialisierung ist: welches ist die rationalste Form der Herrschaft über die Gesellschaft?»<sup>27</sup> O lo que es lo mismo, una vez visto que la burocracia es la forma más racional de ejercer una dominación, la pregunta es la siguiente: «¿Quién domina el aparato burocrático existente?»<sup>28</sup>.

Pero fijémonos en que al plantear así las cosas Weber está solapando dos «racionalidades»; de un lado, la racionalidad de una gestión económica, de otro, la racionalidad de una dominación, y simultáneamente está subordinando la primera a la segunda, con lo que aquella aparece determinada desde fuera por algo distinto de ella misma. En esta medida, y de acuerdo con la propia definición de Weber, la razón se convierte en razón material.

Así pues, condición de posibilidad del desarrollo histórico de la racionalidad formal capitalista son dos hechos sumamente materiales: la existencia de trabajadores dispuestos a vender como mercancía su fuerza de trabajo y la separación del trabajador de los medios de producción. Ambos hechos pertenecen —según Weber— a la racionalidad específica del capitalismo y constituyen necesidades técnicas; como tales fundamentan relaciones de dominio como elemento imprescindible de la racionalidad capitalista y económica en las modernas sociedades industriales. La razón técnica se muestra como lo que realmente es: como razón política. De esta forma, el sometimiento a las clases dominantes adopta la forma, formalmente racional y axiológicamente neutral, de so-

<sup>25</sup> Cfr. M. Weber, *Economía y...*, pág. 1.072.

<sup>26</sup> Cfr. «Industrialisierung und...» pág. 117.

<sup>27</sup> *Ibid.* pág. 118.

<sup>28</sup> M. Weber, *Economía y...*, pág. 178.

metimiento a ineludibles imperativos técnicos del proceso de producción. Marcuse interpreta los análisis de Weber como una defensa y una justificación de este estado de cosas; Weber no veía que la *Gehäuse der Hörigkeit* no la constituye la razón pura, técnica y formal, sino la razón de dominio, y en la medida en que identifica ambas se obstruye una visión de la posibilidad de una nueva técnica liberadora y no opresora.

Y, sin embargo, Weber es absolutamente coherente: ni se inventa la vinculación entre racionalidad y lógica de la dominación, ni la interpreta en un sentido normativo. Weber, en última instancia, es culpable de una radical pesimismo político, del que pueden desprenderse consecuencias nihilistas, pero no, como parece pensar Marcuse, una apología del imperialismo. Por otra parte, es también cierto que la apelación weberiana al carisma no hace sino fortalecer tal nihilismo escéptico. El claro compromiso de Marcuse en favor de la liberación y en contra de cualquier tipo de opresión le hace ser, por así decirlo, menos «escrupuloso» en cuestiones metodológicas que Weber, y es a partir de esta postura desde donde puede comprenderse su crítica, que más que en los análisis weberianos toma pie en sus propias preocupaciones filosófico-políticas. En cualquier caso, Weber nos ha legado una importante pregunta: entre la racionalidad avasalladora (en sentido literal) de la burocracia y el irracionalismo carismático, ¿cómo determinar un obrar racional? Pregunta esta sobre la que gravita, como una posible respuesta, la afirmación de Horkheimer de que «si por ilustración y progreso espiritual comprendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas —en pocas palabras, la emancipación de la angustia—, entonces la denuncia de aquello que actualmente se llama razón constituye el servicio máximo que pueda prestar la razón».<sup>29</sup>

Marcuse sostiene la tesis del carácter político de la ciencia y de la técnica: el a priori tecnológico bajo el que se ha desarrollado la ciencia moderna, desde Galileo hasta nuestros días, es un a priori político en tanto que la transformación de la naturaleza implica cambios por lo que se refiere al hombre y a la sociedad. El proceso de cuantificación y matematización de la naturaleza «ha separado la verdad del bien, la ciencia de la ética»<sup>30</sup>, situación ésta que lejos de fundamentar la supuesta neutralidad de la técnica, lo que hace es proyectar un «mundo» caracterizado por la absolutización de lo rentable, de lo calculado y calculante, de lo que asegura un dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. «Nicht erst ihre Verwendung nach, sondern schon die Technik ist Herrschaft (über die Natur und über den Menschen), methodische, berechnete und berechnende Herrschaft».<sup>31</sup> Lo más perturbador de la sociedad tecnocrática es

<sup>29</sup> *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973, págs. 194-195.

<sup>30</sup> *El hombre unidimensional*, Ariel, Barcelona, 1981, pág. 146.

<sup>31</sup> H. Marcuse, «Industrialisierung und...» pág. 127. Cfr. tb. *El hombre...* págs. 185-187: «Los principios de la ciencia moderna fueron estructurados a priori de tal modo que pue-

su pretensión de «totalidad»: la realidad tecnológica invade todos y cada uno de los ámbitos de la vida social y privada. Incluso el mismo concepto de alienación parece hacerse cuestionable, pues este concepto exige, de un lado, un sujeto y, de otro, un objeto en el que aquel se aliene, mientras que en la sociedad tecnocrática sujeto y objeto se funden en una única realidad: «...los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye un estadio más avanzado de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían tanto a la denuncia como a la justificación ideológica; ante su tribunal, la «falsa conciencia» de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia (...). Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo. La racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa da una nueva definición a estas ideas, aspiraciones y objetivos».<sup>32</sup> De este modo, las relaciones de dominio no aparecen como «dependencia personal», sino como «dependencia del orden objetivo de las cosas», y, en esta medida, reclaman para sí el calificativo de «rationales». Para indagar este concepto de dominio opresor y totalitario Marcuse analiza, como hemos visto, la obra de Weber: el logos de la técnica es un logos de servidumbre; un logos, por otra parte, que se aparta de la satisfacción de las necesidades humanas y se convierte en fin en sí mismo. Desde esta perspectiva, Marcuse hace suya la problemática frankfurtiana de la «razón instrumental», vista ahora desde el prisma de su unidimensionalidad.

Por otra parte, el logos de la técnica no sólo fundamenta un universo de dominio, sino también la legitimación de ese dominio: «En este universo —escribe Marcuse<sup>33</sup>— la tecnología también provee la gran racionalización para la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de ser autónomo, de determinar la propia vida. Porque esta falta de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien como sumisión al aparato técnico que aumenta las comodidades de la vida y aumenta la productividad del trabajo». Así pues, si por

---

den servir como instrumentos conceptuales para un universo de control expansivo (...). El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza (...). Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura.»

<sup>32</sup> *El hombre...*, págs. 41-42.

<sup>33</sup> *Ibid.* pág. 186.

una parte la razón técnica doblada de razón de dominio lleva a su culmen la represión, por otra, hace que los hombres no sean conscientes de esta represión, pues la legitimación (ligada antaño a imágenes religiosas del mundo que la misma razón técnica ha destruido) ha adquirido un nuevo carácter que toma asiento en una productividad constantemente en aumento y en un creciente dominio de la naturaleza que hace que la vida de los individuos sea cada vez más confortable. Y precisamente la razón técnica es la condición de posibilidad de tal productividad y de tal dominio de la naturaleza: el sistema político, que ha hecho suya la razón técnica, aprovecha esta circunstancia para conseguir su legitimación, arguyendo que la recusación de la razón técnica significaría la recusación de las comodidades que la técnica, en tanto que principal fuerza productora, proporciona. De esta forma, la misma técnica se convierte en fundamento de legitimación de un orden político que basa su existencia en la represión y en la generalización a todos los niveles (entre hombre y hombre, entre hombre y naturaleza) de relaciones de dominio.

Por decirlo con dos palabras: la raíz de todo «mal» está en que las categorías de la ciencia natural se extienden a la totalidad de la realidad. De esta forma, el hombre consigue dominio, pero tiene que pagar un precio por ello: «Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan».<sup>34</sup>

Ahora bien, tampoco Marx consiguió zafarse del «imperialismo de la ciencia natural»; en efecto, lo ideológico es visto como pseudociencia. La economía política es ideológica porque pretende enmascarar un conjunto de proposiciones que justifican el dominio de una clase sobre otra con el ropaje de la pretensión de cientificidad. Marx, pues, no consiguió liberarse del concepto positivista de ciencia. Sin embargo, su pensamiento tiene una gran fuerza crítica; el apego a lo científico que se esconde en su transfondo tenía en la época del capitalismo liberal fuerza como ilustración, en el capitalismo estatalmente intervenido, por el contrario, son la misma ciencia y la misma técnica las que han adoptado funciones ideológicas y constituyen, de este modo, una especie de anti-ilustración. Completando los términos de esta paradójica afirmación bien podríamos afirmar que si en el capitalismo tardío ciencia y técnica han asumido tareas ideológicas, lo ideológico (en tanto que pseudociencia por relación al concepto positivista de ciencia) puede tomar sobre sí tareas liberadoras. Esta conclusión parece inevitable a menos de establecer la identidad entre ciencia e ilustración; en tal caso, en nuestros días lo científico sería ideológico y lo ideológico sería científico. Pero este modo de ver la cuestión, frente al innegable *corpus* de logros científicos y soluciones técnicas que constantemente tenemos ante los ojos, parece ser excesivamente estipulativo y *ad hoc*. Que la ciencia adopte tareas ideológicas no quiere decir que deje de ser ciencia. Ahora bien, es posi-

---

<sup>34</sup> *Dialéctica del Iluminismo*, pág. 22.

ble otra salida a este dilema: ampliar/destruir el concepto positivista de ciencia. Justa es esta opción, pero cabría sospechar que en su transfondo se esconde un amor insospechado al concepto de ciencia, un temor injustificado para un pensamiento que se reclama crítico a quedar descolgado del tren de la ciencia. Pues si la ciencia y la técnica son opresoras y totalitarias, ¿qué sentido tiene reclamar para uno mismo tal categoría, saliéndose por la tangente de la mencionada ampliación/destrucción? Quizá sea el temor al escepticismo lo que dibuja el transfondo de estas cuestiones.

En efecto, aceptemos por un momento la igualdad entre ciencia y conocimiento estricto; la ciencia es, al modo marcusiano, opresora y totalitaria, luego el conocimiento estricto será igualmente opresor y totalitario. Podemos, entonces, hacer dos cosas: a) afirmar que no sólo la ciencia es conocimiento estricto, quedando así un conocimiento estricto apto para funciones liberadoras; b) aceptar la igualdad anterior y afirmar que el conocimiento liberador no lo es en sentido estricto, que no es, pues, ciencia. El fantasma del escepticismo se cierne sobre la segunda de estas posibilidades.

Y es que una crítica radical a la técnica (como la marcusiana) vendría finalmente a desembocar en una sutil demostración de la inanidad de la misma razón. Es algo similar a lo que le sucede a Eurípides, culmen de la Ilustración sofista, cuando en su última obra, *Las Bacantes*, vuelve al frenesí báquico y al entusiasmo dionisiaco. Platón también se dio cuenta de la impotencia de la razón: en *Las Leyes* vio perfectamente que la formulación racional y filosófica del problema de la transcendencia no era suficiente para garantizar la moral terrena; de aquí su regreso a los dioses olímpicos vengadores y a una casta sacerdotal. Ahora bien, la experiencia histórica parece demostrar que el resultado de la recusación de la razón no es, desgraciadamente, el furor báquico en el que se ven envueltas las mujeres del palacio del rey Penteo, sino, más bien, el sistema jurídico-legal abstracto y absoluto de *Las Leyes*.

Marcuse —a pesar de que su pensamiento contiene un elemento, por así decirlo, dionisiaco— pasa por alto este estado de cosas. Horkheimer, por el contrario, lo tiene muy presente: de aquí las aporías a las que le conduce su extrema lucidez.

#### IV

En Horkheimer volvemos a encontrarnos con la contraposición técnica/naturaleza. En efecto, parte del darwinismo considerado como tendencia intelectual que ejemplifica la relación entre dominio (de la naturaleza) y rebelión (de la naturaleza). Nuestra sociedad se caracteriza por una progresiva sustitución de la selección natural por la actuación racio-

nal, en virtud de la cual el individuo se adapta a las exigencias del sistema, esto es, «la autoconservación del individuo presupone su adaptación a las exigencias de la conservación del sistema»<sup>35</sup>. Adaptación, por otra parte, total: tanto a nivel subjetivo como objetivo; la adaptación, pues, se convierte en pauta universal de conducta. «A la naturaleza sólo se la vence obedeciéndola», de igual modo, a la segunda naturaleza que ha surgido en virtud del crecimiento de los procesos técnicos y de la industrialización sólo se la vence obedeciéndola, esto es, adaptándose a ella: «como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el Yo, el *ego* abstracto, vaciado de toda sustancia, salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera sustancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio»<sup>36</sup>. Así pues, de un lado tenemos una naturaleza privada de todo sentido y, de otro, un individuo cuyo único fin es la autoconservación y para el que, en consecuencia, todo los demás es medio: por una parte el Yo, por otra, la naturaleza; y el puente entre uno y otra es un puente de dominio y sojuzgamiento. Tal es el dualismo que emponzoña toda la civilización Occidental: la naturaleza queda definida como aquello que no es el Yo, como mero instrumento al servicio del Yo. Un instrumento del que, sin embargo, cada vez dependemos más y más. En efecto, si el Yo se configura por relación a una naturaleza entendida como mero instrumento o herramienta, en tal caso, la supervivencia del Yo dependerá, precisamente, de tal conceptualización instrumentalista de la naturaleza; el hombre se ve de este modo atrapado en su instrumentalización de la naturaleza. Esto es, la otra cara del dominio de los medios es el sojuzgamiento del sujeto de los medios, en tanto que éste queda definido precisamente en relación a los medios: de aquí el resentimiento y el nihilismo que atraviesa toda la cultura Occidental y que se constituye, por así decirlo, en venganza de la naturaleza, en su «rebelión». Esta rebelión de la naturaleza reprimida se convierte en ataque a la civilización represora. El ejemplo más llamativo de esta compleja dialéctica lo constituye el nazismo, «síntesis satánica de razón y naturaleza»<sup>37</sup>, en la que la contraposición entre el Yo y la naturaleza se saldó en beneficio de una naturaleza entendida como sistemática y brutal destrucción de todo aquello que se entiende como producto del Yo, como civilización.

Así pues, la contraposición entre técnica y naturaleza de la que partíamos es en cierto sentido falsa, por la sencilla razón de que la naturaleza como tal no existe; es ya, de entrada, una naturaleza tecnificada en el sentido de instrumentalizada. Por otra parte, esta instrumentalización constituye la esencia de la civilización Occidental: la recusación de la

---

<sup>35</sup> *Crítica de la razón instrumental*, pág. 106.

<sup>36</sup> *Ibid.* pág. 107.

<sup>37</sup> *Ibid.* pág. 132.

una conlleva la recusación de la otra. De esta forma, la apelación a la naturaleza en contra de la técnica es simplemente falsa, en tanto que está realizada desde una perspectiva ya determinada por la razón instrumental. Y es que esta forma de determinar a la técnica moderna en oposición a la naturaleza es incorrecta en un sentido estricto<sup>38</sup>. En primer lugar, porque cualquier actuación técnica tiene que someterse a las legalidades del mundo físico; en segundo lugar, porque con respecto a la conformación física concreta del mundo material, la técnica moderna no representa ningún fenómeno singular: «Desde el punto de vista de una naturaleza totalmente virgen con respecto a las intervenciones del hombre, la azada es tan antinatural como una central atómica, ya que ambas se basan en intervenciones humanas en el medio ambiente dado»<sup>39</sup>. En tercer lugar, porque la misma naturaleza está sometida a procesos históricos: desde el punto de vista del campesino lo natural sería la actividad del recolector de frutos silvestres; a nosotros, sin embargo, nos parece natural la actividad del campesino. Radicalizando esta última posición podríamos hacer una lectura de la historia de la técnica en clave biológica, de tal forma que pasáramos a concebirla como continuación del proceso natural de evolución: no habría, de este modo, oposición entre técnica (ya sea moderna o antigua) y naturaleza. Y de nuevo en este punto nos vemos obligados a internarnos en los dominios de la antropología filosófica: si antes nos referíamos a la hipótesis de la bondad o maldad natural del hombre, ahora tenemos que hacerlo a la de la plasticidad o inmutabilidad de la naturaleza humana. De hecho, muchos de los detractores de la técnica la anatemizan sobre la base de una (supuesta) naturaleza del hombre, presuntamente puesta en peligro por la técnica.

Podría, por ejemplo, pensarse que lo decisivo de la técnica moderna no es su carácter antinatural y artificial, sino su condición inorgánica y mecánica: «Mientras que en la técnica orgánica, la utilización del viento, del agua y de la fuerza de tracción animal está sometida al ritmo de los procesos naturales y en la técnica artesanal existe una relación inmediata y fácilmente perceptible con respecto al producto fabricado, la técnica mecánica, inorgánica, en virtud de su propia naturaleza, se basa en procesos uniformes, anónimos»<sup>40</sup>. Pero con esto sólo hemos descrito el probable curso evolutivo de la técnica, pero no lo hemos valorado (ni positiva, ni negativamente, ni como algo indiferente), que es precisamente de lo que se trata. Ahora bien, si mantenemos la hipótesis de la plasticidad absoluta del hombre tal valoración se torna absolutamente imposible: tan humana (o lo que en este contexto vendría a ser lo mismo: tan inhumana) sería una técnica respetuosa con la naturaleza y orientada hacia los intereses del sujeto social, como una técnica destructora del medio

<sup>38</sup> Cfr. F. Rapp, *Filosofía analítica de la técnica*, Alfa, Barcelona, 1981, págs. 127 y ss.

<sup>39</sup> *Ibid.* pág. 128.

<sup>40</sup> *Ibid.* pág. 131.

ambiente y orientada en beneficio de la valorización del capital. Y si pensamos que es la mera conservación de la existencia (que puede ser puesta en peligro por la técnica moderna) la que marca los límites de la plasticidad humana, en tal caso, tendríamos que concluir que tan humana es la vida en una sociedad tecnocrática, como en la «comunidad de los productores asociados». Así pues, tenemos que admitir algo «natural» en el hombre, y lo natural, según Aristóteles, no es «vivir», sino «vivir bien»; o como diría Ortega en su *Meditación de la técnica*: no se trata de «estar», sino de «bien-estar». De aquí que la crítica filosófica de la técnica, en tanto que valorativa y no meramente descriptiva o taxonómica de los modos de proceder técnicos, tenga que partir de determinadas suposiciones acerca de lo que es digno de ser vivido y lo que, por el contrario, merece ser rechazado.

La necesidad de tal consideración surge ya desde el mismo momento en que constatamos la obviedad de que cualquier actuación técnica modifica la situación del mundo físico con objeto de conseguir un fin determinado; además del fin voluntariamente perseguido, toda actuación técnica produce una serie de efectos secundarios no intencionados, que pueden ir desde la pérdida de energía por rozamiento hasta la incidencia sobre el medio ambiente. Ahora bien, «así como no existe ninguna diferencia biológica entre la maleza y las plantas útiles, los efectos deseados y los efectos secundarios no deseados son, desde el punto de vista físico o de la ciencia de la ingeniería, básicamente iguales *qua* procesos del mundo físico. La diferencia resulta sólo de la respectiva evaluación»<sup>41</sup>. Y esta evaluación no se puede hacer desde una perspectiva estrictamente técnica, sino que hay que introducir juicios de valor del tipo «la actuación técnica 'x' es rechazable por tener 'a' como efecto secundario».

¿Mas cómo lograr tal pauta valorativa si partimos, como hace Horkheimer, de una radicalización de la crítica lukácsiana a la cosificación?, ¿cómo determinar un obrar que sea racional y liberador si lo cosificado es ahora tanto el sujeto como la naturaleza? De nada vale apelar (como vimos que hacía Marx) a la lógica del capital o a sus supuestas tendencias autodestructivas, pues Horkheimer sitúa la escisión entre el sujeto y la naturaleza en los mismos orígenes de la civilización, y es precisamente esta escisión la que constituye el origen de toda cosificación: al cosificar a la naturaleza el sujeto se cosifica a sí mismo, pues «el intento totalitario de someter la naturaleza reduce al Yo, al sujeto humano, a la condición de mero instrumento de represión»<sup>42</sup>. El asunto es tanto más grave cuanto que el Yo se define precisamente como no-naturaleza. Parece, pues, una irremediable condición ontológica del hombre el que éste se vea atrapado en su instrumentalización de la naturaleza, pues de lo contrario no podría sobrevivir en un medio ambiente que le es hostil. En

<sup>41</sup> *Ibid.* pág. 39.

<sup>42</sup> *Crítica de la razón instrumental*, pág. 171.

efecto, sólo podemos vivir gracias a la técnica, pero es inevitable que ésta cosifique a la naturaleza y esta cosificación, a su vez, nos arrastra a nosotros mismos. En esta medida, la crítica a la cosificación sería tan absurda como la crítica a la incapacidad humana para el vuelo.

Tampoco vale de nada partir de la afirmación de la unidad entre sujeto y naturaleza, pues «toda forma de monismo filosófico sirve para cimentar la idea de dominio del hombre sobre la naturaleza»<sup>43</sup>; la unidad sólo se puede proclamar desde la perspectiva del sujeto que, precisamente, erige tal unidad; más aún: la supremacía de la naturaleza toma asiento en la subrepticia superioridad del sujeto que afirma la supremacía de la naturaleza y le subordina todo. La conclusión es obvia: el idealismo, que defiende la unidad en nombre del Yo, y el naturalismo, que defiende la naturaleza en nombre de la naturaleza, son intercambiables. De hecho, añade Horkheimer, «históricamente, estos dos tipos antagónicos de pensamiento sirvieron a los mismos fines»<sup>44</sup>. Pero, en tal caso, ¿qué sentido puede tener la crítica a la cosificación, si la afirmación de la supremacía tanto del sujeto como de la naturaleza o, incluso, su unidad, nos conduce ineludiblemente a relaciones de dominio? Contestar esta pregunta nos exige hacer entrar en juego la fundamental dicotomía razón sustantiva/razón instrumental, pues ésta última «es aquella actitud de la conciencia que se adapta sin reservas a la alienación entre sujeto y objeto, al proceso social de cosificación por miedo de caer, en caso contrario, en la irresponsabilidad y la arbitrariedad, y de convertirse en mero juego mental»<sup>45</sup>. La hipóstasis de la razón sustantiva tampoco está libre de peligros: «...los abogados de la razón sustantiva corren el peligro de quedar a la zaga de las evoluciones industriales y científicas; de afirmar valores ilusorios; de crear ideologías reaccionarias»<sup>46</sup>. Lo que sucede es que ante el avasallador triunfo en nuestros días y en todas partes de la razón instrumental, la «crítica ha de efectuarse necesariamente poniendo mayor énfasis sobre la razón objetiva que sobre los vestigios de la filosofía subjetivista»; de igual modo, ante el imparable avance del medio técnico (paradigma, por otra parte, de toda instrumentalidad e instrumentalización) la crítica deberá tomar asiento en la reivindicación de la naturaleza, pero no en sí misma, sino en tanto que aquello que ha de ser criticado (la sociedad capitalista y sus relaciones) se apoya en la des-

<sup>43</sup> *Ibid.* pág. 178.

<sup>44</sup> *Ibid.* pág. 179: «El idealismo glorificó lo meramente existente al presentarlo como algo que de todos modos es esencialmente espiritual; echó sobre los conflictos fundamentales de la sociedad el velo de la armonía de sus construcciones conceptuales y fomentó en todas sus formas la falacia que eleva lo existente a la jerarquía de un dios atribuyéndole un 'sentido' que ha dejado de tener en un mundo de antagonismos. El naturalismo (...) tiende a una glorificación de aquel ciego poder sobre la naturaleza que ha de encontrar su modelo en el juego ciego de las mismas fuerzas de la naturaleza; acarrea casi siempre un elemento de desprecio hacia la humanidad.»

<sup>45</sup> *Ibid.* págs. 181-182.

<sup>46</sup> *Ibid.* pág. 182.

trucción sistemática de la naturaleza. En esta medida, el sentido de la crítica a la cosificación de las relaciones de los hombres entre sí y de la relación del hombre con la naturaleza radica, precisamente, en su carácter modélico como crítica, esto es, como instrumento de subversión del proceso capitalista. La crítica de la razón instrumental es, pues, negación de la cosificación; la negación de la cosificación es el socialismo y la realización del socialismo es un imperativo moral<sup>47</sup>. En consecuencia, el dilema técnica/naturaleza se salda en el deber moral de su reunificación, o lo que vendría a ser lo mismo: en el deber moral de subvertir un orden social en cuya raíz se encuentra tal escisión, en el deber de construir el socialismo.

Precisamente el fracaso del proyecto socialista fue lo que obligó a Horkheimer a situar el punto de referencia «descosificador», por así decirlo, «más allá»: en la nostalgia de lo enteramente otro, en el dios que, según Heidegger, es la única posibilidad de salvación que nos resta. Con lo cual volvemos al principio. Veámos algo más arriba las dificultades y peligros que presentaba la hipótesis de la absoluta plasticidad del hombre: si el hombre es absolutamente plástico podrá adaptarse a las exigencias de un sistema cuya autoconservación requiere la cosificación tanto de la naturaleza como del hombre sin ningún tipo de violencia frente a una supuesta esencia humana; y por la sencilla razón de que ésta última es, simplemente, una quimera. Para un hombre totalmente plástico el dilema técnica/naturaleza sería absolutamente irrelevante. De aquí la necesidad imperiosa de recortar de algún modo tal plasticidad; ¿y qué mejor forma de hacerlo que teológicamente? En efecto, «porque en definitiva ese hombre dotado de una esencia metafísicamente signifiicante y genuino centro del mundo es *la* criatura modélica de dios, un ser hecho, de acuerdo con la fórmula consagrada, a su imagen y semejanza, como ese dios es el sinónimo inexcusable tanto de la *Vernunft* hegeliana como de ese remoto eco suyo que es la razón 'objetiva' o 'sustantiva' de los frankfurtianos, ¿cómo negar coherencia, vistas así las cosas, a la evolución horkheimeriana?»<sup>48</sup>

El planteamiento de Marcuse es, en alguna medida, paralelo. Pero Marcuse, a diferencia de Horkheimer, piensa que hay dos clases de dominio<sup>49</sup>, uno represivo y otro liberador. Marcuse sueña con una consumación-negación de la racionalidad tecnológica trocada en poder político que diera lugar a una nueva ciencia y a una nueva técnica dirigidas hacia la conquista de la libertad y de la felicidad; en terminología habermasiana: en nuestro contacto con la naturaleza pasaríamos de la acción

<sup>47</sup> Cfr. M. Horkheimer, *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, Fischer, Frankfurt a. M. 1974, pág. 252.

<sup>48</sup> J. Muñoz, «La escuela de Frankfurt y los usos de la utopía» en *Lecturas de filosofía contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1984, pág. 203.

<sup>49</sup> *El hombre...*, pág. 186.

racional encaminada hacia la consecución de un fin a la interacción mediada simbólicamente<sup>50</sup>. La realización de tal programa supondría una verdadera revolución, con consecuencias catastróficas para la racionalidad científica y tecnológica dominante; implica de hecho «la aparición de una nueva idea de Razón, teórica y práctica (...) la nueva idea de razón está expresada en la proposición de Whitehead 'la función de la razón es promover el arte de la vida'».<sup>51</sup>

Dejando aparte que cierta capacidad retórica para la adjetivación no supone la posibilidad de crear un nuevo tipo de racionalidad, hay que reconocer que de este modo podríamos llegar a determinar un obrar que fuera a la vez racional y liberador. Sin embargo, y sin entrar en los puntos concretos de este programa para una nueva técnica que, ciertamente, no quedan excesivamente claros<sup>52</sup>, la propuesta de Marcuse no deja de ser paradójica<sup>53</sup>.

Toda teoría crítica analiza un determinado estado de cosas bajo el punto de vista de su posible transformación; en un momento, sin embargo, en el que tal transformación queda aún en el futuro: bajo condiciones prerrevolucionarias. La situación anticipada aparece, pues, como punto de referencia de un estado de cosas posible desde el que se critica el estado de cosas presente juzgado como no deseable. Ahora bien, ¿cómo justificar esta situación sin caer en un voluntarismo o en un determinismo historicista?, o lo que es lo mismo: ¿cómo se (auto) justifica la propia teoría crítica? En la tradición clásica marxista el proletariado adoptaba la función de autofundamentación de la teoría. Marcuse, con la tesis de la unidimensionalidad, se ha cerrado esta salida. En tal caso debe o limitar el argumento de la manipulación tecnocrática omniabarcadora o aceptar la existencia de vacíos estructurales en la red tejida por el sistema de racionalidad represiva, o renunciar a dar razón de su propia posibilidad como pensamiento crítico<sup>54</sup>. Marcuse, muy probablemente, se inclinaría hacia la primera posibilidad: hay algo que se opone (y no puede dejar de oponerse) a la razón tecnocrática omniabarcadora y unidimensional, a saber la misma estructura pulsional del hombre. Sin embargo, «esta teoría tiene la debilidad de que no puede dar razón de su propia posibilidad. Pues si la subjetividad rebelde debiera su renaci-

<sup>50</sup> Cfr. «Technik und Wissenschaft als Ideologie», Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pág. 57.

<sup>51</sup> *El hombre...*, pág. 256. Cita Marcuse la obra de Whitehead, *The Function of Reason*, Beacon Press, Boston, 1959, págs. 5-8.

<sup>52</sup> Realmente no se sabe con certeza a qué se está refiriendo Marcuse con el concepto de una «nueva técnica». Sus ejemplos no ayudan a disipar esta ambigüedad; en efecto, el mismo tipo de conocimiento natural que nos permite la creación y cuidado de «jardines, parques y zonas naturales protegidas» —son ejemplos del mismo Marcuse de una «befreiende Umgestaltung der Natur»— es el que posibilita el desastre ecológico.

<sup>53</sup> Cfr. C. Offe, *op. cit.* págs. 85 y ss.

<sup>54</sup> Ciertamente, cabe una tercera solución: hipostasiar al teórico crítico.

miento a un origen que está más allá de una razón demasiado corrompida, es difícil ver por qué algunos de nosotros habríamos de estar en situación de explicar este hecho y dar razones en su defensa»<sup>55</sup>. La raíz de esta situación puede rastrearse en la ambigua concepción marcusiana de una sociedad tecnocrática.

Para Marcuse, de un lado, las fuerzas de producción están insertas en lo que Marx había llamado relaciones de producción, pero, de otro, la misma técnica se convierte en relación de producción. Esta ambigüedad determina que Marcuse conceptúe la vinculación entre técnica y dominio político opresor y totalitario como algo ineludible. En esta medida, la liberación de tal dominio implica la destrucción de la técnica actual y la creación de una nueva técnica y una nueva ciencia revolucionarias y dirigidas, como decíamos más arriba, hacia la promoción del arte de la vida. Marcuse, pues, acepta inconscientemente lo que pretendía criticar: la ideología de los tecnócratas, esto es, la concepción que hace del progreso técnico un proceso autónomo, libre de toda determinación por parte del marco institucional. Que Marcuse vea esta ideología negativamente no obsta para que, en efecto, continúe siendo una ideología. En esta medida, cabría hablar con C. Offe<sup>56</sup> de un «determinismo tecnológico». La tesis de la unidimensionalidad sería, de este modo, una nueva concretización de la *Technokratiethese*, sólo diferenciable de sus versiones conservadoras (Freyer, Schelsky, Gehlen) por las diferentes intenciones prácticas que animan la elucidación marcusiana: para Marcuse la tarea de una teoría crítica es, en efecto, convertirse en instrumento de subversión del proceso capitalista<sup>57</sup>, y no la de hacer su apología o ser copartícipe en él, aunque sea en la forma de plañidera. Como en el caso de Horkheimer, el imperativo socialista (el deber de criticar una sociedad tecnocrática unidimensional) será, en último extremo, un imperativo de carácter moral.

## V

¿Se esconde tras estas apelaciones a un deber moral un mesianismo voluntarista desahogado con objeto de escapar del escepticismo?, ¿nos encontramos, como quiere Albert<sup>58</sup>, ante la venganza de una mítica razón pretendidamente total que, finalmente, manifiesta un sesgo decisonista, anhelando fundamentaciones absolutas, y que, por lo tanto, per-

<sup>55</sup> J. Habermas. «Herbert Marcuse» en *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1975. En último extremo, este intento de solución vendría únicamente a demostrar «la capacidad de resistencia contra el derrotismo» de Marcuse.

<sup>56</sup> *Op. cit.* pág. 81.

<sup>57</sup> Cfr. J. Muñoz, *op. cit.* pág. 164.

<sup>58</sup> Cfr. «El mito de la razón total» en *La disputa del positivismo en la Sociología Alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974, pág. 164.

manece atemática y al borde del abismo irracionalista? No hay que limitarse a entender estas preguntas en el estrecho marco de la polémica dibujada por el positivismo en la sociología alemana, sino que de hecho inciden de lleno en la pregunta que nos había legado Weber: ¿cómo determinar una praxis de la que pueda decirse que es racional? El problema se revela tanto más acuciante si tenemos en cuenta que la racionalidad tecnológica es tenida frecuentemente por la forma más acabada de racionalidad; se trata, sin embargo, de una racionalidad de tipo instrumental, medio-fin, que, por tanto, permanece impotente en la determinación de las metas u objetivos que determinan nuestro obrar. ¿Quiere esto decir que es imposible determinar racionalmente un obrar?, ¿que lo único de lo que puede predicarse la racionalidad es sobre la utilización más o menos acertada de los medios que empleamos para conseguir un fin? El asunto es tanto más grave cuanto que en la actualidad la técnica aparece como algo que nos es ajeno, como fuerza que se nos ha escapado de las manos y que parece amenazar la misma existencia de la especie o, al menos, reducirla a condiciones de vida no humanas. El problema es espinoso porque en tal caso la determinación de un obrar liberador tendría que ser radicalmente antitécnica y, por tanto y en la medida en que la ecuación que planteábamos unas líneas más arriba fuera cierta, irracional. Y, sin embargo, la experiencia histórica nos demuestra que los irracionalismos son proclives a erigir estados de cosas caracterizables por fundamentarse y dar lugar a situaciones de violencia, intolerancia y opresión incorregibles.

La crítica que dirige C. Offe a la tesis marcusiana de la unidimensionalidad puede ser aplicada a todos los frankfurtianos. En efecto, en todos ellos podemos observar un determinismo tecnológico que hace imposible toda alternativa —pues incluso las supuestas alternativas vienen viciadas de antemano por la racionalidad tecnocrática que se pretende superar. Además, todos ellos hacen responsable a la racionalidad propia de las ciencias positivas, en tanto que ésta desborda su marco legítimo y se adueña de la totalidad de la realidad, del estado de cosas presente, dominado por una razón «calculable y calculante». En consecuencia, las relaciones de poder en nuestra sociedad no pueden ser descritas en términos de una teoría de las clases, sino en el marco de una teoría de la racionalidad tecnológica que se adueña progresivamente de los procesos de administración y dirección de la totalidad de la sociedad: la racionalidad tecnológica está por encima de las clases, por la sencilla razón de que oprime por igual a todos.

Ciertamente, tiene razón Offe cuando detecta afinidades y similitudes entre estas tesis y las defendidas por los críticos de la sociedad tecnológica de orientación conservadora —e incluso reaccionaria. Tanto estos pensadores como la Teoría Crítica se encuentran inscritos dentro de una línea teórica que ha recibido el nombre, quizá no afortunado pero sí de gran fuerza gráfica, de «crítica romántica de la ciencia y del capitalismo».

Las vinculaciones entre una y otra perspectiva son, pues, innegables. Ahora bien, ¿dónde está realmente lo digno de ser criticado? Pues cabe la posibilidad de que los análisis conservadores no estén descaminados; prueba de ello sería que son aceptados por pensadores indudablemente progresistas. Por otra parte, criticar a Marcuse o a Horkheimer porque comparten algunas tesis conservadoras, sería tan absurdo como si un conservador criticara a Schelsky o a Gehlen porque detectara en ellos teorías revolucionarias, a saber, las de Marcuse.

Más aún, en el presente momento histórico, donde por todas partes se escuchan voces instándonos a aceptar el «desafío tecnológico», ¿cabe una crítica a la técnica que no sea, de una u otra forma, romántica? El romanticismo, al menos, puede permitirnos tomar distancia y, así, poder apreciar con frialdad si el precio que hay que pagar por los avances técnicos es algo que merece la pena. Ahora bien, en el presente contexto por «romanticismo» no hay que entender la ensoñación de idílicos valles y riachuelos cantarines, sino una consciente actitud de renuncia. En efecto, en un mundo dominado por la técnica y el consumismo, ¿qué hay más romántico que la ascesis? Ahora se trata, simplemente, de saber si la cosa compensa o no.

Salvador MAS TORRES