



INSTITUTO
HCS
DE INVESTIGACIÓN
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

**La racionalidad tecnológica: un acercamiento a la filosofía de Herbert
Marcuse y Jürgen Habermas**

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN HUMANIDADES

PRESENTA:

ALAN DANIEL CORONA AGUIRRE

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. IRVING SAMADHI AGUILAR ROCHA

Cuernavaca, Morelos, 2022

Índice

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	7
Capítulo 1. La cuestión de la racionalidad tecnológica: aproximaciones y antecedentes desde la teoría crítica.....	12
1.1. La razón instrumental como antecedente de la racionalidad tecnológica ...	13
1.1.2. La Ilustración y la sociedad de masas	23
1.2. La racionalidad tecnológica en Marcuse	33
1.2.1 Dominación como administración	34
1.2.2 La ideología y las necesidades falsas.....	45
1.2.3 Racionalidad tecnológica: una tecnología política.....	57
Capítulo 2. Habermas: tecnología como ideología.....	69
2.1. La técnica y la ciencia como ideología.....	70
2.2. La ilustración y la opinión pública como racionalidad tecnológica	79
2.3. La racionalidad tecnológica como problema en la filosofía habermasiana	89
2.4 Racionalidad instrumental y racionalidad tecnológica: encuentros y distancias.....	100
Conclusiones.....	110
Bibliografía Primaria	119
Bibliografía secundaria.....	120

Agradecimientos

A mi asesora, la doctora Samadhi Aguilar, quien una vez más me ha demostrado su infinita generosidad, su paciencia, su gran trabajo como investigadora, como maestra. También sin ningún género de dudas, por el profundo saber del doctor Sergio Lomelí, por sus muy certeros comentarios, correcciones, muchas gracias para él. No menos importante, mi más sincero agradecimiento a la doctora Elizabeth Valencia, por su gran conocimiento en el tema que elegí como proyecto de investigación, por su seminario que fue de gran ayuda para avanzar sin contratiempos en el producto final. A los lectores, por su atención, por el esmero, al doctor Carlos Castañeda, así como al maestro Juan Ángel León. Para el instituto de investigación en humanidades, por ser un espacio fructífero como pocos. Gracias totales.

Este trabajo no hubiera sido posible sin una personita que sigue poniendo hilo en el laberinto, mi querida hija. Por el trabajo incansable, también porque no decirlo, no remunerado, de mi madre. A mi padre sin cuyo apoyo indirecto esta investigación no hubiera sido finalizada. A mis hermanos. A mis sobrinas. A mis amigas y amigos. A cada uno de ellas y ellos está dedicado este trabajo.

Introducción

La presente investigación analizará y profundizará en la racionalidad tecnológica. La tentativa de seguir pensando en ésta, así como en su desarticulación, nos hará analizar los planteamientos de la teoría crítica. Sin embargo, el estar bajo la tutela de filósofos de la teoría crítica, nos hace preguntarnos en la actualidad cuestiones como las siguientes: ¿sigue siendo importante la articulación del concepto de racionalidad tecnológica? ¿qué tan adecuadas son las propuestas analizadas por parte de la serie de autores vistos, para pensar en contextos que ya no tienen relación con sociedades industriales, ni en regiones opulentas, en donde el derroche económico es mínimo, o hasta inexistente? Lo que se mueve de fondo en la presente investigación es cómo puede darse una desarticulación de la racionalidad tecnológica, y cada una de sus implicaciones. A pesar de que la racionalidad tecnológica tiene antecedentes de una corriente ilustrada que buscó los mejores fines para la humanidad, que intentó llevar a cabo una emancipación de los hombres, la inversión de esos fines y búsquedas quedó acotado en lo que no podemos permitirnos, según los filósofos de Frankfurt: la anulación de los grandes fines, tales como la libertad, la felicidad y la autonomía. Por lo tanto, es en la problematización de cada uno de los elementos de la racionalidad tecnológica, dentro de los cuales están los siguientes: la nivelación de las clases, la poca o nula importancia de la clase obrera, la intervención de la técnica industrial y la ciencia en controles sociales, elementos que no permiten los grandes ideales que todavía pueden señalarse, donde se pondrá el acento.

Como se ha mencionado, es relevante el término desarticulación, que entenderemos por cambio de perspectiva; viraje respecto al sentido que tiene la racionalidad tecnológica, y más importante aún, las posibilidades que nos muestra. Aquellas están en autores como Marcuse y Habermas. Por mencionar algunas, está en Marcuse la automatización de las máquinas, en Habermas, la propuesta de razón comunicativa. Si entendemos por posibilidades las desarticulaciones, la pretensión es desarticular el discurso técnico-científico, el cual se traduce en progreso social e individual; en el bienestar que supone la fabricación de productos que facilitan la

vida de los seres humanos. En general, el discurso técnico-científico no permite ver más allá de las posibilidades establecidas, poniendo por caso el trabajo forzado en hombres, mujeres, niños, que pudieran realizar máquinas. Justamente se busca la desarticulación de ese discurso que sólo marcha por una vía, no permitiendo que surjan contradicciones. Éstas que se harán evidentes en los procesos a desarticular, poniendo por caso el trabajo en sociedades industriales; los movimientos sociales, presenciados por Marcuse en Estados Unidos. La hipótesis principal es la siguiente: el análisis de la racionalidad tecnológica mostrará elementos para cambiar su perspectiva, lo cual llamamos desarticulación, que es una propuesta que sirve para puntualizar las potencialidades de la racionalidad tecnológica. El objetivo de la desarticulación, es percibir los grados de dominación, control, como también de liberación, emancipación en los momentos históricos, donde los autores ubican la racionalidad tecnológica. Esto no debe entenderse como pasar de un extremo al otro, de la dominación a la liberación, sino mostrar los grados que actúan entre aquellas. En definitiva, de lo que tratará la presente investigación, es de una crítica a la racionalidad tecnológica, no de adherirse sin más a una de las desarticulaciones. Entendiendo por crítica, en palabras de Foucault (1995) “el arte de no ser de tal modo gobernado” (p.7). Lo que nos coloca en una doble posición. La primera estaría relacionada con el conocimiento del sistema, que en este caso hemos nombrado como racionalidad tecnológica. El segundo posicionamiento, estaría más cercano a un rechazo de algunos momentos de evidente dominio, control, pero también, a la búsqueda de acuerdos, de intervenciones en los procesos de la racionalidad tecnológica.

El objetivo general es analizar la racionalidad tecnológica. Este objetivo general dará cuenta del planteamiento de la hipótesis principal de este trabajo, que es representada por el término desarticulación. El propio análisis de la racionalidad tecnológica, pone ante nosotros problemáticas como las siguientes: dominación, control, ideología; en contraparte, al efectuar una desarticulación, empiezan a circular otros términos, como liberación, emancipación. Por otro lado, están también dos puntos que son derivados del objetivo general. El primero propone la razón instrumental como antecedente de la racionalidad tecnológica. El segundo es la

distinción entre técnica, tecnología, racionalidad tecnológica. Los procesos que se van a desarticular son los siguientes: la administración del lenguaje, un modo de producción de sociedades industriales, un proyecto político. En Habermas se desarticularán las legitimaciones tecnocráticas, legitimaciones ideológicas, por último, la razón funcionalista.

El primer objetivo específico será la relación entre razón instrumental y racionalidad tecnológica. Como definición estándar, diremos lo siguiente de la razón instrumental: en la lógica de los medios y los fines, los medios tienen una mayor importancia respecto de los fines. Existe una maximización de los medios para ciertos fines, como puede ser el ejemplo paradigmático del consumo. Donde el consumo tiene el papel de fin, y donde se llega a él por diversos medios, llámese a estos medios económicos, políticos, sociales. En el primero de los apartados, veremos una contraposición entre razón objetiva y razón subjetiva, interpretación que corre a cuenta de Max Horkheimer. De dicha contraposición, se desprende un bosquejo de otras nociones, como es el caso de individualidad, cosificación. En el segundo apartado abordaremos la Ilustración y la sociedad de masas, análisis de Horkheimer y Adorno, las cuales resaltan su papel de dominio y control. La Ilustración está conectada al mito debido a que comparten el querer dominar a la naturaleza y a los hombres. La sociedad de masas sería el prelude de lo que Marcuse llamó sociedad unidimensional, ya que ambas comparten ciertos rasgos, que las hacen compararse. Será en este primer capítulo, donde se vislumbre la conexión entre razón instrumental y racionalidad tecnológica, principalmente guiada por la búsqueda de medios que abran paso a finalidades.

El segundo objetivo específico es el análisis de algunas obras de la filosofía de Herbert Marcuse, principalmente abarcar algunos textos donde se aborda la racionalidad tecnológica. Como primer punto a revisar estará su noción de dominación como administración. Para esto nos situaremos en su obra *El hombre unidimensional* que tiene como presupuesto el que se han liquidado las maneras de emancipación, gracias al desarrollo de las tecnologías que están al mando de los medios de producción. Justo en ese momento histórico las condiciones de vida que

se logran para los integrantes en sociedades de industrias avanzadas crecen exponencialmente, tenemos allí un primer acercamiento al problema de la nula oposición al sistema productivo. Una dominación que está gestionada por el propio sujeto, como una forma de vida, de pensamiento, que se aliena a sí misma. El segundo apartado será formulado por la ideología como momento de la producción misma, esto quiere decir, que se instala en la vida de los hombres. Para Marcuse esto se hace visible con las necesidades falsas que van unidas a las formas de dominación represiva. En resumidas cuentas, las necesidades falsas tienen que ver con intereses particulares que se extienden a toda la sociedad, siendo así, la incorporación de aquellos intereses en nombre de un todo social. Como tercer punto estará la propuesta de la racionalidad tecnológica en relación con la tecnología política. La totalidad de la que parte la misma racionalidad y que ahora abarca a las sociedades es una de las características fundamentales. La institucionalización de la ciencia y la técnica que permite concretar el universo político que se enmarca en la obra *El hombre unidimensional*.

El tercer objetivo específico es una reflexión sobre nociones habermasianas que versan sobre la técnica y la ciencia. También abordaremos la Ilustración y la opinión pública como razón instrumental. Por último, haremos algunos apuntes, esbozos, de Habermas y la racionalidad tecnológica. Como primer apartado estará su texto *Ciencia y técnica como ideología*. Ya en algunos integrantes de la escuela de Frankfurt, el que la ideología esté dentro de los medios de producción, la convierte en una realidad dentro del ámbito productivo. En esta investigación, tal temática representa un primer orden, porque muestra las semejanzas entre la racionalidad instrumental y la tecnológica. Como tema esencial estará el que la ciencia y la técnica se vuelven ideológicas, ya que éstas se legitiman, se dan validez a sí mismas. Así se asegura el dominio y el control social, político, que se traduce en la funcionalidad de las cosas. Llámese la atención sobre dicho hacer funcionar las cosas, ya que el hombre también se encuentra en esa gran lógica que para Adorno y Horkheimer era la lógica de la dominación. Así como estos últimos, Habermas volverá sobre la concepción de racionalidad instrumental sencillamente porque entiende por ello un intercambio de mercancías de toda clase, añadiendo la

acción instrumental respecto a fines. En conexión con la racionalidad instrumental, Habermas seguirá analizando por qué la Ilustración en sus objetivos primordiales tuvo una desviación y no tanto un fracaso (Esquirol, 2011, p.167). El fracaso de la corriente ilustrada puede remitirse a la interpretación de Adorno y Horkheimer. Dicho fracaso se pone de relieve por el hecho de que la Ilustración ya era una mitologización, lo cual se entiende por una aspiración a dominar la naturaleza, y por añadidura al hombre que forma parte de aquella. Como penúltimo apartado estará la tentativa de mostrar a un Habermas en relación con la racionalidad tecnológica. Dicha concepción, obedece a las obras que revisaremos, al análisis que recorre la presente investigación, que comparten los autores vistos aquí. Es cierto que Habermas no utiliza el sintagma racionalidad tecnológica, y sí por ejemplo utiliza razón instrumental, habla también de tecnocracia. Sin embargo, se ubica en un análisis que conlleva una serie de elementos que compaginan con la tesis principal, esto es, al iniciar con su análisis de la técnica y la ciencia, a su vez, también abre la dimensión de otras posibilidades. Un replanteamiento de la concepción del sujeto en su quehacer dialógico, no instrumental. En conexión con lo anterior, está como otra gran temática la esfera pública, teniendo la comunicación como una de sus principales finalidades. El último apartado estará dedicado a los encuentros y desencuentros entre los filósofos aquí propuestos, siendo los más importantes los tipos de racionalidad: instrumental, tecnológica.

Capítulo 1. La cuestión de la racionalidad tecnológica: aproximaciones y antecedentes desde la teoría crítica

Este primer capítulo constará de una serie de elementos que serán fundamentales para comprender la racionalidad tecnológica. El primero de ellos es la relevancia que le otorga Horkheimer al concepto de razón objetiva y cómo se convierte aquella en subjetiva. El concepto de ilustración que irá unido al de sociedad de masas, tiene una importancia central para el par de filósofos que trataremos a lo largo del primer capítulo. La ilustración y la sociedad de masas forman parte de los antecedentes de la racionalidad tecnológica, porque los dos conllevan la consolidación de la dominación y el control en las sociedades industrializadas. Este primer capítulo recorrerá de manera general lo que se presenta con el nombre de razón instrumental, que obedece a la maximización de medios, para unos ciertos fines. En ese sentido, el término instrumental se interpreta como la lógica de medios y fines. Siguiendo con algunas salvedades, al momento de hablar de la técnica, se recurrirá a aquella interpretación instrumental. Adorno y Horkheimer no se ocupan de la distinción entre técnica y tecnología. Sobre la ciencia, anotará Horkheimer (2003) “Las ciencias del hombre y de la sociedad se esfuerzan por imitar el exitoso modelo de las ciencias naturales” (p.225). Cuestión que no cambiará cuando escriba con Adorno, ya que las ciencias funcionan con ciertos rasgos, entre los que podemos nombrar: la exactitud, la abstracción, la relación del sujeto con el objeto.

En este trabajo se entenderá el concepto de cultura de una forma muy próxima a la investigadora de la escuela de Frankfurt, nos referimos a Blanca Muñoz, y específicamente al análisis que hace en su obra *Modelos culturales*. En dicha obra, se contraponen la cultura entendida como costumbre, contra civilización, siendo la segunda la que propicia un terreno fértil para las facultades humanas. Es evidente que el capitalismo equivalente a un *ethos* consumista no resurge las facultades humanas. En definitiva, lo que logra la razón instrumental con toda su maquinaria, es una tergiversación de las facultades humanas. Que será el mismo caso con la racionalidad tecnológica, aunque también con esta última, se permita volver sobre aquellas facultades humanas.

1.1. La razón instrumental como antecedente de la racionalidad tecnológica

En este primer apartado prestaremos atención principalmente a la propuesta de Horkheimer en un libro que lleva por título *Crítica de la razón instrumental*. Nos enfocaremos principalmente en el concepto de razón. Ésta se conforma por una razón objetiva y una subjetiva. En primer lugar, veamos que se dice acerca de la razón objetiva en el texto de Horkheimer.

El concepto de razón objetiva muestra, por una parte, como esencia propia, una estructura inherente a la realidad, que requiere, llevada por su propia lógica, en cada caso determinado, un determinado modo de comportamiento teórico o práctico [...] Por otra parte, el concepto de razón objetiva puede caracterizar precisamente este esfuerzo y esta capacidad de reflejar un orden objetivo semejante (Horkheimer, 2010, p.51).

Tenemos aquí cómo Horkheimer fundamenta la razón objetiva como parte de la realidad misma, la cual se hace evidente con el comportamiento teórico o práctico, con lo cual caemos en la cuenta que se tiene relación con la ciencia, la religión o con la filosofía, ya que estos grandes sistemas sí que pueden adjudicarse sin ningún tipo de trabas el estar compuestos por la objetividad de la que hablan o estudian. Sin embargo, en la época en la que está escrito el libro de Horkheimer, esa misma razón objetiva no encuentra un buen recibimiento, ya que entra en pugna con el otro

tipo de razón, que es el subjetivo. Acotándonos a las líneas de Horkheimer, la razón objetiva es general, independientemente de qué fines busquen los grupos sociales, así como de los tipos de pensamiento que mencionamos más arriba.

Los sistemas filosóficos de la razón objetiva alentaban la convicción de que era posible descubrir una estructura omniabarcadora o fundamental del ser y derivar de ella una concepción del destino humano [...] La razón objetiva aspira a sustituir la religión tradicional por pensamiento filosófico metódico y por conocimiento e intelección, constituyéndose así en una fuente ella misma de la tradición (Horkheimer, 2010, p.52).

Esto nos recuerda a los sistemas filosóficos que pueden encontrarse en Descartes o en Spinoza, sólo por mencionar un par de autores que se vieron envueltos en la disputa de la que el filósofo alemán da registro. La razón objetiva tenía como cometido el ser un gran sistema abarcador, en donde se tenía que discriminar otro tipo de pensamiento que para Horkheimer era el religioso. Por lo que tenemos que para encontrar una razón objetiva se necesitaba primero hacer discriminaciones de aquello que se buscaba con el conocimiento y la intelección. Siguiendo en el tratamiento de la *Crítica de la razón instrumental*, nos dice cuál fue el principal defecto de la razón objetiva, escribe Horkheimer (2010) “La separación de la razón respecto de la religión representó un paso más en el debilitamiento de su aspecto objetivo y un grado superior de formalización, como claramente pudo verse durante el periodo de la Ilustración” (p.53). Precisamente en su afán de engrandecer la razón objetiva con categorías que pertenecieran al conocimiento humano, y que no tuvieran de sombra a la religión, la objetividad se convierte en una formalización de la razón, que sigue siendo cuestión de una razón subjetiva.

Spinoza, por ejemplo, pensaba que la penetración cognitiva en la esencia de la realidad, en la estructura armoniosa del universo eterno, provocaba necesariamente amor a ese universo [...] Los miedos y las pasiones mezquina, tan ajenos al gran amor al universo, desaparecerían, según Spinoza, tan pronto como nuestra intelección de la realidad fuera lo suficientemente profunda (Horkheimer, 2010, p.54).

Tenemos el caso de un filósofo que ya habíamos mencionado anteriormente, como uno de los autores que estuvieron presentes en el desarrollo de la razón objetiva. No queda duda que tanto Spinoza, como también Descartes, creían en el poder del conocimiento. La *res cogitans* se vuelve un ejemplo llamativo, ya que con ésta se puede conocer lo que es el hombre, así como sus propios pensamientos. Un rasgo distintivo de la intelección humana es que está unida a la naturaleza de modo que con el hecho de ser hombre se podía llegar al entendimiento de la realidad en sus más diversos acontecimientos. La relación de este tipo de pensamiento con la separación de la religión viene de lo siguiente.

Aunque estos sistemas filosóficos racionalistas no exigían una sumisión tan profunda como la pretendida por la religión, fueron percibidos como esfuerzos por sacar a la luz las exigencias de la realidad y explorar verdades de fuerza vinculante para todos (Horkheimer, 2010, p.54).

En su justa medida, el que no hubiera una sumisión al orden establecido, como sí era el caso de la religión sobre los hombres, hacía de los sistemas filosóficos algo muy atractivo para aquéllos que tenían dentro de sus objetivos el proponer una fuerza distinta de la religiosa, que no tuviera las exclusiones que las organizaciones religiosas podían presentar. Esto evidentemente queda desmentido por las épocas posteriores, porque como se puede intuir, el hecho de empaparse de los grandes sistemas de la filosofía estaba relacionado a los eruditos, a los que podían pertenecer a esos círculos de intelectuales. No todos podían estar a la par de eruditos como Spinoza, o de igual manera, estar dentro de las grandes organizaciones religiosas. Lo que nos hace no desviarnos del tema rector de este primer capítulo son citas como la siguiente, menciona Horkheimer (2010) “Por supuesto que al comenzar a ocupar el lugar de la religión la filosofía no se proponía, como ya quedó arriba indicado, eliminar la verdad objetiva; su propósito era conferirle un nuevo fundamento racional” (p.55). No es que se quisiera hacer borrón y cuenta nueva, sino que se conservaba la razón objetiva, pero precisamente, en esa conservación de la razón se orientaba hacia otro camino distinto del religioso.

Ese nuevo fundamento racional puede leerse de manera que desemboca en la subjetividad.

Para Horkheimer, el surgimiento del sujeto racional obedece a movimientos sociales y políticos que se vuelven fundamentales para proponerlo. El concepto de sujeto puede enmarcarse en una corriente filosófica como la cartesiana, al momento en que se le da una fundamentación racional, aunque también se puede ir más atrás, con el cristianismo, esto significa, el alma inmortal, la cual le da una base metafísica al hombre. Nos interesa mostrar desde dónde señala Horkheimer los puntos álgidos de la subjetividad.

El interés egoísta en el que determinadas doctrinas iusnaturalistas y filosofías hedonistas ponían ante todo el énfasis, constituía tan sólo *una* de estas intelecciones y era considerado como algo que tiene sus raíces en la estructura objetiva del universo, siendo así una pieza, una más, en el sistema categorial global. En la era industrial la idea del interés egoísta fue progresivamente convirtiéndose en hegemónica y relegó finalmente a un plano muy secundario a los otros motivos antes considerados fundamentales para el funcionamiento de la sociedad. (Horkheimer, 2010, p.57).

El paso está de una razón objetiva a una subjetiva. Ésta última es llevada a cabo por la era industrial, donde ya no importa lo global, sino que se presta mucha mayor atención a los intereses de quienes difunden ese interés egoísta que menciona el miembro de la escuela de Frankfurt. Los motivos cruciales sufren un viraje al no estar centrados en el funcionamiento de la sociedad como lo escribe Horkheimer, y al estar enraizados en lo industrial. Por el momento no nos detendremos en la industria que será entendida como un poder que emerge de la propia cultura. Sigamos analizando qué más se apunta sobre el interés egoísta.

El imperialismo espiritual del principio abstracto del interés egoísta —el núcleo de la ideología oficial del liberalismo— ponía de manifiesto la discrepancia que de modo creciente iba tomando cuerpo entre esta ideología y las relaciones sociales en las naciones industrializadas (Horkheimer, 2010, p.58).

Horkheimer se sitúa en una polémica que nos llama la atención sólo en el sentido en que la razón objetiva pierde suelo respecto de la razón subjetiva. Como vemos se habla del liberalismo como corriente política porque lo que estaba en juego era un concepto como el de nación, sin embargo, como lo hace notar el pensador de las líneas precedentes, el hablar de naciones industrializadas es ya un concepto que guarda muchas complejidades. Por mencionar una, está el que lo económico pasa a ser más importante que la sociedad misma. Sabemos que el problema al que pasamos revista nos ocuparía un trabajo entero. Nos devuelve a nuestro planteamiento de los tipos de razón la cita siguiente.

Posteriormente el contenido de la razón pasa de modo arbitrario a ver reducidas sus dimensiones a la de una sola de sus partes, al menos a la de uno solo de sus principios; lo particular pasa a ocupar el lugar de lo general [...] Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento. (Horkheimer, 2010, p.58).

Podemos ver en la cita extraída, que el principio en donde se releva lo general por lo particular tiene que ver con lo arriba expuesto, esto es, la economía como eje por encima de la sociedad. Si la sociedad se había guiado por la moral, por la ética, por cierta política que surgía del pensamiento en el que se localizaban los hombres, es ahora la economía, que adelantándonos a la tesis que propone Horkheimer y Adorno, es la subordinación del valor de uso por el valor de cambio, y cómo el valor de cambio tiene una preponderancia mayor en la llamada industria cultural. Uno de los antecedentes más fuertes de aquella es precisamente el que la razón se convierta en un instrumento. Escribe Horkheimer (2010) “La razón forma parte por entero del proceso social, al que está sujeta. Su valor operativo, el papel que juega en el dominio de los hombres y de la naturaleza, ha sido finalmente convertido en un criterio único” (p.58). El proceso social descrito aquí ya no está de ninguna manera conectado con el cosmos y su conocimiento tal como lo describió Horkheimer del pensamiento de Spinoza. Lo relevante del asunto es el dominio que se pretende sobre la naturaleza y el hombre, lo cual tiene a sus espaldas el que la razón objetiva perdiera su contenido general, para pasar a una razón que se

presenta como lo general, pero es indudable que lleva lo particular como mecanismo. Se hace más grave la problemática cuando se visibilizan los derivados de tal problemática. Uno de ellos son los conceptos dentro de la razón subjetiva. Menciona Horkheimer (2010) “Los conceptos, por su parte, pasaron a verse reducidos a síntesis de rasgos comunes a varios ejemplares” (p.58). Anteriormente Nietzsche ya había denunciado ese rasgo característico del concepto como mero ejemplar, como cuando menciona el concepto hoja, el cual iguala a todas las hojas, o también el de honestidad. Para Horkheimer el problema se localiza en la producción, la cual toma a su cargo ese tipo de operación.

Los conceptos se han convertido en medios racionalizados que ahorran trabajo, ya que no ofrecen la menor resistencia. Es como si el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción. (Horkheimer, 2010, p.59).

Justo el ahorro de trabajo es lo intelectual que pierde sus características, no se problematiza, ya que los conceptos están ahí para usarse como una herramienta fáctica que lo que hace es facilitar nuestra manera de concebir el mundo. No se ofrece resistencia ya que nadie quiere perder las facilidades del pensamiento calculador, exacto, que tiene que ver con las ciencias experimentales, pero también con lo más cotidiano como el nombrar las cosas. Escribe Horkheimer (2010) “El lenguaje queda reducido, en el gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna, a la condición de un instrumento más entre otros” (p.59). Esto no sería posible sin el antecedente de la reducción del concepto, y también por ende del pensamiento. El lenguaje como instrumento es fácil intuirlo, una idea que se puede vender en el mercado como anuncio publicitario. Volviendo al tema central de este apartado, Horkheimer (2010) escribe “La razón subjetiva se acomoda a todo” (p.62). Esto viene a cuenta de la aspiración a la totalidad que encierra la razón subjetiva con los elementos antes mencionados.

Así como toda vida tiende hoy cada vez más a someterse a la racionalización y a la planificación, la vida de todo individuo, incluyendo sus impulsos más

secretos, que antes conformaban su esfera privada, tiene que adecuarse a las exigencias de la racionalización y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias de la conservación del sistema. (Horkheimer, 2010, p.118).

Aquí se hace evidente la racionalización ya no sólo subjetiva sino instrumental. Tales exigencias están soportadas por lo que hemos visto: el que los conceptos se utilicen como una herramienta, el uso del lenguaje como otro producto más del mercado y la industrialización. Cada una de estas características le dan el corpus a la racionalización de la vida del individuo, y es sencillo de entender por qué el hombre no puede salirse de aquellas esferas: el pensamiento conceptual, el que en la vida cotidiana el lenguaje se vuelva un medio y no un fin, no menos importante la industrialización, que lleva en su núcleo ideas como progreso. Escribe Horkheimer (2010) “El triunfo de la razón subjetiva, formalizada, es también el triunfo de una realidad que se enfrenta arrolladoramente al sujeto como absoluta” (p.118). Es ese hecho histórico el que permite proponer la razón instrumental. Precisamente lo que está instrumentalizado es la naturaleza, el mundo, el hombre.

Por una parte la naturaleza se ve desprovista de todo valor interior o sentido. Por otra, el hombre ha sido privado de todos los fines salvo el de autoconservación. Intenta transformar todo cuanto tiene a su alcance en un medio para este fin [...] La transformación total del mundo en un mundo que es lo más de medios que de fines es ella misma consecuencia de la evolución histórica de los métodos productivos. (Horkheimer, 2010, p.122).

En la cita tomada hay dos momentos que son diferentes, pero pertenecen a la misma raíz: la razón instrumental. En el primero de los momentos se habla de la naturaleza y del hombre. Después se habla del mundo que es sólo medio en la producción que abarca extensas zonas del globo. Tanto la naturaleza, el hombre y el mundo se vuelven un medio para los fines que se persiguen en la producción. Por producción nos referimos a la industria, que ha cooptado la teoría y la acción.

Con todo, la naturaleza es considerada hoy más que nunca como un mero instrumento de los hombres. Es el objeto de una explotación total, que no

conoce objetivo alguno puesto por la razón y, por lo tanto, ningún límite. El imperialismo ilimitado del hombre jamás se ve saciado. (Horkheimer, 2010, p.127).

Nos encontramos ya no sólo con una descripción un tanto superficial que habíamos anotado más arriba, ahora, aparece a todas luces por que la naturaleza es relevante para el hombre, y esto es así por su gran extensión, que permite su explotación en grandes cantidades. El objetivo de la explotación, como bien señala Horkheimer, no está puesto por la razón objetiva, que se ve relegada por la subjetiva, y el gran poder que tiene gracias al propio hombre, a la época de la industrialización. Y esto se deja ver en lo siguiente, anota Horkheimer (2010) “Cierto es que la ambición del hombre de extender su poder en dos direcciones infinitas, la del microcosmos y la del universo, no hunde sus raíces de modo inmediato en su propia naturaleza, sino en la estructura de la sociedad” (pp.27-28). Esto es, el diferenciar la esencia humana del dominio del que se podría decir le pertenece, en cambio, se apela a las condiciones históricas que se hacen visibles en las sociedades industriales. Ya estando en el tenor de la producción social, veamos cuáles son los cambios que sufren los hombres al pertenecer a estas sociedades industriales.

El hecho de que la organización del trabajo sea reconocida como un negocio más, que tiende, como cualquier otra empresa, a la obtención de beneficio, consume el proceso de cosificación humana. La fuerza de trabajo de un obrero no sólo es comprada por la fábrica y subordinada a las exigencias de la técnica, sino que es administrada también por los sindicatos. (Horkheimer, 2010, p.158).

Al hacerse globales las sociedades industriales, se hace más grande el problema de la cosificación humana, invariablemente, el hombre que está inserto en ella correrá la misma suerte. La industrialización va más allá de la simple explotación de la naturaleza y el hombre, ya que también perpetúa ese rasgo que está adherido a la producción. Por lo tanto, tenemos que la cosificación va ligada en este contexto a la producción industrial, donde el hombre cree poseer una autonomía y poder sobre su entorno. Pero se pregunta el miembro de la escuela de

Frankfurt sobre las condiciones pasadas y las que él presenciaba en la época en la que escribía su libro.

Un tema que resulta fundamental en la cuestión de la cosificación del hombre, es el que muestra la sociedad de consumo, o como lo llaman Adorno y Horkheimer: la industria cultural. En ésta se hace evidente que el hombre es tanto un consumidor, como un medio para mantener un sistema que lo que propicia es su conformidad, su entretenimiento, así como su embrutecimiento. Anota Muñoz (2005) “La sociedad de Consumo de Masas, por tanto, es la que altera el esquema medio-fin, haciendo que los medios parezcan los fines y, a la inversa, los fines y objetivos de una existencia realizada (amistad, conocimiento, realización) los vuelve *medios*” (p.236). Dentro de la llamada industria cultural los hombres son un simple medio que habrá que considerarse como tal, esto es, son las líneas por donde atraviesa la lógica del mercado. Son simples consumidores o clientes. Un término que resulta evidente por sí mismo es el de recursos humanos, donde se muestra el papel que tiene el hombre en las modernas sociedades que ofertan a los hombres como un producto dispuesto a las exigencias del mercado. Por lo tanto, tiene todo el sentido para Horkheimer hablar de autoconservación, un proceso que desemboca en el hombre, que es llevado a cabo por las ciencias que tienen por objeto al ser humano, como por la industria cultural que tiene como medio al propio hombre.

Los trabajadores están hoy, al igual que el resto de la población, mucho mejor formados espiritualmente, están más informados y son mucho menos ingenuos [...] Han aprendido a aceptar la injusticia social—incluida la injusticia dentro de su propio grupo—como un hecho poderoso y a ver los hechos poderosos como lo único que hay que aceptar. (Horkheimer, 2010, p.159).

El hablar de mejores condiciones espirituales, se traduce en un mayor desarrollo intelectual del trabajador, pero no sólo eso, sino también del conocimiento que tienen sobre lo que ocurre con los otros hombres en el mundo. El rasgo que preocupa al pensador alemán es el de la aceptación de las condiciones que ofrecen las sociedades industriales, que tienen como corolario a la injusticia.

Lo que en la primera parte fue caracterizado como razón subjetiva es esa actitud de la consciencia que por temor a caer en la irresponsabilidad y en la arbitrariedad y a convertirse en un mero juego mental, opta, contrariamente, por adaptarse sin reservas a la alienación de sujeto y objeto, al proceso social de cosificación. Los sistemas actuales de la razón objetiva representan, por otra parte, intentos de evitar la entrega de la existencia al azar y a una contingencia ciega. (Horkheimer, 2010, p.177).

A pesar de que se alude a la razón objetiva como una vertiente distinta de la razón que impera en las sociedades industriales, es innegable que ha perdido la partida, ya que lo que está fundamentado es el dominio y el control que ya no es exclusivo de los hombres, sino también de las máquinas sobre los hombres, de la ciencia a manera de estudio sobre el mismo ser humano. Por lo tanto, el llegar aquí nos autoriza decir que para Horkheimer se estaba en la época de la razón instrumental. Y se estaba en aquella época por dos motivos fundamentales. El primero es representado por la propia razón instrumental, o también la razón formalizada y la cosificación. De ello da cuenta la siguiente cita.

Desde la perspectiva de la razón formalizada una actividad sólo es racional cuando sirve a otro objetivo, por ejemplo, a la salud o al esparcimiento destinado a revitalizar la fuerza de trabajo. La actividad no es, dicho de otro modo, sino un mero instrumento, toda vez que sólo cobra sentido en razón de su vinculación con otros objetivos. (Horkheimer, 2010, p.71).

La cita anterior es la caracterización de la razón instrumental, que ha sido perseguida a lo largo de este primer apartado. A pesar de ello, también queremos resaltar la cosificación. Veamos por qué están relacionadas.

La cosificación es un proceso que puede ser reconstruido remontándose hasta los orígenes de la sociedad organizada y del uso de herramientas. La conversión de todos los productos de la actividad humana en mercancías no se consuma, en cambio, hasta la irrupción de la sociedad industrial. (Horkheimer, 2010, p.74).

La intención de este primer apartado, ha sido mostrar una conexión entre la razón instrumental, entendida como una maximización de los medios, con la sociedad de masas. Es precisamente la cosificación uno de los conectores entre dichas temáticas. Esto es posible porque se alude directamente al hombre, a sus actividades, entre las que destaca el trabajo, pero también el ocio. Veremos cómo puede relacionarse la Ilustración con lo que hemos descrito: del hombre como mercancía, y más aún, de una sociedad que coadyuva la maximización de medios.

1.1.2. La Ilustración y la sociedad de masas

En el presente apartado veremos dos conceptos utilizados en una relación que por su mención no parecerían tener alguna vinculación: Ilustración y sociedad de masas. En adelante, nos estaremos refiriendo a la Ilustración como un momento filosófico desarrollado por Adorno y Horkheimer en su libro *Dialéctica de la Ilustración*. De manera introductoria diremos que expresa el momento en que la clase burguesa recoge experiencias para darse un nuevo estatuto en la sociedad. Decimos lo anterior a cuenta de la famosa tesis que reza lo siguiente: el mito es Ilustración. Y esto se debe a cómo está expuesto por los dos miembros de la escuela de Frankfurt.

Aunque no es el tema a perseguir el de la conexión de la mitología y la Ilustración, lo veremos en unas cuantas citas para poder arrancar con el tema que es central en esta parte de la investigación. Nos damos cuenta de la cercanía de los conceptos mito e Ilustración con las citas siguientes, anotan Adorno, Horkheimer (1998) “Pero los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta [...] El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar” (p.63). Este primer acercamiento nos hace percibir en sus autores, la relación que propusieron del mito y la Ilustración. Además de la dominación como fondo, está para Adorno y Horkheimer la autoconservación del hombre frente a la naturaleza, que inicia ya desde épocas míticas. El siguiente paso es el siguiente, escriben Adorno, Horkheimer (1998) “El mito se disuelve en

Ilustración y la naturaleza en mera objetividad” (p. 64). Esto es así porque la Ilustración tiene herramientas más poderosas que el sólo narrar, nombrar, o contar. Tiene a la ciencia y la técnica de su lado, ya no están los chamanes, los brujos, los magos haciendo sus rituales que se asemejaban a la naturaleza para ahuyentarla, de lo cual se deriva que la naturaleza ya no es una enemiga, ya no significa el peligro que representó para los hombres. Apuntan Adorno, Horkheimer (1998) “La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no en una creciente distancia frente al objeto” (p.66). La magia y la ciencia no son iguales debido a que la primera actúa con base en la mimesis y la segunda con la objetividad como un distanciamiento del objeto que se quiere conocer.

Como los mitos ponen ya por obra la ilustración, así queda ésta atrapada en cada uno de sus pasos más hondamente en la mitología. Todo el material lo recibe de los mitos para destruirlo, pero en cuanto juez cae en el hechizo mítico. Quiere escapar al proceso de destino y venganza ejerciendo ella misma venganza sobre dicho proceso. (Adorno, Horkheimer, 1998, p. 67).

Si la Ilustración tenía entre sus pretensiones, el salir de la mitología, esto es así porque ella es producto de los mitos, y además lo dicen los pensadores alemanes, cae más hondo dentro de la mitología. Esto es posible por la gran extensión en donde se mueve, siendo la ciencia la evidencia más grande de lo que ocurre cuando se ha dejado aparentemente el mito de lado. Pero el hecho de que la Ilustración juzgue a los mitos, es una acción que hace sobre ella misma, porque intenta salir, escapar de un proceso que la ha llevado a donde está. El proceso que se proclama como civilizatorio, como racional, como liberador de antiguas ataduras es una radicalización de la dominación de lo existente.

Lo que podría ser distinto es igualado. Tal veredicto que erige críticamente los límites de toda experiencia posible [...] La ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.67).

No pueden existir diferencias en la Ilustración, porque ello supondría que no se termina el proceso racional, que algo falló en el intento. Lo que sí se necesita en el mismo desarrollo de la Ilustración es la igualación, lo semejante, para así poder llevar a cabo una razón más homogénea, uniforme. De esto damos cuenta cuando se habla en las líneas citadas de la eternización de la dominación, como una totalidad que se pretende. Aquí empieza a delinearse el momento en que conectaremos a la Ilustración con las masas, este es constituido por lo igual, que en la sociedad son las masas, los hombres que no tienen mayor atributo que el pertenecer a un sistema que está regido por lo económico, por la ciencia y la técnica. Podemos decir que la sociedad de masas estaría conforme con el final de la historia, ya que el proceso iniciado por los mitos, donde es indudable que hay un conocimiento de las cosas, con la Ilustración parece cerrarse, ya que la ciencia y la técnica nos aseguran un conocimiento exacto, eficaz, calculador. En convergencia con lo dicho, sigamos viendo el concepto de Ilustración.

La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquella lo prepara. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.68).

Es preciso decir que la abstracción viene precedida por la maquinaria científica y tecnológica que lo que hace es proponer una distancia con el mundo, con la naturaleza. Lo repetible de esta última está dado por la objetividad, que no es otra cosa que hacer medibles, calculables, aprehensibles, las cosas a las que se dirige. Como bien señalan los autores de la escuela de Frankfurt, esto desemboca en la industria, que trabaja con la naturaleza ya dispuesta. Esto no podría ocurrir si se mantuviera la mitología con sus narraciones, con su oralidad. Otro motivo más para ligar la abstracción de la ciencia principalmente, con la sociedad es la siguiente. Escriben Adorno, Horkheimer (1998) “La distancia del sujeto frente al objeto, presupuesto de la abstracción, se funda en la distancia frente a la cosa que el señor

logra mediante el siervo” (p.68). Sin embargo, lo que logra asegurar la distancia de la objetividad son las matemáticas aplicadas en las ciencias.

Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la Ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico. Identifica el pensamiento con las matemáticas. Con ello quedan éstas, por así decirlo, emancipadas, elevadas a instancia absoluta. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.78).

En la matematización del mundo, la Ilustración se coloca por encima de lo mítico, y esto es así porque no necesita más de los demonios, ni de las divinidades, sino que ahora está enfocado en la materia, en los experimentos que son medibles, que son exactos gracias a los números, a las operaciones matemáticas.

Pero a este pensamiento, asegurado en los ámbitos de la ciencia ante los sueños de un visionario, le es presentada la cuenta: el dominio universal sobre la naturaleza se vuelve contra el mismo sujeto pensante, del cual no queda más que aquel «yo pienso» eternamente igual, que debe poder acompañar todas mis representaciones. Sujeto y objeto quedan, ambos, anulados. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.80).

El pensamiento al que se refiere la cita es al de la abstracción matemática, que es logrado por la ciencia, cuyos visionarios son los hombres que creen que allí está el meollo de las cosas, la verdad. El dominio universal no es otro que el planteado en los términos de sujeto-objeto. Donde el sujeto es quien pone las categorías a las cosas y cree que está conociendo la realidad. La igualdad ahora ya no es solo de la sociedad de masas, ahora abarca el cosmos, el mundo, la naturaleza, ya que es repetible la teoría científica a los objetos. Sin embargo, denuncian los pensadores alemanes, sujeto y objeto quedan anulados, pues no hacen más que repetirse constantemente. Mencionan al respecto Adorno, Horkheimer (1998) “Lo que existe de hecho es justificado, el conocimiento se limita a su repetición, el pensamiento se reduce a mera tautología. Cuanto más domina el aparato teórico todo cuanto existe, tanto más ciegamente se limita a repetirlo” (p.80). Aquí está señalado, como es que esa liquidación de lo que presuntamente es el fundamento del conocimiento: el

sujeto y el objeto, quedan negados en su propio desarrollo. Cabe resaltar que dicha negación queda como último resquicio de un gran aparato que lo que hace es mostrar los avances en la ciencia y en la técnica.

De este modo, la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar. Pues la mitología había reproducido en sus figuras la esencia de lo existente: ciclo, destino, dominio del mundo, como la verdad, y con ello había renunciado a la esperanza. En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.80).

En la cita extraída se logran vislumbrar las consecuencias obtenidas por Adorno y Horkheimer, estas pueden enunciarse como dos conceptos, dos momentos históricos, en donde ambos ejercen sobre las cosas un modo de entender, de percibir, no sólo a los otros hombres, sino lo que les rodea. El mito y la Ilustración comparten esa tentativa de dominio, si bien pueden tener sus diferencias a la hora proceder, en el fondo aplican la misma dominación a la naturaleza. Lo que más se resalta de la cita es lo que permanece oculto, que son los hechos palpables. Esto en cada una de las épocas que se pronuncie variará, pero para los miembros de la escuela de Frankfurt, los hechos que se ocultaban detrás de la ciencia y de la industria no eran sino sometimiento, explotación, terror. No olvidemos la segunda guerra mundial, los campos de concentración, los genocidios. Una vez realizado este breve pero significativo repaso por los puntos claves del mito y de la Ilustración, veamos qué se escribe sobre esta última.

Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos ya sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas. (Adorno, Horkheimer, 1998, p. 129).

Aquí los autores hacen una clara referencia a algunos filósofos que propusieron la Ilustración como un gran cambio en la humanidad. El primero que aparece en el escrito *Dialéctica de la ilustración* es Kant, el cual tiene un escrito que versa sobre

la Ilustración. También se hace un guiño a Descartes con las ideas innatas, que no dejan de resonar para los hombres ilustrados, ya que estos recogen del pensamiento filosófico lo que creyeron más conveniente.

El sistema propio de la Ilustración es la forma de conocimiento que mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza. Sus principios son los de la autoconservación [...] El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.131).

Son tres los puntos claves para entender la Ilustración que proponen Adorno y Horkheimer. El primero es representado por el conocimiento que domina los hechos, sobre éste ya hemos hecho varias alusiones que vienen de los propios autores. El segundo punto a resaltar es el de la autoconservación, que es la manera en la cual los sujetos de la Ilustración se sitúan en lo más alto de la pirámide social. Estos sujetos no son otros que los burgueses. Pero, llegados a un punto de claridad, donde hemos visto el desarrollo de la Ilustración junto con lo mítico, con sus maneras de proceder, qué cabida tiene la sociedad de masas en aquello, cómo encajarlas dentro de ese gran sistema de la ilustración. Escriben Adorno, Horkheimer (1998) “Ligada al modo de producción dominante, la Ilustración, que tiende a minar el orden que se ha hecho represivo, se disuelve por sí misma” (p.140). Tenemos cómo el que se hable de sociedad de masas vuelve a poner en circulación el hecho que ya no es relevante para estos autores el que haya una clase por encima de otras, sino que todo se torna en un mismo sentido. Este sentido puede entenderse por lo económico, pero no sólo, sino que también está aliado con la ciencia y la técnica de la época. Uno de los rasgos que también vale la pena mencionar es el siguiente, escriben Adorno, Horkheimer (1998) “La formalización de la razón no es sino la expresión intelectual del modo mecánico de producción. El medio es convertido en fetiche: y como tal absorbe el placer” (p.150). La cita anterior es el cambio de paradigma. Por un lado, tenemos a la sociedad de masas y su pertenencia al sistema industrial, a la economía, a la ciencia y la técnica; en el

reverso, tenemos a la Ilustración que se ha disuelto en el modo de producción, principalmente de las mercancías. Gracias a lo anterior, tenemos el anclaje entre ambos grandes temas tratados, que es constituido por el modo de producción a grandes escalas. A pesar de que el concepto de sociedad de masas no tenga las grandes reflexiones críticas en Adorno y Horkheimer, se puede hilvanar el concepto de razón instrumental, con la sociedad de masas, ya que ambas se ven reducidas a la reducción de un simple y llano producir mercancías.

Como vimos, el tema de la formalización de la razón aparece en el libro de *Crítica de la razón instrumental* y en *Dialéctica de la ilustración*. La pertinencia que tienen estos textos para el concepto de sociedad de masas es válida en el momento en que en aquellos textos se habla del individuo como elemento central de la razón subjetiva, la cual llegaría a su máxima expresión con la obliteración del sujeto y el objeto por la razón instrumental, como quedó expresado por Adorno y Horkheimer.

Si en la época liberal la individuación de una parte de la población era necesaria para la adaptación de la sociedad en su conjunto al estadio alcanzado por la técnica, hoy el funcionamiento del aparato económico exige una dirección de las masas que no se vea ya perturbada por la individuación. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.246).

La época liberal para los filósofos alemanes es relevante en el punto en que se necesitó de los individuos, porque sin ellos no podría hablarse del avance de la ciencia y la técnica. Se necesita primero que los hombres se crean dueños del mundo para que el propio sistema mantenga las reglas fuera de aquellos. Es por ello que la individuación no tiene ya la misma relevancia, sino que son los individuos los que pasan a formar la sociedad de masas. El principal rasgo que tienen éstas es que son manipuladas por el mercado, la economía, la industria. Si se mantuviera la individuación sería un gran obstáculo para el sistema que se pretende homogéneo. La sujeción que sufre el hombre se ve realizada en la sociedad de masas, que tiene como base la razón instrumental con las características que hemos visto a lo largo de los apartados anteriores. Por lo tanto, nos damos cuenta que el proceso de la razón subjetiva es la solidificación del individuo; del otro lado

está la sociedad de masas que tiene relación con la razón instrumental. Escriben Adorno, Horkheimer (1998) “Si los desencadenados colosos de la productividad han superado al individuo no es porque lo hayan satisfecho plenamente, sino que en cuanto que lo han extinguido como sujeto” (p. 248).

Una de las consecuencias de que Adorno y Horkheimer liquiden al sujeto de la mano de la gran maquinaria tecnocrática es que eliminan también al sujeto de la historia: la clase obrera. Lo que queda es un montón de ruinas al modo en que Benjamin¹ nombró la historia, para que éstas sean presentadas como la gran civilización creada gracias a la técnica y la ciencia. Este será uno de los puntos a debatir con Marcuse, otro de los miembros de la escuela de Frankfurt, quien cree que la superación del individuo, es precisamente porque lo han satisfecho, lo han moldeado en el sistema racional, no lo han liquidado. Para los filósofos que estamos revisando, la sociedad de masas es una concreción histórica, por el simple hecho que ellas son un apéndice de la racionalidad tecnológica. Ésta que aparece a todas luces con la concreción de la razón instrumental, que tiene al dominio como una de sus caras, a lo particular disfrazado de lo general, al uso del lenguaje como llana publicidad, al valor de cambio como paradigma de lo económico. La sociedad de masas está en aquella urdimbre de elementos de la racionalidad tecnológica. La diferencia entre los miembros de la escuela de Frankfurt estará en tanto se reconozca o no la importancia de movimientos que pueden escapar a la categoría de sociedad de masas. Veamos unas cuantas citas donde dicho concepto se hace evidente con la industria cultural.

Su sociedad de masas no sólo tiene gangas para los clientes, sino que además ha creado a los clientes mismos. Estos se han vuelto hambrientos del cine, la radio y las revistas; lo que siempre les ha dejado insatisfechos del orden, que toma de ellos sin darles lo que les promete, sólo ha despertado en ellos el deseo de que el carcelero se acuerde de sus personas y les

¹ En *Tesis de filosofía de la historia*. Para un análisis del autor, así como del texto citado, que tiene sugerencias muy relevantes, como la vinculación de las ruinas con el pasado, pero también con el presente. Ver *Analecta philosophiae*. Revista de filosofía.

ofrezca piedras con su mano izquierda para calmar su hambre mientras con la derecha retiene el pan. (Adorno, 2001, p.148).

Como se lee, una caracterización un poco caricaturesca acerca de los hombres de la sociedad de masas, que tienen en sus espaldas toda una maquinaria de la diversión, del ocio, que lo que hace es ocultar el dominio, la explotación. Se clarifica aquello en cada uno de los elementos de la industria cultural: el cine, la radio, las revistas, que lo que hacen con la sociedad de masas es un proceso un tanto complejo, aquí intentaremos describir su núcleo. Por una parte, intentan hacer creer a los consumidores que ellos poseen la libertad de elegir entre los variados productos del mercado. Hacen con esto la apariencia que hay sujetos eligiendo lo mejor que pueden consumir. Allí tenemos una sujeción que toma medidas extraordinarias con el crecimiento exponencial de la industria cultural de la mano de la técnica. El personaje del carcelero en la cita es el propio sistema dando un poco de lo que necesita el consumidor, en otras palabras, lo que el mercado crea como necesidad. No hay saciedad en la sociedad de masas, porque se crean y renuevan los productos.

Si las propias masas tienen en cuanto clientes alguna influencia sobre el cine, ésta es tan abstracta como las entradas que se pagan, que han llegado a reemplazar al aplauso matizado: la mera decisión por el sí o el no a una oferta montada en la desproporción entre el poder concentrado y la impotencia dispersa. (Adorno, 2001, p.206).

Una más de las características de la sociedad de masas con la industria cultural, es que aquellas son vistas como clientes. Es en el cine, uno de los mecanismos de la dominación donde se hace palpable la categoría que mercantiliza a los hombres, en donde se ven reducidos a una cuestión monetaria. Es interesante percibir, ya al final de la cita, el hecho de lo concentrado del poder y la impotencia de lo disperso, que, en este contexto de la cita de Adorno, es la gran oferta del mercado, lo intercambiable de los productos, que pueden ser las películas, los libros, los objetos de uso personal, para llegar a los grupos numerosos de hombres que se sienten libres al emitir juicios sobre los productos que consumen.

Una cuestión que queda abierta en la presente investigación, y que estaremos revisando a lo largo de ésta, es el papel que tiene la clase obrera como una parte de la sociedad de masas. Al parecer tanto para Adorno como para Horkheimer la clase obrera se encuentra en una situación de decadencia, donde su papel queda relegado al simple producir y consumir. No es tanto el peligro que tiene al desaparecer, sino al mantenerse dentro de la gran lógica de la producción. Lo hace notar de la siguiente manera Adorno (2001) “Nada es tan sintomático de la decadencia del movimiento obrero como que el propio obrero no tome nota de él” (p.91). En vista de lo apuntado, para los pensadores alemanes que hemos revisado en este primer capítulo, no es el obrero quien cambiará el sistema.

La vinculación entre Ilustración y sociedad de masas es mostrada por Adorno y Horkheimer con cuatro rasgos principales. El primero que mencionamos, y que empieza a delinear su cercanía es el de lo igual, lo semejante, siendo los productos iguales entre sí, no importando las marcas; por otro lado, los hombres, que son iguales tanto en ser intercambiables, como en ser un recurso disponible. El siguiente rasgo es el de la dominación de lo abstracto. Para entender éste, nos apoyamos en cómo describen Adorno y Horkheimer a las ciencias ligadas a las matemáticas, que no dejan de ser conocimiento exacto. El tercero de los rasgos, lo encontramos en su cercanía con un modo de producción, que invariablemente encontramos con el capitalismo. El cuarto y último rasgo, es el de los individuos, que son manipulados por el mercado. Y es precisamente este último rasgo, donde se hace visible la relación entre la Ilustración y la sociedad de masas. Cabría apelar también a la industria cultural, temática que radicaliza lo visto hasta ahora, pero eso significaría ir más lejos de lo establecido. Por lo tanto, el conectar a la clase obrera con la sociedad de masas, obedece al acercamiento que hicimos de lo igual como característica de sociedades industriales, del modo de producción que impera gracias al capitalismo, además, tenemos al individuo, el cual funciona como un engranaje más en el sistema capitalista.

La Ilustración conectada a la sociedad de masas, pone de relieve las ataduras en las que se encuentra el individuo, pero también la sociedad. Para

Horkheimer, así como para Adorno, la cuestión no se resuelve con un sujeto de la historia. En estos autores, no encontramos una desarticulación entendida como muestra de posibilidades, sino sólo el análisis de la razón instrumental. Lo cual muestra una maximización de los medios, donde la clase obrera se convierte en un medio, para una finalidad de producción de bienes mercantiles, o también servicios. Para Marcuse, este proceso de producción en serie, con toda una maquinaria por detrás, se convierte en un proceso de una gran importancia.

1.2. La racionalidad tecnológica en Marcuse

Encontramos en el autor que veremos a continuación, no una separación evidente entre tipos de razón, como fue el caso de Horkheimer, con la razón objetiva y subjetiva. La distinción que permite la racionalidad tecnológica, es entre los siguientes términos: técnica, tecnología, racionalidad científica. A lo largo del presente capítulo, estaremos distinguiendo entre aquella terminología, lo que permitirá la esquematización de la dominación, del control, en otro orden, estaremos colocados en la liberación potencial de la humanidad, del reflexionar la situación del mundo. Este segundo planteamiento de ideas, también está posibilitado por la distinción entre los conceptos que trabaja Marcuse. De ahí que resulte esencial hacer mención de otros términos que están estrechamente conectados con el análisis de la racionalidad tecnológica, así como con desarticulación. Aparecerá lo instrumental ligado a la técnica, los medios de producción, quiénes controlan dichos medios productivos, así como su dinámica que está vinculado a la tecnología. Acerca de la racionalidad científica, este sintagma está relacionado en Marcuse con un proyecto histórico. Este proyecto es subsidiario de la racionalidad tecnológica. Por lo tanto, tenemos en esta constelación de conceptos, la conexión entre la razón instrumental, y la racionalidad tecnológica, que va más allá de aquella, para proponer nuevos escenarios políticos y sociales.

A grandes rasgos, podemos mencionar, empezaremos por la dominación, que no tiene como ejercicio la fuerza desbordante, ni tampoco mecanismos

represivos. Cabe apelar a un dominio que se adecúa al momento histórico, que tiene de base la exponencial oferta de productos. Vinculado a este momento, aparecen las necesidades creadas por el mercado, y que llegan para imponer ciertas conductas, actitudes, pensamientos. Sobre la misma política se juegan dos posibilidades contrarias, el mismo acontecer, que implica control social, mecanismos de conformidad, ya sea de los individuos y de las clases. Así como el eventual cambio político con base en los avances tecnológicos, pero también del derrumbe de las contenciones, como pueden ser las del tiempo de trabajo.

1.2.1 Dominación como administración

Este apartado dará cuenta de una caracterización del dominio que se da en sociedades industriales. Para mostrar de una manera exhaustiva el dominio, hemos decidido vincularlo con la administración. Entenderemos por administración siguiendo a Marcuse una forma de política, de instituciones, lo cual estará conectado con la racionalidad tecnológica. El que estemos en el contexto de la racionalidad tecnológica nos ubica dentro de una totalidad.

Totalitaria porque en ella se han completado la asimilación de vida privada y de vida pública, de exigencias individuales y de exigencias sociales. La diferencia esencial entre existencia privada y existencia pública ha sido anulada; el individuo, en cualquier parte o momento de su existencia, se ha transformado en presa de la opinión pública controlada, de la propaganda y de la administración. (Marcuse, 1969b, p.54).

Es claro, que la importancia está en varios de los puntos que Marcuse recoge en la cita anterior. A pesar de no describir cómo se origina cada uno de estos problemas, sí que muestra cuáles son estos. Resulta muy llamativo, que sea el individuo el que está en una urdimbre, la cual se ha reforzado gracias a las técnicas y a las ciencias. Pero no será solo el individuo, sino también la sociedad. En las líneas tomadas, ésta aparece como opinión pública controlada y administración. Iremos desembrollando a qué se refiere el filósofo cuando propone cierto control y también administración.

Aunado a lo anterior, está el hecho que el concepto de razón tiene un papel preponderante en la filosofía ilustrada. Una vez mencionado esto, podemos pasar a entender la administración de las sociedades industriales, ya no sólo de manera violenta, agresiva, terrorífica, sino que ahora está ligada a la tecnología. Una tecnología que puede definirse como el control y el acrecentamiento del nivel de vida de los individuos. Apunta Marcuse (1993) “La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión social más efectivas y más agradables” (p.26). No hay que olvidarse, que la tecnología y la racionalidad imperantes en el siglo XX, se fusionarán en el sintagma de racionalidad tecnológica.

En tanto que universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo *político*, es la última etapa en la realización de un *proyecto* histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de la dominación. (Marcuse, 1993, p.26).

El paso decisivo de Marcuse es localizar a la racionalidad tecnológica en la política, así como en un proyecto². Ahondando en estos rasgos propuestos por el autor, veamos que la política y el proyecto pueden encontrarse en las instituciones de las que forman parte los individuos, tales como el Estado, partidos, la industria, sólo por mencionar unas cuantas. Por lo que, expresarnos en términos de política y proyecto en un primer acercamiento puede darle validez a la concepción marcusiana. Siguiendo con el análisis de la cita extraída de *El hombre unidimensional*, tanto la política, y el proyecto se reducen al dominio de la naturaleza y el hombre.

Habrá que notar que tanto existe una semejanza entre la política enunciada como instituciones, así como el proyecto que está en marcha debido a tales instituciones, las cuales se encuentran en las sociedades industriales avanzadas. La política que se reduce al bipartidismo, a una igualación de clases, donde no importa mucho si se es proletariado o burgués, y que a donde se llega es a un

² Este concepto lo retoma Marcuse de la obra de Jean Paul Sartre. En primera instancia implicaría al sujeto cognoscente, sin embargo, para Marcuse conlleva lo social. Se entenderá por *proyecto* lo social que intentará trascender lo dado, sin por ello no caer en las astucias de la *racionalidad tecnológica*. Véase, por ejemplo, en introducción *El hombre unidimensional*.

sistema de administración. En este sentido, no represivo solamente, ya que siguen funcionando la policía, el ejército, en otras palabras, de las relaciones sociales que se ven trastocadas por las fuerzas de producción y por quienes son sus dueños. La política que podríamos llamar unidimensional, definida como dirección en sentido único, lleva al sujeto a las leyes del mercado, es la antesala de lo que posteriormente se nombrará como neoliberalismo. Resulta interesante apuntar, que no es Adorno y Horkheimer, como tampoco Marcuse, quienes trabajan dicho término, sino que se decanten por industria cultural, así como por sociedad unidimensional, respectivamente. La desarticulación de una política en los términos expuestos por Marcuse, viene de la mano del proyecto, pero no el que ya está en marcha, sino el que trascenderá el ya impuesto por los poderes que administran las sociedades industriales, como a los individuos de éstas. Esto significa, para apelar a una desarticulación de la racionalidad tecnológica, tenemos que proponer una nueva forma de política, que vaya unida a la tecnología, pero que tenga como precedente un cambio cualitativo.

Si la consumación del proyecto tecnológico presupone una ruptura con la racionalidad tecnológica dominante, la ruptura depende a su vez de la existencia continuada de la base técnica misma, porque es esta base la que ha hecho posible la satisfacción de las necesidades y la reducción del esfuerzo [...] El cambio cualitativo reside más bien en la reconstrucción de esta base; esto es, en su desarrollo con la mira de diferentes fines. (Marcuse, 1993, pp.259-260).

Los puntos que se ponen de relieve son los siguientes. El primero es que se mantiene la unión entre el proyecto y la política. A lo que se añade la separación con la racionalidad tecnológica, que es vista por el filósofo que estamos revisando, como una manera de dominio que se ha encargado de sojuzgar a la naturaleza y al hombre. El segundo punto es de suma importancia, ya que implica que se debe mantener la misma base técnica, esto que se puede entender como los instrumentos. Ya Marcuse en su texto inédito, *Guerra, tecnología y fascismo* había hecho una distinción respecto a la técnica y la tecnología. El primero remite al

instrumento, que puede ser puesto al servicio del dominio como de la liberación, y el segundo como una reunión de los instrumentos para un fin específico.

La tecnología, como modo de producción, como la totalidad de los instrumentos, mecanismos y aparatos que caracterizan la edad de la máquina, es así al mismo tiempo un modo de organizar y perpetuar (o cambiar) las relaciones sociales, manifestación del pensamiento prevaleciente y de los modelos de comportamiento, instrumento para el control y la dominación. (Marcuse, 2001, pp.53-54).

Con la cita anterior, se percibe por qué la racionalidad de la que trata Marcuse está imbricada con la tecnología y no con la técnica. En el primer caso, nos encontramos con los medios de destrucción, que es así como los nombra en las primeras páginas de *El hombre unidimensional*, y viene muy bien el término, ya que hace alusión a la irracionalidad del sistema económico que se presentaba como la racionalidad. La técnica estará conectada más que con la dominación represiva, o administrativa, con la estética.

Respecto al viraje de Marcuse, de la razón instrumental a la racionalidad tecnológica, viene mucho al caso, el hecho que no se mantuviera sólo con la interpretación de la modificación de los fines por medios. Por supuesto que la lectura de la tergiversación de los fines en medios abarca fenómenos como: el Pragmatismo, el Positivismo. Marcuse no se conforma con lo anterior, sino que nos muestra aquella diferencia entre la técnica y la tecnología, que permite visibilizar de una manera más clara la dialéctica que se encuentra en el seno mismo de la racionalidad tecnológica. Ésta que podemos nombrar como proyecto político. En este sentido, Marcuse se acerca a la concepción que elaboraron Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la ilustración*, donde la ilustración, como proyecto político, tiene en sus orígenes, sí la dominación, pero también el germen de su propia realización.

Una vez revisado a manera de bosquejo la dominación administrativa, que se da en la política, pasemos a cómo se da en los individuos y en la cultura. A grandes rasgos la dominación se muestra de manera opulenta en las sociedades industriales, así como con la libertad que parece ofrecer a los individuos que pertenecen a éstas. En este sentido, podemos hablar de un dominio que se presenta de una manera sutil, que no es imposición, ni mucho menos negación. Por lo cual es llamado como pensamiento positivo, de ahí que se derive su relación con el positivismo de algunas ciencias, que ya incluso han llegado a la filosofía, por mencionar un nombre, la filosofía analítica.

Los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas [...] El resultado es, no la adaptación, sino la *mimesis*, una inmediata identificación del individuo con *su* sociedad y, a través de ésta, con la sociedad como un todo. (Marcuse, 1993, p.40).

Los múltiples procesos de introyección están fundados en los siguientes puntos: un modo de vida, que incluye al individuo como al conjunto de personas. Respecto a los individuos, se les administra por medio de los hábitos, de las actitudes, de las reacciones emocionales e intelectuales, además, se les imprime el hecho evidente de ser consumidores, pero no sólo eso, sino que están vinculados con los productores que les facilitan lo que consumen. La *mimesis* de la que habla Marcuse está impregnada de cada uno de los puntos de la introyección. El individuo no necesita preguntarse si la sociedad en la que vive puede tener cambios, porque se le presenta como la mejor que pudo haber existido. Marcuse la nombra como el pensamiento y la conducta unidimensional. El carácter unidimensional implica ideas, aspiraciones y objetivos, por lo cual también está en las ciencias físicas y en las sociales, donde se produce un operacionalismo y un behaviorismo, que muestran un empirismo con los conceptos, como el modo en que proceden a estudiar los hechos.

Ya que hemos puesto de manifiesto lo unidimensional, habrá que hacer notar lo bidimensional como su contraparte. Anota Muñoz (2005) "La bidimensionalidad y la multiplicidad fueron las características predominantes del Arte y de la cultura

desarrolladas antes de *la concentración ideológica* de las industrias culturales” (p. 291). La alta cultura y su relación con la literatura hacen visible tal confrontación entre zonas de la sociedad. Algunos de los puntos que definen la alta cultura sobre la que reflexiona Marcuse son los siguientes: minorías privilegiadas, una cultura pretecnológica, pero a su vez, también considerada por el filósofo alemán como posttecnológica. Este rasgo de la bidimensionalidad funciona como una solución a lo que implica la racionalidad tecnológica, porque niega y contradice la única dimensión de lo humano, la cual es defendida por intereses privados.

La literatura es un caso muy sobresaliente, ya que en este género se ponen de relieve los cambios que podrían acontecer en cualquier momento de la historia, como también con los personajes se lograba mantener una distancia con lo que parecía imponerse en la sociedad. Ejemplos de personajes literarios que aparecen en la literatura del siglo XIX y XX son los siguientes: la prostituta, el gran criminal, el loco. Se pone de relieve el papel que tuvo la literatura y sus personajes, porque en una época determinada funcionaba como ejemplo de inconformidad con los hechos, y de negación de lo establecido. Sin embargo, también la literatura como una dimensión de lo cultural, queda absorta de cualquier problema social. Se hace esta comparación, para buscar un posible elemento con la desarticulación tecnológica, cuestión que no encaja con aquella porque permite el control en la sociedad bajo el arte. Apunta Marcuse (1993) “En el campo de la cultura, el nuevo totalitarismo se manifiesta precisamente en un pluralismo armonizador, en el que las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la indiferencia” (p.91). Lo cual quiere decir que empieza a borrarse esa frontera entre la alta cultura y la cultura popular, límite que se demostraba con valores morales, estéticos e intelectuales. Ya no importa que en las novelas del siglo XX se escriba sobre delincuentes, sobre locos, de mujeres que ofrecen favores sexuales, porque uno de los grandes logros de la sociedad administrada es la desublimación represiva. Explicado este último en los siguientes términos, Muñoz (2005) “proceso de planificación de las facultades humanas en formas asumibles por el sistema” (p.291). Lo cual nos lleva a concluir lo siguiente: a los delincuentes se les encarcela, a los locos se les mete a los manicomios, a las prostitutas se les recluye en los burdeles. El sistema se encarga

de encapsular, de mantener lo diferente recluso en lugares no aceptados socialmente. Independientemente de esto, por parte de la literatura, a los personajes diferentes se les consideraba en el terreno común.

No habría porque escandalizarse por personajes que son muy diferentes a la mayoría de las personas en las calles, sino más bien la interpretación está en que fueran un objeto de interés para seguir consumiendo la literatura. Escribe Marcuse (1993) "La realidad tecnológica en desarrollo mina no sólo las formas, sino la misma base de la alienación artística; esto es, tiende a invalidar no sólo ciertos <<estilos>>, sino también la misma substancia del arte. (p.92). Formas que se ven trastocadas debido a que el arte se vuelve decorativo, inofensivo, un asunto de banal importancia; cuestión contraria en el tipo de arte que es una promesa de felicidad, el cual es retomado por Marcuse. Hace hincapié, además, el miembro de la escuela de Frankfurt, que literatura como la de Flaubert, o Baudelaire, eran una denuncia de la realidad que estaban experimentando, así como la muestra de otra dimensión. Por lo que, la substancia del arte, puede ser entendida como esa otra cara de la realidad. Anota Marcuse (1993) "La liquidación de la alta cultura es un subproducto de la conquista de la naturaleza y de la progresiva conquista de la necesidad" (p.100). Alta cultura que tenía en su seno la dialéctica que se movía gracias a la literatura de grandes novelistas, lo cuales denunciaban su realidad, protestaban con las letras, con su escritura; a su vez, eran un ornamento de su tiempo, así como resignación. Es allí donde se hacía patente la dialéctica para Marcuse, y que entrados en el siglo XX se difuminará por la desublimación represiva.

A la luz de la función cognoscitiva de este modo de sublimación, la desublimación triunfante en la sociedad industrial avanzada revela su verdadera función conformista. Esta liberación de la sexualidad (y de la agresividad) libera a los impulsos instintivos de buena parte de la infelicidad y el descontento que denuncian el poder represivo del universo establecido de la satisfacción. (Marcuse, 1993, p.106).

Se menciona que gracias a la desublimación existe una liberación de la sexualidad y de la agresividad, pero esto es conducido por las necesidades del

mercado, de intereses particulares, lo cuales están profundamente convencidos en mostrar los caminos que hay que recorrer. Visto desde la sublimación, se mostraría una autonomía del individuo, un inconformismo con la realidad, unas exigencias que llevarían a la contradicción, la cual señalamos más arriba de la mano de la literatura. Sin embargo, para Marcuse, ya en la segunda mitad del siglo XX, no hay señal de alguna contradicción en las sociedades industriales avanzadas.

La forma en la que la desublimación controlada puede debilitar la rebeldía instintiva contra «el principio de realidad» establecido puede apreciarse mediante el contraste entre la representación de la sexualidad en la literatura clásica y romántica y en nuestra literatura contemporánea. (Marcuse, 1993, p.107).

Resulta esclarecedor que el autor utilice junto a la desublimación la palabra control. Un control, o una administración, que logra inmunizarse contra lo que está en su contra. En este contexto hemos visto la sexualidad, la cual unida a la literatura, o viceversa, tienen un modo en el que podría enfrentársele a las condiciones que imperan en el momento en que está surgiendo una obra literaria, o de cualquier tipo. No se hace la distinción entre alta cultura, o cultura popular, como tampoco en los términos de la cita de la literatura clásica y romántica, contra la literatura contemporánea, como un juicio moralizante, que dicte cuál es buena o mala. Creemos que, para fundamentar una disonancia entre modos de cultura, o de literatura, Marcuse se apoya en conceptos que pertenecen a Freud. Y lo hace justo para mostrar las contradicciones que anidaban en sociedades burguesas. Los propios artistas, en este caso los escritores, quedan desarmados contra el control del sistema. Escribe Marcuse (1993) “Del mismo modo que esta sociedad tiende a reducir e incluso a absorber la oposición (¡la diferencia cualitativa!) en el campo de la política y de la alta cultura, lo hace en la esfera instintiva” (p.109). No sólo los escritores y sus personajes quedan absortos en el sistema de sociedades industriales, la dominación como administración abarca grandes campos, como el político, así como el cultural, gracias a los ejemplos contrastando la literatura, y no puede faltar lo instintivo. Acerca del último, puede ser tomado en cuenta con el cariz

de la individualidad, la cual se transgrede como un asunto de masas, que se pondrá de relieve con el lenguaje.

Cuando hablamos de lenguaje, lo hacemos en el contexto de la dominación como control. En este sentido, una vertiente son los medios de comunicación de masas, o también nombrados por Marcuse como los *mass-media*. Estos que tienen una relación con los dueños de los medios de producción, que emiten masivamente mensajes que reproducen sin cesar en medios como la radio, la televisión o el cine. Es característico el modo en que analizaron dichos medios Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración*, donde concluían que el hombre perdía su autonomía al ser tratado como un objeto o como un cliente. Escribe Marcuse (1993) "Sus agentes de publicidad configuran el mundo de la comunicación en el que la conducta «unidimensional» se expresa" (p.115). Una tendencia que toma el corpus de lo que ya habían señalado Adorno y Horkheimer, solo con la variante de que Marcuse ubica el control en lo unidimensional. Modelo que puede leerse como pensamiento y conducta, donde básicamente se les introyecta a los individuos el modo en que tienen que estar conformes con los bienes que consumen.

En el lenguaje público y político se mueve gran parte de la administración que opera sobre las sociedades y los individuos. Para Marcuse existe una manera en la que dicho lenguaje se juega la dominación, apelando al uso de palabras que se vuelven clichés, y que fundamentalmente quitan el contenido a los conceptos. Palabras que son de uso común y generalizado. Hay varios grados en los que Marcuse muestra la administración del lenguaje. Está la predicación analítica.

El hecho de que un sustantivo específico sea unido casi siempre con los mismos adjetivos y atributos «explicativos», convierte la frase en una fórmula hipnótica que, infinitamente repetida, fija el significado en la mente del receptor. Éste no piensa en explicaciones esencialmente diferentes (y posiblemente verdaderas) del sustantivo. (Marcuse, 1993, p.121).

Este tipo de estrategias del lenguaje, se dan para comercializar productos, pero también en la política. Cuando se anota en la cita que hay repetición de las frases, o de las oraciones, éstas solo pueden darse gracias a los medios de comunicación

de masas. La reflexión se ve coartada por hacer el mismo uso publicitario del lenguaje en las otras esferas de la vida: como en la familia, en la escuela, en la fábrica.

La misma familiaridad se establece mediante el lenguaje personalizado, que juega un papel considerable en la comunicación avanzada. Es «tu» representante en el congreso, «tu» carretera, «tu» supermercado favorito, «tu» periódico, es traído especialmente «para ti», «te» invita, etc. De este modo, las cosas y funciones generales súperimpuestas y generalizadas son presentadas como «especialmente para ti». (Marcuse, 1993, p.122).

Esta otra familiaridad viene consecuentemente de los *mass-media*. Familiaridad que está fundamentada en el lenguaje personalizado, aunque público, y también político, porque repite hasta la saciedad en cada uno de los rincones de la sociedad industrial. Este modo en que proceden los medios de comunicación de masas, está entretejido por intereses de particulares que se hace pasar como generales.

ONU pasa por alto con indebido énfasis «unidas» [...] Las abreviaturas denotan sólo aquello que está institucionalizado de tal modo que la connotación trascendente es eliminada. El sentido está fijo, definido, cerrado. Una vez que ha llegado a ser un vocablo oficial, constantemente repetido en el uso general, «sancionado» por los intelectuales, ha perdido todo valor cognoscitivo y sirve meramente para el reconocimiento de un hecho indudable. (Marcuse, 1993, pp. 124-125).

Esto nos muestra un gran ejemplo de cómo se logra la anulación de la crítica por parte del lenguaje escrito y hablado. Lo que no se logra en las abreviaturas, no importando si son de instituciones políticas, culturales, militares, es la contradicción que nos muestran cada una de las palabras que representan. Eso que llama Marcuse como hecho indudable debido a las abreviaturas, es la concreción que origina que el lenguaje se use de manera instrumental, con fines que aniquilan el lenguaje trascendente, el cual está en oposición con el *statu quo*. Escribe Marcuse (1993) “El lenguaje no sólo refleja estos controles sino que llega a ser en sí mismo un instrumento de control, incluso cuando no transmite órdenes sino información;

cuando no exige obediencia sino elección, cuando no pide sumisión sino libertad” (p.133). Lenguaje que remite al control, pero a uno que es sutil, agradable.

Por otro lado, la filosofía no se encuentra inmunizada contra las estrategias que se utilizan tanto en la política, como en la cultura, ya que el pensamiento filosófico tiene su propio modo de proceder en favor del pensamiento que mejor se adapta al sistema. Nos referimos en primera instancia a la filosofía positivista.

El universo del discurso y la conducta que empieza a hablar en el positivismo de Saint-Simon es el de una realidad tecnológica. En él, el mundo-objeto está siendo transformado en un instrumento. Mucho de lo que todavía está fuera del mundo instrumental —la naturaleza ciega, inconquistada— aparece ahora al alcance del progreso técnico y científico. La dimensión metafísica, anteriormente campo genuino del pensamiento racional, se hace irracional y acientífica. Sobre la base de sus propias realizaciones, la Razón rechaza la trascendencia. (Marcuse, 1993, pp.199-200).

No prestaremos tanta atención al precursor de la corriente que Marcuse señala como la iniciadora de lo que después se llamará como neopositivismo. Sino que nos enfocaremos en los puntos fundamentales que creemos reúne la cita tomada en extenso. En primer lugar, decir que el pensamiento positivista tiene una relación con la tecnología. Ésta que se interpreta como la puesta en marcha de la ciencia y la técnica para ciertos fines que faciliten las distintas actividades humanas. Esa sería la definición inmunizada contra la crítica. Como segundo punto esencial, está la distinción de este tipo de pensamiento (positivista) con el metafísico. El cual según no tendría ningún provecho, sólo la simple especulación, no es gratuito que Marcuse recalque la irracionalidad y lo acientífico en que se convierte la metafísica.

Los filósofos positivistas tomarían a su cargo el uso del lenguaje académico, así como las restricciones que habría que señalar a los demás intelectuales. Aquellos actuarían como médicos de unos pacientes que serían, apunta Marcuse (1993) “un cierto tipo de intelectuales, cuya mente y cuyo lenguaje no se adaptan a los términos del discurso común” (p.210). Precisamente lo que se cura es esa enfermedad llamada metafísica. Que lo único que acarrea son falsedades.

Revisamos la dominación en el lenguaje, que desemboca en conformismo, y anulación de la crítica. Paralelamente, se anotó un proyecto que trascenderá al que funciona en la actualidad, entendiendo por proyecto la relación entre política y tecnología; así como la bidimensionalidad en el arte, donde se puede ejercer una oposición y negación de los hechos sociales. La desarticulación está precisamente en éstos últimos puntos. Se necesita de un nuevo proyecto que contenga un cambio cualitativo, esto es, que cambie los fines de la sociedad; además, que se necesitará de la consumación de la tecnología, sin perder de vista las necesidades que satisface. En el siguiente apartado, veremos cómo puede proponerse una desarticulación de la racionalidad tecnológica por medio de las necesidades creadas por el mercado, temática que pertenece a un modo de producción.

1.2.2 La ideología y las necesidades falsas

En este apartado trataremos acerca de la ideología en las sociedades industriales avanzadas, y sobre un derivado de aquella, nos referimos a las necesidades falsas en relación a la tecnología. Cabe anotar, para el filósofo miembro de la escuela de Frankfurt, hay dos vertientes de las necesidades: falsas y verdaderas. Antes de entrar en ellas, veamos primero la ideología. No es gratuito que aparezca dicho concepto como subtítulo de una de sus obras, la cual reza por título *El hombre unidimensional*. Desde el contexto en el cual se desenvuelve Marcuse, la ideología puede ser reducida en algunos acontecimientos del siglo XX, entre los que se encuentra la guerra de Vietnam, los movimientos de la década de los 60, como la experiencia de estar en un país sumamente industrializado. Este último resulta ser el punto en donde se cruzan la ideología y la realidad. Anota Marcuse (1993) “Si los individuos se encuentran a sí mismos en las cosas que dan forma a sus vidas, lo hacen no al dar, sino al aceptar la ley de las cosas; no las leyes de la física, sino las leyes de su sociedad” (p.41). Apelamos con la cita previa, a un consumo que se ha vuelto una manera en la que los hombres se comprenden, interactúan entre sí, con los objetos, que están manufacturados por un interés ajeno a ellos.

Una sociedad en la cual, sobre la base del progreso técnico, se puede alcanzar un nivel de vida cada vez más alto, incluso para la clase obrera [...] Se trata de una sociedad en la cual la concentración del poder económico, político y cultural ha llegado al vértice. (Marcuse, 1969b, p.53).

En la cita, tenemos que el progreso va junto a lo técnico, y además se menciona a la clase obrera. El que se haga mención de dicha clase, así como de su inmersión en la obtención de los bienes mercantiles, hace notar que, en siglos pasados, el obrero industrial no tenía la misma oportunidad que llegaran a él esos productos. Hay que añadir sobre lo ya comentado, que no es el proletariado el que le dará sepultura a la burguesía, sino que en las condiciones que presencié Marcuse, las dos clases parecían fundarse en una, o por utilizar su concepto clave, ambas clases eran unidimensionales, esto es, orientadas de manera ferviente al consumo, a la producción. La cuestión de la concentración del poder en diferentes esferas, despeja porque la ideología está íntimamente relacionada por cómo se van tejiendo esas diferentes esferas. Esto quiere decir, la ideología no se concentrará en sólo una clase social, como puede ser la burguesía o el proletariado; tampoco estará retrotraída a siglos anteriores. La ideología se enfocará en las sociedades industriales, principalmente en el siglo XX.

Tomando como apoyo a la escuela de Frankfurt, Adorno y Horkheimer sostienen que la ideología está ligada a la Ilustración, debido a que ésta última, tendría como una de sus finalidades el maximizar el control de los individuos, gracias a algunos controles, que tienen que ver con las formas de producción, que en este caso son los llamados medios de comunicación. Escriben Adorno, Horkheimer (1998) “La ideología se agota, según su propio contenido, en la fetichización de lo existente y del poder que controla la técnica” (p.56). Una fetichización con la cual también Marcuse estará de acuerdo, ya que él también la percibe en la industrialización, no sólo la gran extensión de los productos a la mayoría de la población mundial, sino que también estará en consonancia con Adorno y Horkheimer respecto de que la ideología parece difuminarse en los productos, en lo que está elaborado por la industria. En el ejemplo de Adorno y

Horkheimer será la industria cultural. Para Marcuse, la situación no se quedará en los medios de comunicación o *mass media*, sino que una de las variantes de la ideología marchará más allá de la fetichización. Esta variante de la que hablamos es la obsolescencia. Llamada por Marcuse: la planificación de la obsolescencia, en su texto que proviene de una conferencia titulada *industrialización y capitalismo en Max Weber*.

Hablamos de la obsolescencia por la ligazón con la ideología y también con las necesidades falsas. Antes de entrar a ésta última, veamos qué más podemos decir acerca de la planificación de la obsolescencia. Para Marcuse, no se puede hablar de aquella si no apelamos también a una forma de producción que bien puede ser nombrada como racionalidad tecnológica. Las características primordiales de dicho concepto con la obsolescencia son las siguientes: que no deja de aumentar el despojo de la naturaleza, y que no permite ningún respiro por parte de sus engranajes, que son constituidos por los hombres.

La violación comercial de la conciencia, el mundo convertido en un enorme supermercado al servicio de la acumulación financiera de unos pocos, se convierten en la radical negación de la libertad económica, política e intelectual. (Muñoz, 2005, p. 307).

Nos parecen muy pertinentes las palabras de la pensadora Blanca Muñoz, porque permite visibilizar aquello que autores como Marcuse denuncian en sus planteamientos filosóficos, además porque sigue el hilo de la obsolescencia entre los propios hombres. Siguiendo con la ideología, y cuáles son sus consecuencias, veamos algunos puntos que están imbricados con las necesidades.

Si el trabajador y su jefe se divierten con el mismo programa de televisión y visitan los mismos lugares de recreo, si la mecanógrafa se viste tan elegantemente como la hija de su jefe, si el negro tiene un Cadillac, si todos leen el mismo periódico, esta asimilación indica, no la desaparición de las clases, sino la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del «sistema establecido» son compartidas por la población subyacente. (Marcuse, 1993, p.38).

Lo que nos indica la cita es otra vez una relación con Adorno y Horkheimer, respecto a los medios de comunicación de masas y cuál es su función dentro de una sociedad determinada. Más allá de esto, tenemos también cómo Marcuse muestra no sólo ejemplos tomados al azar de situaciones sociales comunes, sino que representan lo que se estaba experimentando en una geografía específica. No se trata de modas, ya que se concreta una nivelación de clases. Aparece nuevamente el poder que tiene la tecnología al hacer llegar los bienes de consumo no sólo a clases privilegiadas, sino a la mayoría de población. Con lo cual ya no es posible seguir manteniendo una tensión entre dos clases antagónicas, porque parecen haberse resuelto los conflictos con la extensión del mercado. Un tema que no se puede dejar de lado, es el problema de las necesidades. Y como menciona su autor, éstas no pueden ir separadas de un sistema establecido, que nosotros podemos llamar capitalista.

La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido. (Marcuse, 1993, p.39).

La cita anterior, es el puente que conecta a la ideología con las necesidades. Ambas que están constituidas por la producción misma de las sociedades industriales. Haciendo de los individuos, simples consumidores, además, se ven satisfechos sus deseos que ya fueron puestos en cada uno de los productos que pueden adquirir en el mercado. Ejemplos sobran acerca de tal situación, que atraviesa la vida de los individuos. Es aquí cuando Marcuse introduce la distinción entre necesidades falsas y necesidades verdaderas. Sobre la primera nos dará muchas características en lo que respecta a su obra *El hombre unidimensional*.

Se puede distinguir entre necesidades verdaderas y falsas. «Falsas» son aquellas que intereses sociales particulares imponen al individuo para su represión: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia [...] La mayor parte de las necesidades predominantes

de descansar, divertirse, comportarse y consumir de acuerdo con los anuncios, de amar y odiar lo que otros odian y aman, pertenece a esta categoría de falsas necesidades. (Marcuse, 1993, p.35).

Como bien lo señala Marcuse, las necesidades falsas son creadas por intereses sociales, grupos, que se proponen mantener un sistema que mantenga al sujeto dominado. Cuando hablamos de dominación, no nos referimos a un tipo de represión, sino a una que está guiada por la administración, como lo vimos en el apartado pasado. Resulta sumamente importante, que la lógica del capitalismo, que está interpretando Marcuse, se encuentra muy cerca de lo que serán las políticas neoliberales. Sin embargo, como un preludio, lo que percibió Marcuse, representó lo que estamos presentando: mercado que se estaba imponiendo al individuo, haciendo de este un simple peón del consumo. Previamente a Marcuse, Adorno y Horkheimer habían hecho un diagnóstico muy parecido, con su estudio de la publicidad como modelo nacionalsocialista, en el cual proponían un arte publicitario, el cual tenía un trasfondo ideológico. Cabe rescatar, que Marcuse ve cierto matiz de represión en las necesidades creadas por intereses sociales. Y es en este punto donde aparecen ciertas funciones de la sociedad industrial avanzada.

Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el despilfarro; la necesidad de un trabajo embrutecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descanso que alivian y prolongan ese embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios políticos, una prensa libre que se autocensura, una elección libre entre marcas y gadgets. (Marcuse, 1993, p.37).

Resulta revelador que la palabra necesidad aparezca muchas veces en la cita. Esto es así porque muestra el papel que tiene ésta en un mercado que quizá para Marcuse estaba circunscrito sólo a los Estados Unidos y a Europa. Los controles sociales que no son otra cosa que filtros puestos estratégicamente por los dueños de los medios de producción, y que están ahí para activarse cuando haga falta. En ese primer punto de producir y consumir se ven implicados tanto a los que

pertenecen los medios de producción, como a quienes van dirigidos sus productos. Claramente el que se consuma lo producido a grandes escalas, nos habla de un número importante de personas que son activas en el mercado, cuestión que, en un país alejado de los grandes centros de comercio, es impensable que se pueda consumir a grandes cantidades. La segunda necesidad que aparece en la cita previa estaría vinculada al proyecto que está puesto sobre los países capitalistas, que niega la completa inserción de máquinas que reemplacen al hombre. Y a manera de resumen, las necesidades que se ven después en la cita, pueden derivarse de lo que hace con los individuos, esto es, con su manera de administración tanto en el trabajo como en el ocio. Y con su libertad que se consigue sólo en la elección de productos disponibles. También está implicado el Estado en las necesidades falsas. De una forma que se le exige que mantenga los precios ya establecidos, y difunda las opciones que se tienen en el mercado. Creando así la apariencia, de que existe competencia entre grupos comerciales, que pueden competir entre sí de una manera desigual. Lo cual sería ejemplificado con grupos pequeños, que son representados por las pymes (pequeñas y medianas empresas) que se localizan en una sola región, o en un territorio, y que se ven cooptadas por las grandes transnacionales.

En última instancia, la pregunta sobre cuáles son las necesidades verdaderas o falsas sólo puede ser resuelta por los mismos individuos, pero sólo en última instancia; esto es, siempre y cuando tengan la libertad para dar su propia respuesta. Mientras se les mantenga en la incapacidad de ser autónomos, mientras sean adoctrinados y manipulados (hasta en sus mismos instintos), su respuesta a esta pregunta no puede considerarse propia de ellos. (Marcuse, 1993, p.36).

Esta cita representa uno de los pocos acercamientos que se hace en el texto sobre las necesidades verdaderas. Si bien no da grandes pistas acerca de lo que quiere mostrarnos Marcuse, se pueden resaltar algunos matices. El primero es la libertad, ésta una característica que inevitablemente está unida a un esencialismo que se trasluce en Marcuse. El cual estaría fundado en la idea que la libertad estaría

de fondo para poder mantener una teoría como la que se propone. Derivado de las necesidades verdaderas, estaría en el pensador de Frankfurt, una relación con dos temáticas más, que son la automatización de las máquinas y, la pacificación de la existencia. La cuestión que se resuelve con los dos tópicos mencionados, es precisamente la eliminación del trabajo embrutecedor, y por añadidura, la posibilidad que se abre para los seres humanos de tener tiempo libre, donde no haya más competencia entre los hombres por un trabajo que absorbe todas las energías.

De ahí que el cambio radical que va a transformar la sociedad existente en una sociedad libre debe penetrar en una dimensión de la existencia humana apenas considerada en la teoría marxiana: la dimensión “biológica”, en la que las necesidades y satisfacciones vitales e imperativas del hombre se afirman a sí mismas. (Marcuse, 1969a, p.24).

Aquí aparece nuevamente el rasgo de la libertad, el cual parece fundamentarse en una cuestión biológica. Dicha cuestión, parece autofundarse, a la manera en que el *cogito* es un rasgo humano, con el cual no habiéramos podido durar mucho tiempo en el mundo animal, no civilizado. En la cita no se profundiza acerca de cuáles son esas necesidades y satisfacciones que le pertenecen al hombre de una manera apriorística. Podemos insistir, una forma esencialista de interpretar lo humano.

En la medida en que estas necesidades y satisfacciones reproducen una vida de servidumbre, la liberación presupone cambios en esta dimensión biológica, es decir, diversas necesidades instintivas, diversas reacciones del cuerpo tanto como de la mente. (Marcuse, 1969a, p.24).

La cita extraída de *Un ensayo sobre la liberación* hace una distinción entre dos tipos de necesidades. Por un lado, las necesidades que pertenecen a las sociedades capitalistas, con toda su maquinaria de dominación administrada, así como su libertad falsa, la cual se disfraza de opulencia y derroche. Por el otro lado, las necesidades que ya no están ancladas al dominio del capitalismo. Lo cual supondría que hemos pasado a otro estadio, uno que podemos bosquejar gracias al mismo Marcuse. Este sería vislumbrado gracias a la propia tecnología. La cual

habría pasado a mejores manos, donde las máquinas se operen por cuenta propia. Las diferentes reacciones de los cuerpos de los hombres, así como de sus mentes, según Marcuse, tendrían un viraje que resultaría sumamente fructífero para el ser humano. Lo cual significa, estaríamos en otra época, donde ya no habría el reino de la necesidad, sino el reino de la libertad. Veamos brevemente, que otras implicaciones tendría la propuesta marcusiana, la cual versa sobre las necesidades vitales, o que también podemos llamar necesidades verdaderas.

Y es que la libertad depende por cierto, en gran medida, del progreso técnico, del avance de la ciencia. Pero este hecho nubló fácilmente la previa condición esencial: a fin de convertirse en vehículos de la libertad, la ciencia y la tecnología tendrían que cambiar su dirección y metas actuales; tendrían que ser reconstruidas de acuerdo con una nueva sensibilidad: la de las exigencias de los instintos vitales. Entonces se podrá hablar de una tecnología de liberación, producto de una imaginación científica libre para proyectar y diseñar las formas de un universo humano sin explotación ni agobio. (Marcuse, 1969a, pp.26-27).

Lo que se trasluce en la cita anterior, es lo que hemos comentado que es posibilitado por la tecnología. Entendiendo que la racionalidad tecnológica tiene una dualidad. Por lo tanto, habría dos tipos de fuerzas tecnológicas o dos maneras en las que es llevada a cabo. La primera tendría relación con la dominación administrativa, la ideología entendida como producción de bienes y servicios, que no es otra que cosa que la puesta en marcha de necesidades falsas. Del otro lado, estaría la tecnología de liberación, que tendría como justificación el que potencializa la libertad que está contenida en el hombre. Por otro lado, en lo que respecta a esta investigación, la función que tienen las contradicciones de la racionalidad tecnológica, es cómo puede darse su desarticulación, la otra parte que ya no es dominación, ni ideología. Tenemos en este sentido, un aspecto fundamental, que es la nueva sensibilidad como la llama Marcuse. La nueva sensibilidad en Marcuse es una herramienta teórica y práctica. La primera vertiente es teórica porque pretende darle una solución al problema marxista del reino de la libertad, y de la

necesidad. Dando un espacio a lo biológico en los seres humanos, que pudiera enfocarse en sus necesidades sin ninguna imposición, siendo la libertad la piedra de toque. La segunda vertiente, es práctica porque la nueva sensibilidad se empieza a construir a partir de la acción en contra del modelo establecido; se muestran las contradicciones del *statu quo*, poniendo por caso, los géneros masculino y femenino, donde cada uno tiene características que los definen. Como ejemplos históricos de la tentativa hacia una nueva sensibilidad, están los movimientos hippies, así como los movimientos de los negros, ambos en los Estados Unidos.

En la reconstrucción de la sociedad para el logro de esta meta, la realidad asumiría en conjunto una *Forma* expresiva de la nueva meta. La cualidad esencialmente estética de esta Forma haría de ella una obra de arte [...] El arte recuperaría algunas de sus connotaciones "técnicas" más primitivas: como arte de preparar (¡cocinar!), cultivar, hacer crecer las cosas, dándoles una forma que no violente ni su sustancia ni la sensibilidad. (Marcuse, 1969a, p.38).

Como es evidente llegamos al estadio estético sin advertirlo, y esto es así por el origen de la palabra tecnología³. Se resalta el hecho del arte, el cual no tendría las mismas pretensiones que surgieron, por ejemplo, con la revolución industrial, al querer implementar maneras en las que se produjera mucho más en menos tiempo. Marcuse pone el acento en aquello que la técnica primitiva lograba, y no se habría desarrollado en un sólo sentido. Un desacelerar la tecnología, que lograría un cambio cualitativo. Un periodo en el que se inauguraría el cambio de modelo cultural, psicológico y político, del unidimensional al bidimensional. A grandes rasgos, podemos definir lo unidimensional como la reducción del individuo a las leyes del mercado; por otra parte, lo bidimensional es la muestra de dos dimensiones culturales. Pondremos por caso al artista, que puede ser un crítico de

³ El término *tecnología* alude a una de sus raíces etimológicas, que es constituida por la palabra en griego *tekhne*. A pesar que desde algunos escritos tempranos, como el que llevará por título "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna", Marcuse haya marcado una diferencia entre *tecnología* y *técnica*, volverá sobre el origen de la *técnica* en textos como *Un ensayo sobre la liberación*. Escribe Marcuse (1969) "hacer crecer las cosas, dándoles una forma que no violente ni su sustancia ni la sensibilidad" (p.38). En otras palabras, dejar que las cosas se nos hagan presentes, preparándolas, cuidándolas.

la sociedad de consumo, pero también sus obras ser ofrecidas como mercancías. Se escribe sobre la bidimensionalidad, Muñoz (2005) “La interpretación *bidimensional* de la realidad siempre ha consistido en una dialéctica entre *la dominación y la liberación, el es y el deber ser*” (p.291). Revisemos brevemente cómo Marcuse intenta desarticular lo que hemos puesto de relieve acerca de cada una de las características que someten al hombre, que no le permiten desarrollar su libertad. El primer rasgo que abordaremos es la imaginación.

El orden y la organización de la sociedad de clases, que han configurado la sensibilidad y la razón del hombre, han configurado también la libertad de la imaginación [...] En las grandes revoluciones históricas, la imaginación era, por un corto periodo, desencadenada y libre para operar en los proyectos de una nueva moralidad social y de nuevas instituciones de libertad; luego se la sacrificaba a los requerimientos de la razón eficaz (Marcuse, 1969a, p.36).

Primero la sensibilidad que no se reduce a los sentidos, sino que tiene que ver con instintos de vida que se contraponen contra los establecidos. El otro concepto es el de imaginación que es retratado por las revoluciones históricas y cómo ellas lograron plantear distintas formas para los hombres. A pesar del corto periodo en donde la imaginación modifica el mundo, en primera instancia teóricamente, para después pasar a la práctica, resulta fundamental seguir hablando de esto, ya que siempre habrá que exigir, modificar un contexto local, pero donde la aspiración seguirá siendo lo global.

Apunta Marcuse (1969a) “La nueva sensibilidad y la nueva conciencia que han de proyectar y guiar tal reconstrucción exigen un nuevo *lenguaje* para definir y comunicar los nuevos “valores” (p.39). Lo cual significa, que volviendo a lo que parece ser una alternativa para el miembro de la escuela de Frankfurt, nos referimos a la nueva sensibilidad y aunado a la nueva conciencia, habría que implementar un nuevo lenguaje. La relación de la nueva sensibilidad y la nueva conciencia con el concepto de racionalidad tecnológica viene dada por la dialéctica que se juega en éste. Por lo cual se apela a lo que permanece como potencialidad de la tecnología, esto es, un modo donde la producción de bienes y servicios, ya no esté mediada

por la explotación del hombre. Con esto, se estaría abriendo una nueva posibilidad humana. Cabe señalar, en el contexto de un libro como *Un ensayo sobre la liberación*, se está cambiando el enfoque de sólo hacer partícipes a los individuos, para dar paso a la comunidad. Ya que Marcuse en esa época estaba experimentando los movimientos estudiantiles y obreros, tanto en Francia como en Estados Unidos.

Es un fenómeno conocido que los grupos subculturales desarrollan su propio lenguaje, sacando de su contexto las inofensivas palabras de la comunicación cotidiana y usándolas para designar objetos o actividades convertidas en tabús por el sistema establecido. Esta es la subcultura Hippie. (Marcuse, 1969a, p.41).

Resulta muy importante mencionar, que ese lenguaje ya no es el que suena a cliché, que se vuelve repetitivo, esto gracias a los medios de comunicación de masas, que puede sonar en la radio, en la televisión. Un lenguaje que es subversivo porque no se amolda al *statu quo*. Porque no remite a lo aceptado y permitido en la sociedad industrial. Aunque el movimiento *hippie* tiene su incidencia en la historia reciente, para Marcuse, hay también otros grupos que le llaman la atención.

Así, los negros “toma posesión” de algunos de los más sublimes y sublimados conceptos de la civilización occidental y los redefinen. Por ejemplo, el “alma” [...] Similarmente, el lema militante “lo negro es bello” redefine otro concepto central de la cultura tradicional invirtiendo su valor simbólico y asociándolo con el anticolor de la oscuridad, de la magia tabú, de lo demoniaco. (Marcuse, 1969a, pp.41-42).

Nuevamente, se deja ver en Marcuse, las vivencias que le permitieron el planteamiento de este tipo de movimientos. En estos, muestra una simpatía, ya que no manejan el lenguaje del sistema, le dan una vuelta para remarcar la contradicción de la que ellos son parte. Aquí se juega el concepto en sentido histórico, por ejemplo, el alma, que podría decirse tiene que ver con el hombre, pero con uno que está relacionado con una geografía, con un estilo de vida, con una genética que se defendió, y que trajo como una de sus consecuencias más extremas el genocidio

de millones de personas que no pertenecían a un común denominador. También podemos mencionar, que el lenguaje que se mueve en las manifestaciones sociales pone en jaque el lenguaje que es utilizado por el *statu quo*.⁴

Revisamos brevemente teorías que su autor lanzó como un reto para el futuro. Ahondar en ellas, también nos acercó a la posibilidad de desarticulación de la racionalidad tecnológica. El propósito de desarticular la racionalidad tecnológica es, en la medida de lo posible, recoger los elementos que se opongan a la consolidación de la dominación. Algunos de los elementos que muestran claramente las contradicciones de racionalidad tecnológica son los siguientes. Está la tecnología de liberación, que tendría como objetivo primordial la pacificación de la existencia. Ésta se deriva de la automatización de las máquinas, al reducir al mínimo posible la intervención humana en el trabajo maquinado. Pero a todo esto, se podría preguntar ¿qué finalidades u objetivos se han alcanzado con la automatización de las máquinas, la tan esperada pacificación de la existencia? Si por pacificación entendemos un simple y llano, estar a disposición de las máquinas que trabajan por nosotros, el proceso sigue su marcha, sin saber exactamente hacia dónde se dirige. Sin embargo, los daños colaterales son visibles: un fortalecimiento de controles, de dominación silenciosa, que opera por medio de aparatos tecnológicos.

Otro de los tópicos que podemos vincular con la desarticulación de la racionalidad tecnológica es el de la nueva sensibilidad. Sobre ésta hay que aclarar que necesita un periodo de formación. La nueva sensibilidad no podría ser posible en las condiciones actuales, debido a la falta de libertad de los individuos, como de las propias sociedades. Para llevar a cabo una nueva sensibilidad, el único elemento sobre el que pusimos atención fue el lenguaje. Discursos, cánticos, frases puestas en paredes, son ejemplos de la negación y la contradicción que se hace cuerpo, que se vuelve movimiento social. Pondremos como ejemplo, los movimientos feministas, que a grandes rasgos reúnen cada uno de los aspectos que acabamos

⁴ En referencia a lo dicho en estas últimas páginas, algunas reflexiones de Marcuse sobre los movimientos de la década de los 60 del siglo XX, están recogidas en el libro que reza por título "*La sociedad carnívora*".

de señalar. En tiempos actuales ¿se pueden proponer movimientos sociales, que logren mantener una tensión entre lo fáctico y lo posible? Suponiendo que sí los haya ¿tenderán hacia una nueva sensibilidad? Para seguir reflexionando sobre este último punto, la nueva sensibilidad tiene que tener un campo de acción, que es el político. Un campo que lleve a cabo las acciones pertinentes para asegurar la nueva sensibilidad, si entendemos por ésta una reapropiación de lo individual y lo colectivo: un proyecto político.

1.2.3 Racionalidad tecnológica: una tecnología política

Hemos visto en apartados anteriores, cómo la racionalidad tecnológica puede ser localizada por Marcuse como un proyecto histórico, establecido en un periodo de industrialización, que busca la dominación de la naturaleza y del hombre, además, donde lo que se concreta es un mejoramiento en la forma de vida de los individuos. Siendo también las instituciones las que se ven inmiscuidas por un proyecto que en resumidas cuentas ha funcionado para las sociedades capitalistas. Uno de los puntos que resultan más llamativos de la propuesta teórica marcusiana, es la unión entre tecnología y política. En primera instancia se podría objetar que el enlace entre ambas no tiene ningún sentido, ya que las dos se desarrollan en dimensiones diferentes. Sin embargo, para el miembro de la escuela de Frankfurt, la tecnología y la política tienen un suelo en común. En primer lugar, como ya lo vimos, para Marcuse la tecnología nos habla de un sistema productivo. Lo que nos lleva a plantear a la tecnología como elemento político. La política es definida en los siguientes términos, Marcuse (1993) “la práctica en la que las instituciones sociales básicas son desarrolladas, definidas, sostenidas y cambiadas” (p.279). Precisamente, en el desarrollo, en el consolidarse, y quizá en su permanencia, está el hecho de que las instituciones interactúen con los individuos, con los grupos, y con otras instituciones. Justo sobre ese tenor, estarán los medios para perpetuar ciertos mecanismos, controles.

A pesar de que la política, puede traducirse como un proyecto histórico, tenga como lógica el dominio del hombre y la naturaleza, Marcuse no intenta deslegitimar

la propuesta que iría en sentido contrario a lo mencionado. Ese camino estaría trazado por una serie de factores que vale la pena mencionar. El cual tiene como objetivo un cambio cualitativo, que en primer lugar tiene cabida con el trabajo. Un trabajo, dicho a manera abstracta, se vería afectado por la modificación que tiene implícita la propia tecnología, esto es, la poca o nula participación de los hombres en los medios de producción, que gozarían de una libertad, gracias a la automatización de las máquinas.

Otro de los puntos relevantes en el aspecto de la tecnología política es la pacificación de la existencia, que tendría como antecedente al cambio cualitativo. Según Marcuse, no pueden estar en el mismo plano la lucha por la existencia, como la entrada del reino de la libertad para el hombre. Por lo tanto, la pacificación tendría una estrecha relación con la forma en que el propio hombre experimenta su vida. A simple vista todo parece encajar, un elemento como la automatización de las máquinas, como la pacificación de la existencia. Contrariamente a esto, habrá que señalar, que no es sólo en los lugares de trabajo donde se aliena al hombre, sino en la vivienda con la entrada de la radio y la televisión, en la calle con los anuncios publicitarios. Por lo que resulta fundamental preguntarse sobre cómo será una transición del cambio cuantitativo al cualitativo. Escribe Marcuse (1993) "la tecnología estará sujeta al libre juego de las facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y de la sociedad" (p.46). Lo cual quiere decir, que la tecnología política no se originará de manera gratuita en el hombre, lo que implicaría permanecer en concepciones de la historia, en las cuales llegaremos a una meta histórica, sólo haría falta esperar. Todo lo contrario con la propuesta de Marcuse, donde encontramos ansias de hacerse cargo, pero no el intelectual solamente, sino también aquellos que tienen el conocimiento y el deseo de participar en la vida de la comunidad. Vemos cómo se entiende la pacificación de la existencia, en la cual participarían no sólo las máquinas automatizadas, sino los hombres para poder repartir lo creado, y donde se evite la explotación de la naturaleza y del hombre.

Sin embargo, aquella visión un tanto utópica, en la cual los hombres participarían de una tecnología política no ha llegado, aunque hayan pasado varios

años desde la enunciación de Marcuse. Esto debido a que las instituciones, los mecanismos de control social, las contenciones de la sociedad industrial avanzada, no han permitido que surjan nuevas condiciones en la vida de los hombres. Habrá que mostrar cuáles son para el autor, los motivos principales por los cuales no ha llegado a ver la luz un proyecto histórico que trascienda las condiciones en las que se desenvuelven las sociedades contemporáneas. Por lo tanto, las siguientes páginas no estarán enfocadas en cómo será el proyecto que trascienda lo dado, sino en cómo está enredada la tecnología política en el dominio y el control.

Uno de los primeros elementos que vale la pena mencionar es el Estado de bienestar. El Estado de bienestar es a grandes rasgos la movilización de las instituciones, aliado al desarrollo técnico, crean beneficios para los individuos que pertenecen a un territorio específico. Respecto al Estado de guerra, va de la mano del de bienestar porque ambos tienen finalidades que obedecen a ciertos intereses particulares. El primero es constituido por el beneficio, y el otro por la amenaza de guerra nuclear. Ambas formas de Estado que son abordadas en el texto *El hombre unidimensional*, tienen como fundamento el dominio que está detrás de una serie de operaciones técnicas, pero también sociales.

Sin embargo, a pesar de toda su racionalidad, el Estado de bienestar es un Estado sin libertad, porque su administración total es una sistemática restricción de: a) el tiempo libre «técnicamente» disponible; 38 b) la cantidad y calidad de los bienes y servicios «técnicamente» disponibles para las necesidades vitales individuales; c) la inteligencia (consciente e inconsciente) capaz de aprehender y realizar las posibilidades de la autodeterminación. (Marcuse, 1993, p.79).

En la cita se menciona una racionalidad, que no es otra que la occidental, la capitalista. Por lo que la ligazón con el Estado de bienestar no es gratuita. En otras palabras, no se le da a la gente la oportunidad de elegir entre libertad u ocio, debido a la reducción del primero al mercado, a cuántos productos pueden ser ofrecidos y lo que da la sensación de tener una gran libertad. El ocio hace su aparición con las propias industrias y sus mecanismos de ejercicio. No se habla de éste en los mismos

términos de libertad para Marcuse. A pesar de lo anterior, se cae en la cuenta que se tiene ocio porque se es libre, y es justo al revés: se tiene ocio porque no se es libre. Acerca de los incisos que aparecen en la cita, ya hemos tocado el tema del primero. Sobre el segundo, que es representado por la cantidad y la calidad, tenemos cómo lo cuantitativo tiene un mayor peso que lo cualitativo. Esto puede ejemplificarse con otro concepto que utiliza Marcuse. Nos referimos a la obsolescencia planificada, que es el control que se tiene en las mercancías.

La cuestión de las necesidades vitales puede ser vista desde la siguiente arista. Desde el pensamiento religioso antiguo, se puede encontrar unas cuantas necesidades que son las siguientes: alimento, bebida, vestido y vivienda. Sin embargo, aunque aquí sólo mencionamos cuatro, parece que en las sociedades industriales las necesidades se multiplican a niveles exorbitantes. Ya no sólo hace falta una vivienda, sino todo lo que está dentro y fuera de ella, la ropa que tiene un sinnúmero de marcas se hacen cargo de expandir sus monopolios, así como su publicidad, la bebida que ha pasado a muchas bebidas y formas de contenerla. El alimento no puede llegar hasta los lugares en donde las personas mueren por no tener la oportunidad de alimentarse.

La idea de <<agotar>> las posibilidades técnicas dadas, de utilizar plenamente las capacidades existentes para el consumo estético de masas, forma parte del mismo sistema económico que rechaza la utilización de esas capacidades cuando se trate de eliminar el hambre. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.185).

La cita extraída de Adorno y Horkheimer, hace visible un fenómeno que muchas veces se nos escapa. Nos referimos a cómo en ciertos sectores, como en el caso de la cita, la industria cultural sí se toma exigencias, así como objetivos primordiales. Por el otro lado, estarían cada una de las cuestiones que son marginales para los intereses particulares que dominan a las sociedades. Se puede imaginar que los medios productivos, que también son medios técnicos, puedan expandir los alimentos a los más necesitados, sin embargo, eso no sucede en lo fáctico. Es aquí donde la propia lógica del sistema de la industria muestra dos aspectos que se

contradicen. En primer lugar, la irracionalidad de la imperante tecnología política y el segundo aspecto, sería una posibilidad de cambio. Esto último gracias a que los medios de producción, los instrumentos para poder llevar a cabo ciertas prácticas, como puede ser el repartir los bienes de la propia industria, puede realizarse por el gran poderío tecnológico. Hay que insistir que los hombres que participan de un proyecto histórico, tienen que volverse activos en la política. El último punto de la cita tomada de *El hombre unidimensional* apela a una restricción.

Una restricción que impide a la inteligencia humana avanzar unos pasos en la consolidación de otra realidad. Una realidad que se constituiría por una autodeterminación política. Antes de avanzar en ese tópico que constituye un lugar de interés para el presente apartado, podemos agregar, que en las restricciones se juegan ciertos procesos, como el educativo. No en vano se habla de la inteligencia, la cual está encaminada, reducida al mercado, así como a los imperativos del *statu quo*. Ciertamente que las instituciones educativas profesan ciertos conocimientos, habilidades, aptitudes, pero a fin de cuentas son las reservas de la gran industria. Pero no sólo a nivel macro se da una restricción, también la vemos en lo micro, poniendo por caso al individuo. Con los *mass media*, con el lenguaje que tiene como fin la publicidad y no la realización humana.

En la sociedad unidimensional el individuo ha sido configurado de tal manera distorsionada, que una autodeterminación democrática racional resulta imposible en las condiciones actuales [...] Es decir, tal autodeterminación sería sólo posible en el porvenir y constituiría uno de los objetivos de la transformación revolucionaria de lo existente posibilitar el surgimiento del sujeto histórico nuevo capaz de esa autodeterminación democrática racional. (Romero, 2010, p. 72).

Aunque se apele directamente a un sujeto histórico, diremos que ya no es el proletariado industrial, que poco a poco fue mutando en un especialista: ya no es el hombre que es explotado físicamente, que tiene jornadas de trabajo extenuantes, que no goza de ningún beneficio, y que ya no se juega la vida en la esfera del trabajo. A pesar de señalar la poca distancia que tiene ahora el proletariado con el

especialista, no es aquel quien debe ser considerado en la propuesta marcusiana. Por lo tanto, la política ya no viene de aquella dirección, ni del antagonismo de clases, porque como vimos en apartados anteriores, se crea una nivelación de clases, lo cual no quiere decir que desaparezcan. Una vez aclarado aquello, hay que resaltar, que se busca una autodeterminación democrática racional. El primer término que abonaría a la desarticulación de la racionalidad tecnológica.

Acerca de la autodeterminación democrática racional, habrá de entender una manera en que algunas sociedades pueden darse la planificación, el seguimiento, de sus procesos productivos principalmente. Teniendo en cuenta, que quienes son los planificadores de aquella manera distributiva de los bienes económicos, serán los técnicos en un sentido general del término. La democracia tiene un papel importante en esta coyuntura, ya que obedece a una forma no operacional, donde se brinda un margen de acción a los ciudadanos, donde estos puedan decidir quiénes serán sus representantes de una manera directa. Lo racional tiene relación con la puesta en marcha de la superación de la dominación en sociedades industriales.

Creo que puede atribuirse a Marcuse una posición según la cual el modelo de organización política para una sociedad embarcada en la superación del capitalismo lo constituye una “combinación de autoridad centralizada y democracia directa”. (Romero, 2010, p.72).

Como se lee en las líneas del intérprete de Marcuse, éste parece no estar todavía en un modelo político que muestre lo posible del sistema, sino que aún estamos bajo un control que se volvió muy efectivo y agradable. La propia autoridad a la que se hace referencia, no viene directamente de institutos del Estado, o de alguna otra dependencia, sino que se llegará a dicho estadio, cuando se haya instaurado la libertad humana. Anota sobre Marcuse y su concepción de la política Romero (2010) “Los responsables de la planificación central deben ser representantes del colectivo democráticamente” (p.72). Por lo tanto, no es que primero surja la autoridad centralizada y después la creación de instituciones que ejerzan la presión para

seguir manteniendo a unos cuantos miembros de la sociedad para que tomen decisiones. Primero se llevarán a cabo elecciones de quiénes son los más aptos para ejercer la política. Aquí es cuando surgen las interrogantes de quienes serán los que ocupen los puestos para la administración de un Estado, o también porque de una región más pequeña. Cabe resaltar que no es una fuerza vanguardista, intelectual, que abarque todo el espacio político; pero tampoco serán sólo simples movimientos locales, que tengan entre sus filas a diferentes simpatizantes.

Marcuse deja clara su posición política en favor de la planificación económica de la producción [...] ¿quién debe efectuar tal planificación? ¿Debe ser realizada *desde arriba*, como planificación centralizada efectuada por una minoría, una especie de élite concienciada y adecuadamente formada o *desde abajo* a través de la autogestión directa y la autodeterminación directa y la autodeterminación democrática colectiva? (Romero, 2010, p.72).

Lo anterior representa un par de preguntas que resultan fundamentales. En primer lugar, poner de relieve quién ocupará un cargo, o quiénes lo ocuparán. En segundo lugar, cómo se llevará a cabo el cambio político que tanto persiguió no sólo a Marcuse, sino que también llenó de incertidumbre a muchos intelectuales, y movimientos, entre los que podemos citar al marxismo. El hecho de apelar a una planificación, que en el momento en que la proponía Marcuse obedecía a intereses particulares, podría dar el viraje a conformarse por los intereses de las comunidades. En ese sentido, la pregunta de quién debe llevar a cabo la planificación, tendrá que ser elegido por los mismos miembros de cierta comunidad. Por lo que sigue siendo importante la democracia, pero ya no por medio de instituciones, sino por otros mecanismos. Haciendo un paréntesis, aunque la democracia deba de entenderse gracias a las instituciones, a lo que representa para los sujetos políticos, también se encuentra la vertiente de apelar a cierta democracia fuera de aquello, que introduzca el cambio que Marcuse encuadró en la propia terminología de autodeterminación. Aunque parezca un tanto ingenua esta aproximación que encontramos en Marcuse, representa una vía de solución al problema de la democracia enfrascada en el problema de la participación

manipulada de la sociedad. Por lo tanto, llegamos al punto en que la autodeterminación no será la proyección de alguno de los polos señalados por Romero. Una concepción sencilla daría la pauta a uno de los extremos. Contrariamente lo que se busca es el matiz entre ambos polos. Aunque no se pretenda recobrar caminos del pasado, que introduzcan a los intelectuales en el mapa del cambio; o en otro sentido, al pueblo, a los miembros de alguna sociedad que intenten modificar el sentido de las relaciones sociales.

Apunta Romero (2010) “La planificación centralizada reivindicada por Marcuse no debe ser entendida como un poder sobre los sujetos (como ocurre en los países del socialismo real), sino, más bien, como un poder sobre los procesos productivos” (p.74). La cita anterior representa dos momentos. El primero que es constituido por lo que decíamos más arriba, de no caer en los mismos errores del pasado, y darle mayor peso a las instituciones, como pueden ser los partidos políticos, o hasta los propios intelectuales al crear movimientos de vanguardia. En segunda instancia, el que se ponga el foco en los procesos productivos nos remite a los que ocuparan cargos importantes. Ya no serán los políticos de profesión, ni tampoco el proletariado industrial, el cambio está en convocar a nuevas figuras. Nuevos sujetos históricos.

Es por ello que tal planificación debería ser llevada por aquellos que, elegidos para tal función por sus conciudadanos, siendo competentes en las diversas áreas de conocimiento, es decir, *expertos, científicos, especialistas*: en definitiva, *técnicos*, efectúan una refuncionalización de la tecnología y de la ciencia vigentes en virtud de la lógica propia y el telos reprimido de la racionalidad tecnológica misma, es decir, la pacificación de la vida. (Romero, 2010, p.74).

El concepto nuevos sujetos históricos, no intenta quedarse estancado en las concepciones que encontraban a una clase, o a un movimiento, como los únicos que podrían convertirse en la oposición del sistema establecido. Para Romero, Marcuse encuentra en una primera consideración, a los técnicos genéricos, como los que pueden hacerse cargo de la planificación. Cabe poner el acento, que el

asunto de la pacificación de la vida, introduce nuevas dimensiones. Ya no importa el enriquecimiento, el desarrollo, la maximización, lo que tiene que imperar es la repartición de bienes, la búsqueda de soluciones a los problemas que han quedado de fondo de las sociedades industriales avanzadas. Uno de ellos, y que representó un obstáculo para la conciencia del individuo, es la manipulación por parte de los *mass media*, lo que tendría que verse completamente modificado, para con aquel cambio, no sólo surjan sujetos históricos en minoría, sino en mayoría.

Si la consumación del proyecto tecnológico presupone una ruptura con la racionalidad tecnológica dominante, la ruptura depende a su vez de la existencia continuada de la base técnica misma, porque es esta base la que ha hecho posible la satisfacción de las necesidades y la reducción del esfuerzo [...] El cambio cualitativo reside más bien en la reconstrucción de esta base (la técnica); esto es, en su desarrollo con la mira de diferentes fines. (Marcuse, 1993, pp. 259-260).

Aquí volvemos sobre la distinción entre tecnología y técnica que implementó Marcuse, siendo tal diferencia sustancial para proponer un nuevo modelo de producción y distribución. Hay que notar, que no es la técnica entendida en sentido genérico, sino ciertos instrumentos, aparatos, los cuales coadyuven a realizar un cambio cualitativo. También no es simplemente utilizar la técnica, sino que el autor apela a una reconstrucción de aquella. Para ello enlazamos con la cuestión de la autodeterminación democrática racional. Con esto, evidentemente tenemos un margen de acción que no se queda en la política, sino que también llega a la ciencia. Donde se aspira, según Marcuse, a un cambio de paradigma, que busque una ampliación del conocimiento. En estos modelos, está en primera instancia, lo económico. En segundo lugar, está la ciencia como forma de coadyuvar al desarrollo social, ya no de conocimiento que tenga como finalidad el dominio, ni el sojuzgamiento de sus objetos. Sin embargo, en los tiempos recientes, pueden mirarse con incredulidad los anteriores modelos marcusianos. Por un lado, la autodeterminación democrática racional, no ha tenido los alcances que Marcuse hubiera supuesto. Esto es así, porque la tecnología que supondría una superación

de los problemas más apremiantes de la sociedad, como la pobreza, por citar un ejemplo, no han llegado a una solución. Paralelamente, la incidencia de la ciencia sobre temáticas como el aborto, la eutanasia, tampoco tiene grandes repercusiones hoy en día. La opinión que tiene la ciencia respecto aquellas temáticas, queda bajo la legislación de los países, la cual no se fundamenta en el discurso científico, sino muchas veces se funda en concepciones morales.

En el estadio avanzado de la civilización industrial, la racionalidad científica, traducida en poder político, parece ser el factor decisivo en el desarrollo de las alternativas históricas. Surge entonces la pregunta sobre si este poder tiende hacia su propia negación; esto es, hacia la promoción del «arte de la vida». (Marcuse, 1993, pp.258-259).

Como hemos mencionado, a pesar de pertenecer a una época histórica donde el hombre está dominado por fuerzas que no le pertenecen, como las necesidades falsas, o hasta la desublimación que aparece en la psique del hombre, Marcuse logra percibir una esperanza para la humanidad. Claro que hay que avanzar varios pasos para poder llegar a un estadio de progreso, pero que conllevará la liberación del hombre. La ciencia tiene un papel protagonista en ese cambio que vaya de lo cuantitativo a lo cualitativo. No es hablar de la ciencia tal y como la conocemos, sino que tiene cambios, ya que no pertenece a ciertas élites intelectuales, ni sociales, sino que marcha con la sociedad a la que pertenece. Insistimos, en que esta visión, un tanto utópica de la ciencia, en la actualidad habría que ponerla entre paréntesis.

En lugar de estar separadas de la ciencia y el método científico, y abandonadas a la preferencia subjetiva y la sanción irracional y trascendente, las antiguas ideas metafísicas de liberación pueden llegar a ser el objeto propio de la ciencia. Pero este desarrollo enfrenta a la ciencia con la desagradable tarea de hacerse política: de reconocer la conciencia científica como conciencia política y la empresa científica como empresa política. (Marcuse, 1993, p.261).

Una de las consecuencias de que la ciencia se asuma como política es que las instituciones que están detrás de aquella, se verán modificadas. Donde el propio papel del científico, del especialista, ha quedado en el cajón, y donde lo que ahora importa es la puesta en marcha de nuevas sociedades, donde también se vean reflejados los cambios en los ciudadanos. Es precisamente, la dimensión científica, así como la tecnológica, las que estando bajo otra dinámica, que no sea la dominación y explotación del hombre, abre muchas posibilidades, una de ellas es sin duda la desarticulación de la racionalidad tecnológica.

En el presente apartado, se intentó poner el acento sobre la situación política. Situación que tiene en su seno una contradicción, que se presenta en un proyecto determinado y uno por formar. Esto quiere decir que, se presupone que ya está puesta en marcha la automatización de las máquinas, pero ahora se necesita una conducción de la sociedad. Ésta no es otra que la autodeterminación democrática racional. Con esto lo que se consigue es una propuesta de nuevas subjetividades. Como es evidente, no son las máquinas las que toman decisiones por los hombres, aunque tengan un mayor campo de acción, principalmente en la producción de bienes y servicios. El punto de inflexión, está en reconocer la importancia de aquella tecnología, ponerla al servicio de las sociedades y de los individuos. No es simplemente extender hasta el infinito el tiempo libre, sino qué se hace con éste. Tarea que está a cargo de los responsables de la maquinaria, en primera instancia, pero también de la sociedad en general. Uno de los problemas con ese tipo de propuestas, que no suenen a ciencia ficción, es la evidencia empírica que logró una pandemia a escala mundial. Habrá muchísimos hilos por tejer acerca de tal tema, pero uno de ellos, es el del trabajo a distancia, o la conectividad por medio de aparatos tecnológicos. Lo que hace patente la época actual es mostrar contradicciones: las máquinas nos ahorran tiempo en ciertas acciones, como el movernos de un lugar a otro, con la conectividad de los aparatos, pero también, el trabajo incrementó.

Cada uno de los elementos vistos hasta ahora, forman una urdimbre de rasgos, con los cuales podemos de manera esquemática formar nuestra

desarticulación de la racionalidad tecnológica. Nueva sensibilidad que se produciría por un nuevo lenguaje, la reconducción de la ciencia y la tecnología, bajo otra forma política, que es llamada autodeterminación democrática racional, en donde aquellas no están al servicio del dominio y la explotación del hombre, ni de la naturaleza. A cuenta de cada uno de los rasgos que nos darían una desarticulación, la nueva sensibilidad, a diferencia de los otros, no sería unidireccional. Como decir que para Marcuse la nueva sensibilidad estaba reducida a las movilizaciones de grupos sociales, que exigían cambios en la sociedad, en las calles, cantando, rayando las paredes. Uno de los ejemplos de nueva sensibilidad, estaría del lado de la estética, de quienes observan en un museo las obras artísticas. Pondremos por caso, el ejemplo que retoma Didi-Huberman, a propósito de su exposición sobre Aby Warburg, la cual se realizó en España. La cuestión es el famoso *Atlas Mnemosyne* del historiador del arte alemán que muestra tablas, láminas, donde están dispuestas imágenes, que Didi-Huberman reflexiona también en su libro *Ante el tiempo*. Apunta al respecto Preciado (2008) “Warburg compone una posible historia visual de Europa hecha de dos mil imágenes, entre las que se encuentran tanto esculturas románicas, como mapas de distintas épocas” (pp.134-135). Resulta muy llamativo, que la misma filósofa utilice la exposición de Warburg, para mostrar el ejemplo del panóptico, que era una arquitectura industrial, del siglo XVIII, asimilable a la imagen de la píldora anticonceptiva producida en la segunda mitad del siglo XX⁵. Siguiendo con Didi-Huberman, este filósofo permite mostrar cómo el hecho de ver las obras, que en el caso de Warburg son visuales, trastoca la manera en la que contemplamos el mundo, la historia.

Contra toda pureza epistémica, el atlas introduce en el saber la dimensión sensible, lo diverso, el carácter lagunar de cada imagen. Contra toda pureza estética, introduce lo múltiple, lo diverso, la hibridez de todo montaje. Sus *tablas de imágenes* se nos aparecen *antes de cualquier página* de relato, silogismo o definición. (Didi-Huberman, 2010, p.15).

⁵ Ejemplo gráfico que aparece en el escrito de la filósofa Beatriz Preciado, *Testo yonqui* del año 2008.

Sin embargo, no podemos olvidar que la nueva sensibilidad en Marcuse, por lo menos en el contexto de su texto *El hombre unidimensional*, no va más allá de lo evidente, como las protestas sociales en contra de sociedades industriales. Dominación que proviene de otros grupos e instituciones, que podían regirse por la racionalidad tecnológica, esto es, por un modo de producción que sigue explotando seres humanos. Por lo tanto, en el siguiente capítulo, veremos un ensanchamiento del concepto de racionalidad tecnológica, bajo los mismos términos, pero también bajo otros que abran nuevas posibilidades teóricas y prácticas.

Capítulo 2. Habermas: tecnología como ideología

En este último capítulo, lo que se pretende es mostrar la pertinencia que tiene Habermas para el análisis del concepto de racionalidad tecnológica. Es cierto que en la filosofía habermasiana no encontramos un concepto tal, pero las páginas siguientes, marcan las directrices para poder señalar a Habermas como un filósofo de la racionalidad tecnológica. Por otro lado, el filósofo perteneciente a la segunda generación de la escuela de Frankfurt, es conocido por su teoría de la acción comunicativa. En ese tenor, la razón comunicativa no tiene ya una ambivalencia, que tenga en su seno la dominación y la liberación. La razón comunicativa propone un nuevo esquema conceptual, que tiene a la interacción como eje rector. Para intereses de esta investigación, lo anterior se acomoda a lo que llamamos desarticulación de la racionalidad tecnológica.

Entrando en materia, la cuestión que se resaltará a lo largo del capítulo siguiente, es cómo encontrar en Habermas una racionalidad tecnológica. Entre algunos elementos que podemos mencionar por el momento, está en primer lugar, su estudio de la opinión pública. El cual estaría ligado a la racionalidad tecnológica como un poder fáctico, que se fue concretando con las reuniones de pequeños grupos en los salones de Francia e Inglaterra. Otro de los aportes de Habermas, es el estudio de las legitimaciones, que se entenderán por una organización de la sociedad, en tres notas características: verdadero, correcto, bueno. Rasgos que aparecen en su obra *Teoría de la acción comunicativa*. Veremos principalmente la

legitimación tecnocrática y cómo se implica con los rasgos señalados. Una temática que también veremos, que está directamente conectada con la racionalidad tecnológica, es la cosificación, que es de gran relevancia. Esto es así porque la cosificación está intrínsecamente ligada al sistema capitalista que, en este contexto, la producción capitalista se vincula a las legitimaciones tecnocráticas. Los conceptos referenciales serán los siguientes: ideología, opinión pública, Ilustración.

2.1. La técnica y la ciencia como ideología

En este apartado no se pretende repetir lo que se ha señalado en el capítulo anterior, específicamente en el lugar donde se tocó el tema de la ideología. Lo que se quiere en el presente apartado, es mostrar cómo la crítica que hace Habermas de la técnica y la ciencia aporta al análisis de la racionalidad tecnológica. Lo que revisaremos a continuación son dos grandes temáticas, las cuales estarán relacionadas con los apartados siguientes. El primero es representado por la categoría de legitimación, por la cual entenderemos una organización de la sociedad en tres dimensiones, lo verdadero, lo correcto y lo bueno. El segundo gran tema es la distinción habermasiana entre trabajo e interacción, o también nombrado, como acción instrumental y acción comunicativa.

Las legitimaciones resquebrajadas son sustituidas por otras nuevas, que por una parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden por tanto tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimatorias, poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia pública. Sólo así surgen las ideologías en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías. (Habermas, 1986, pp. 26-27).

Esta cita tomada en extenso, muestra el primer paso a una crítica de la ideología tecnocrática, como la llamará Habermas en su texto. El primero de los rasgos de aquella ideología, es que no se muestra como ideología, gracias a la ciencia que

tiene de base, lo que también es una legitimación propia, que se extiende a la sociedad en la que toma cuerpo. Otra de las características importantes, es que parece existir un dualismo entre las legitimaciones, que no se menciona en la cita cuál es, pero que podemos suponer, la religión como un elemento de la tradición, y en contraposición la legitimación tecnocrática.

Aunque no se marque en las modernas sociedades las legitimaciones tradicionales, que son las míticas, las religiosas, las metafísicas, siendo las antípodas de las legitimaciones tecnocráticas, es viable una interpretación de éstas. Una de las distinciones entre legitimaciones tradicionales y tecnocráticas está en que las últimas no está fundamentada en lo tradicional, poniendo por caso la familia.

Con la investigación industrial a gran escala, la ciencia, la técnica y la revalorización del capital confluyen en un único sistema. Mientras tanto esa investigación industrial ha quedado asociada además con la investigación nacida de los encargos del Estado, que fomentan ante todo el progreso técnico y científico en el ámbito de la producción de armamentos; de la producción civil de bienes. De este modo, la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva. (Habermas, 1986, p.34).

Ya desde la interpretación de Adorno y Horkheimer, vimos la tesis de la producción ligada a la técnica y la ciencia. No es que Habermas esté en desacuerdo con lo anterior, sino que lo importante es poner atención en el sistema, así como en su legitimación. En las sociedades tradicionales, que tienen un marco institucional, éste no se ve alterado por la producción de bienes y servicios, ya que cada esfera obedece a ciertas normas. Una vez que se instala la fuerza productiva de la ciencia y la técnica, el marco institucional se ve alterado por la producción en serie gracias a la tecnocracia.

Mientras las fuerzas productivas dependían de manera intuitiva y evidente de las decisiones racionales y de la acción instrumental de los hombres que producían en sociedad [...] no podían ser confundidas con el marco institucional en el que estaban insertas. Sin embargo, con el progreso técnico y científico el potencial de las fuerzas productivas ha adoptado una forma que

hace que en la misma conciencia de los hombres el *dualismo de trabajo y de interacción* pase a un segundo plano. (Habermas, 1986, p.35).

Esto quiere decir, que Habermas presupone lo siguiente: el marco institucional, que está conformado por la familia, por la escuela, se rige por la interacción de sus miembros, lo cual nos lleva irreductiblemente a lo comunicativo. Lo anterior, que podemos señalar como componente de la sociedad tradicional, tiene su punto de inflexión en reconocer que se rige por el modo de producción, en resumidas cuentas, por el trabajo, o en términos habermasianos, acciones que se dirigen a fines que coadyuven al sistema. Escribe Habermas (1986) "El marco institucional, que hasta ahora se había sustentado en otro tipo de acción, quedaría a su vez, según esta idea, absorbido en los subsistemas de acción racional respecto a fines que están insertos en él" (p.35). Ese otro tipo de acción, que es mencionado en la cita, es el comunicativo, que tiene como condición la interacción.

Pues ahora, la primera fuerza productiva: el progreso científico-técnico sometido a control, se convierte él mismo en fundamento de legitimación. Esta nueva forma de legitimación ha perdido, sin embargo, la vieja forma de *ideología*. (Habermas, 1986, p.43).

La cita anterior, es una manera de hacer visible la crítica de Habermas, tomando como apoyo su teorización acerca de la técnica y la ciencia, la cual no está en sus antecesores de la escuela de Frankfurt. Hemos puesto de relieve la primera categoría que nos parece fundamental al momento de hablar sobre la ideología, que es la legitimación tecnocrática.

La conciencia tecnocrática es, por una parte, menos ideológica que todas las ideologías precedentes; pues no tiene el poder opaco de una ofuscación que sólo aparenta, sin llevarla a efecto, una satisfacción de intereses. Pero por otra parte, la ideología de fondo, más bien vidriosa, dominante hoy, que convierte en fetiche a la ciencia, es más irresistible que las ideologías de viejo cuño, ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una determinada *clase* y reprime la

necesidad parcial de emancipación por parte de *otra clase*, sino que afecta al interés emancipatorio como tal de la especie. (Habermas, 1986, p.43).

Sobre la temática de la ideología, ya se había mencionado su conexión con la legitimación tecnocrática, sin embargo, también hay que poner de relieve, el aspecto que va ligado a cuestiones prácticas y técnicas. Cuestiones prácticas que deben ser entendidas en este contexto que nos situamos de la guía de Habermas, como acciones comunicativas. A su vez, las cuestiones técnicas obedecen a la lógica medio-fin, que también puede ser caracterizada como la mayor importancia a la producción de bienes y servicios. Lo cual quiere decir, la ideología está justificada en dos sentidos. En primer lugar, como legitimación tecnocrática, la cual tiene una relación intrínseca con la crítica al pensamiento mítico, religioso, metafísico; en segundo lugar, la conciencia tecnocrática, que se acentúa con las cuestiones técnicas, aunque se definen por la relación medio-fin, se da una maximización de los medios sobre los fines, poniendo por ejemplo la situación de producción industrial.

De ahí que la nueva ideología se distinga de las antiguas en que a los criterios de justificación los disocia de la organización de la convivencia, esto es, de la regulación normativa de las interacciones, y en ese sentido los despolitiza; y en lugar de eso los vincula a las funciones del sistema de acción racional con respecto a fines que se supone en cada caso. (Habermas, 1986, p.45).

Uno de los puntos clave para entender la nueva ideología, que va muy de la mano de la conciencia tecnocrática, es el rasgo de la despolitización. Cabe aclarar, que mostraremos un par de ejemplos que nos muestren a qué se refiere la despolitización. Pongamos por caso a los griegos, puntualmente la praxis, que anotara sobre ella Esquirol (2011) “acción preparada por el diálogo en que los ciudadanos reunidos en la plaza pública debatían sobre los mejores fines para la polis” (p.158). Otro caso, es el que tomaremos del propio Habermas, apelando a una categoría de público, que se reúne en lugares concurridos, donde una cantidad de personas hablan de temas de actualidad, así como de distintas disciplinas.

No es que en las casas de café, en los salones y en las sociedades se haya realizado de un modo serio esa idea del público; pero con ellos se ha institucionalizado como tal idea, cuajando así como exigencia objetiva y haciéndose así, sino efectiva, sí eficaz. (Habermas, 1982, p.74).

Tomamos la cita anterior, con la intención de hacer notar no tanto la categoría de público, que Habermas desarrolla, sino para mostrar dos momentos en los que se pueden percibir los intentos por una politización de los ciudadanos, por hacerse cargo de los problemas que les acontecen; por hacerse escuchar ante los otros, esto es, a muy grandes rasgos la acción comunicativa. A pesar de estos intentos que se dieron de manera histórica, y que marcaron profundamente las mentes de muchos individuos, ocurre que hay una profunda despolitización.

La despolitización de la masa de la población, que viene legitimada por la conciencia tecnocrática, es al mismo tiempo una objetivación de los hombres en categorías tanto de la acción racional respecto a fines como del comportamiento adaptativo [...] El núcleo ideológico de esta conciencia es la *eliminación de la diferencia, entre práctica y técnica*- un reflejo, que no concepto, de la nueva constelación que se produce entre el marco institucional depotenciado y los sistemas autonomizados de la acción racional con respecto a fines. (Habermas, 1986, pp.45-46).

Es evidente, que la despolitización tiene una relación intrínseca con las acciones instrumentales. Este punto permite explicar e interpretar, cómo los hombres se ven inmersos en relaciones no sólo de producción, sino que también, lo que parecería escapar a dichas relaciones, como son relaciones de familia, de escuela, también están mediadas por la lógica de la tecnocracia, que no es otra que la persecución de ciertos fines. La despolitización no permite aportar a la tesis de la desarticulación de la racionalidad tecnológica, ya que no está puesto el acento en la politización de los fines, el cual serviría para proponer un modelo que se oponga a la conciencia tecnocrática que implica mayor importancia sobre los medios.

La conciencia tecnocrática viola con ello un interés que es inherente a una de las dos condiciones fundamentales de nuestra existencia cultural: al lenguaje, o más exactamente, a una forma de socialización e individuación determinadas por la comunicación en el medio del lenguaje ordinario [...] La conciencia tecnocrática hace desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica. (Habermas, 1986, p.46).

Volviendo sobre la cuestión de la conciencia de la tecnocracia, lo relevante de la cuestión expuesta en esta cita, y en lo que hemos comentado a través de este apartado, es la condición fundamental, que atraviesa al hombre, y que no es un asunto que pueda dejarse de lado, nos referimos al lenguaje, más específicamente a la comunicación humana. Para Habermas, hay acciones comunicativas, que se ven truncadas por las concepciones que empiezan a extenderse sobre la faz de la tierra, que están puestas en marcha, nos referimos a la ideología tecnocrática, como a la conciencia de la tecnocracia. En relación a lo que hemos esbozado, las acciones comunicativas están conectadas con la esfera política, que se expresa en los movimientos minoritarios, sociales, poniendo por caso, la reunión de individuos, para dialogar, discutir. En las acciones comunicativas está un interés primordial, que es el enfoque en lo práctico, que se traduce por interacción, y que redundará en la política, en otros términos: politización. Cabe señalar, que la política, por lo menos en este contexto, se sitúa en el marco institucional, que a su vez está ligado a las sociedades tradicionales, con sus legitimaciones que provenían de concepciones no científicas. Esto se señala para abonar a la interpretación de las acciones comunicativas.

Las legitimaciones tradicionales se hacen criticables al ser cotejadas con criterios de la racionalidad propia de las relaciones fin-medio; las informaciones provenientes del ámbito del saber técnicamente utilizable penetran en las tradiciones y compiten con ellas, y de esta forma obligan a una reconstrucción de las interpretaciones del mundo. (Habermas, 1986, p.48).

Sobre este último punto, diremos que el tipo de interpretación que prevalece es el de la técnica, o también de la ciencia, las cuales encontramos en el término de tecnocracia. Las relaciones medios y fines, no son otra cosa que la conciencia tecnocrática dominando no sólo el ámbito del trabajo, o de la academia, sino también extendiéndose por otras esferas, como es la familia, la escuela. Es en este sentido, que las legitimaciones tradicionales pierden el suelo donde estaban enraizadas, para dar paso a legitimaciones que tienen como trasfondo la tecnocracia, y así, su acento en las relaciones instrumentales.

Es importante mencionar, que la temática de la legitimación tecnocrática, por lo menos en esta investigación, está íntimamente ligada a la escuela de Frankfurt. Puntualmente a una serie de temáticas que vale la pena mencionar. El primero es el conocimiento, el cual se legitima gracias a la difusión que se hace de él en las ciencias y en la técnica. Unido a lo anterior, tenemos la racionalidad tecnológica, para poder vincularla con lo dicho acerca de las acciones instrumentales, y cómo los medios se vuelven más relevante que los fines. Un ejemplo de este último punto es el hombre, el cual se vuelve un medio para las ciencias, ya sean experimentales o sociales. Estos puntos claves, en donde encontramos una concreción de legitimación que tiene como representantes a la ciencia y la técnica, como se deja claro, no permite que se pueda formular una desarticulación de la propia legitimación tecnocrática. Veamos cómo Habermas nos indica cuáles pueden ser algunos caminos para tomar distancia respecto de la ideología tecnocrática.

La reflexión que está exigiendo esta nueva ideología tiene que remontarse por detrás de un interés de clase determinado históricamente y sacar a la luz el complejo de intereses que como tal caracteriza a una especie que se constituye a sí misma. (Habermas, 1986, p.46).

Aunque este sea uno de los primeros pasos que no se encuentra bien delineado, como pudo ser en el caso de Marcuse, con la propuesta del tiempo libre por medio de la automatización de las máquinas, el enfoque gira en torno a dejar de lado las interpretaciones que nublan más que aclaran la situación de la humanidad. En términos generales, lo que Habermas parece proponer, es una reflexión acerca de

los intereses que han permeado la conciencia humana, precisamente, para darle una vuelta a la situación en la que él ubicó al hombre, ya desde el siglo pasado. Esta situación no es otra que la de la maximización del trabajo, que se agranda con el uso de la tecnología, de la aplicación de la ciencia. Aunque se haga mención de una suerte de reflexión, acerca de los intereses que se difunden muy rápido en la sociedad, no basta con hacer dicho análisis, porque los intereses se mantienen, se haga o no una reflexión sobre los intereses de los seres humanos.

Tengo la sospecha de que un sistema de referencia desarrollado en términos de la relación análoga, pero más general, de marco institucional (interacción) y subsistemas de la acción racional con respecto a fines (<<trabajo>> en el sentido amplio de acción instrumental y estratégica) resulta más adecuado para reconstruir el umbral sociocultural de la historia de la especie. (Habermas, 1986, p.47).

La propuesta de un modelo para profundizar acerca de los intereses que tiene la humanidad tiene las siguientes características. Se habla acerca del marco institucional, el cual como hemos visto, no está vacío de legitimaciones tradicionales, pero tampoco de la conciencia tecnocrática. Si nos olvidamos de alguna de las partes que conforman lo que el filósofo de Frankfurt propone como justificación de la reflexión, esto es, la interacción y el trabajo, se pierden dos sentidos posibles. El primero de los sentidos nos habla de las sociedades tradicionales que pueden estar bajo el enfoque que permite el viraje de un tipo de sociedad a otra sin ningún tipo de enriquecimiento e intercambio. El segundo sentido nos habla acerca de las sociedades tecnocráticas en las que estamos montados, donde no se permite una vuelta hacia atrás, sino que lo sustancial está en la manera en la que se persiguen los fines, los medios que se utilizan, siendo los técnicos y científicos los elegidos. Una mezcla de sociedad tradicional, con sociedad tecnocrática, nos permitiría, de acuerdo con Habermas, el preguntarnos acerca de los intereses que se persiguen en un contexto determinado.

Para entender por qué utilizamos la categoría de interés, pongamos de relieve una anotación que haga referencia a lo que mostraremos. Escribe Habermas

(1990) “el conocer es instrumento de la autoconservación en la medida misma en que trasciende a la mera autoconservación” (p.175). Por lo que, se puede apuntar al conocimiento como uno de los más altos intereses, sin embargo, no podemos olvidar que la propia intención del conocer gira en torno a otras cuestiones, como en la cita es a la autoconservación. Es notorio que la cita que utilizamos provenga de un texto que reza por título *Conocimiento e interés*, que ya por el título mismo delata de que versa.

La acción racional con respecto a fines representa la forma de *adaptación activa* que distingue la *autoconservación* colectiva de los sujetos socializados de la conservación característica de las especies animales [...] Por el contrario, los cambios producidos en el marco institucional, en la medida en que derivan de forma inmediata o de forma mediata de nuevas tecnologías o de perfeccionamientos de estrategias (en los ámbitos de la producción, del intercambio, de la defensa, etc.) no han asumido la misma forma de adaptación activa. (Habermas, 1986, p.49).

Esto significa, las sociedades tradicionales, con sus legitimaciones que provienen de concepciones míticas, religiosas, en contraposición, con las sociedades tecnocráticas, con sus interpretaciones tecnocientíficas, varían respecto de la acción respecto a fines y acciones comunicativas. Las sociedades tradicionales habrían quedado estancadas en una interacción que no va más allá de las acciones comunicativas, lo cual quiere decir no está bajo la premisa de acciones instrumentales. En definitiva, la acción racional que se dirige a los fines, tiene como uno de sus principales rasgos un tipo de adaptación del hombre. Este tipo de adaptación tiene a la autoconservación como estandarte, porque representa una maximización de vida; un aseguramiento de la vida humana, la cual permanece por algunos medios, como puede ser el conocer en sentido amplio. Además, el conocimiento tiene al trabajo como punto central, esto es, las acciones instrumentales, que coadyuvan a la maximización del mercado, de la economía.

La *racionalización* a nivel del *marco institucional* sólo puede realizarse en el medio de la interacción lingüísticamente mediada misma, consiguiendo que

la comunicación se vea libre de las restricciones a las que está sometida. La discusión pública, sin restricciones y sin coacciones, sobre la adecuación y deseabilidad de los principios y normas orientadores de la acción, a la luz de las condiciones socioculturales del progreso de los subsistemas de acción racional con respecto a fines: una comunicación de este tipo a todos los niveles de los procesos políticos, y de los otra vez repolitizados, de formación de la voluntad colectiva, es el único medio en el que es posible algo así como <<racionalización>>. (Habermas, 1986, p.53).

La cita se toma por un motivo principal: no es que la acción comunicativa quite del camino de la humanidad las acciones instrumentales, ya que la mezcla de ambas daría algo como lo que estamos mostrando con la cita en extenso, que es la acción comunicativa tomando el mando de aquello que aparece como acciones que se dirigen a fines específicos, entre los que destacan la ciencia y la técnica. Precisamente este tipo de acción instrumental no podría desaparecer porque funciona en un marco de conocimiento, que bien puede llamarse adaptativo, o de autoconservación, beneficiando al hombre para encarar los problemas que se presentan en la supervivencia de la especie.

Otros de los temas que aparecen como paralelos son los siguientes: el marco institucional y la discusión pública. Sobre el primero diremos que unido a la acción comunicativa, parece que se tiene el fundamento por donde se irán construyendo los planes sociales, y hasta políticos. Subrayado lo anterior, el siguiente tema, que apareció esbozado a lo largo de este primer apartado, es la discusión pública. Este reúne no sólo un marco institucional, sino también va más allá de las instituciones, al plantearse la pertinencia no sólo de las instituciones, sino también de proyecciones que no están implementadas. La desarticulación de la racionalidad tecnológica en este contexto habermasiano, se traduciría en legitimaciones tecnocráticas puestas al servicio de legitimaciones tradicionales, si entendemos por éstas últimas la interacción social.

2.2. La Ilustración y la opinión pública como racionalidad tecnológica

En primera instancia, tenemos que apuntar que la relación que nombramos en el presente apartado, está orientada a mostrar la poca o nula importancia que tuvo la ciencia y la técnica para la Ilustración. Esto significa, que plantearemos una Ilustración, de la cual derivan efectos no tecnológicos, pero que después desembocarán en un dominio y control sociales. La Ilustración y la opinión pública están vinculadas con la legitimación, que en primera instancia es tradicional, después pasará a ser tecnocrática, por los medios empleados para su realización. Por otro lado, está la pertinencia de una interpretación como la que propuso Habermas, que en resumidas cuentas es un agrandar la racionalidad con su razón comunicativa, no centrarse en un sólo aspecto de aquella, de la cual pudieran derivarse ciertos fenómenos como el progreso. Por otro lado, utilizando el concepto de interacción de Habermas, podemos enfocarnos en otra dirección, que no sea la relación sujeto y objeto, sino que coadyuve a una relación entre sujetos.

En el mismo sentido de lo expuesto, esto es, de una ambivalencia de posiciones, está la desarticulación de la racionalidad tecnológica. Ésta encuentra cabida en la racionalidad comunicativa, pero en el contexto de la Ilustración se hace patente con la apuesta a un nuevo modelo político y social, el cual pueda romper las cadenas pretéritas y actuales. En el sentido que dejábamos expuesto en el final del apartado anterior, de una legitimación que reúna no sólo la tecnocracia, sino también la tradición, así como una opinión pública que logre realizar una crítica del sistema. Lo cual significa, tomar lo mejor de la Ilustración, que como pusimos de relieve, ponga a la razón instrumental como un modelo secundario de las relaciones entre sujetos.

Nuestra impotencia actual tiene un nombre: analfabetismo ilustrado. Lo sabemos todo, pero no podemos nada. Con todos los conocimientos de la humanidad a nuestra disposición, solo podemos frenar o acelerar nuestra caída en el abismo [...] La ilustración radical fue un combate contra la credulidad, desde la confianza en la naturaleza humana para emanciparse y hacerse mejor a sí misma. Su arma: la crítica. (Garcés, 2017, p.9).

Lo anterior funciona como un aliciente para pensar en la desarticulación de la racionalidad tecnológica. Porque, así como reza el nombre de este apartado, la Ilustración terminó por convertirse en lo que no se esperaba de ella, lo que significa que estaría más encaminada a la solución de problemas prácticos, que se planteaban en las esferas política y social. En este sentido, resulta esclarecedor la posición de Habermas al respecto de la Ilustración que, estando ligada a la opinión pública, la crítica se vuelve un elemento que las une.

Esas capas burguesas constituyen el público que se ha ido formado desde tiempo atrás en las tempranas instituciones de las casas de café, de los salones y de las *Tischgesellschaften*, y que ahora adquiere una textura uniforme gracias a la instancia mediadora de la prensa y de su crítica profesional (Habermas, 1982, p.88).

Es en este contexto, donde podemos percibir una relación entre la Ilustración y la opinión pública. Antes de entrar en los detalles de la cita, cabe mencionar, que las capas burguesas que se nombran pertenecen a un lugar que en el escrito de Habermas tienen unas geografías específicas, que son Francia e Inglaterra. Otra anotación respecto de la burguesía, que podría entrar a debate, es la interrogante de por qué introducir una clase social que es la contraparte de la clase obrera. A lo que la respuesta viene en doble sentido. El primero es el señalamiento que hicimos acerca del contexto desde el cual viene la cita, que representa una Ilustración que no pertenece a la ciencia y a la técnica en sentido estricto, pero que se acomoda a la opinión pública, y funciona como elemento de la racionalidad tecnológica. Siendo ésta desde donde se administra la prensa y sus trabajadores. El segundo sentido que abona a la cuestión de la burguesía, es sencillamente porque los integrantes de esta clase se reunían periódicamente para discutir temas de actualidad, del contexto al que pertenecían. Por lo tanto, el que hayamos elegido a la burguesía por encima de la clase obrera, se debe a un posicionamiento político, social, que para Habermas tiene una incidencia a la hora de proponer una opinión pública que se fue degradando de uno de sus objetivos principales, que era la comunicación, la interacción social.

No es que en las casas de café, en los salones y en las sociedades se haya realizado de un modo serio esa idea del público; pero con ellos se ha institucionalizado como tal idea, cuajando así como exigencia objetiva y haciendo así, si no efectiva, sí eficaz. (Habermas, 1982, p.74).

Acerca de lo dicho de las capas burguesas que tenían intercambio de opiniones, diálogo, esta cita es un paso adelante sobre la condición que se inaugura con las personas que participaban en los salones y en los cafés, la cual es representada por la idea de público, que tiene una incidencia menor en la estructura social, y quizá, sólo habría que rescatar el concepto que se enmarca en siglos pasados. Además de la importancia que cobra la idea de público, también cabe resaltar la posibilidad del cambio social, el cual cobraría sentido con la participación masiva de las personas que integran una sociedad. Esto se enmarca en la premisa que señalamos al principio, la cual muestra que la crítica es un enlace entre la Ilustración y la opinión pública, lo cual permite proponer una desarticulación de la opinión pública que sufrió un viraje al momento de seguir oponiéndose al *statu quo*. Por lo tanto, la desarticulación de la racionalidad tecnológica que estamos proponiendo, necesita de ciertos elementos, como puede ser la crítica a la sociedad, que se encontraba en los inicios de la opinión pública, si entendemos por ésta una forma de interacción social.

Evidentemente, el orden político no resulta afectado por los nuevos procesos que, como tales, esquivan el marco existente, mientras la vieja capa dominante participa de ello sólo como consumidora. En tanto ella distrae una parte creciente de los propios productos en bienes de lujo, accesibles al comercio a larga distancia, no cae aún la vieja producción- y con ella la base de su dominio- en manos del nuevo capital. (Habermas, 1982, p.54).

A grandes rasgos, nos referimos a la barrera con la que se encontraron las capas burguesas que intentaron tomar nuevas direcciones políticas. Si lo que se intentaba en el tenor de la Ilustración literaria, artística, era la participación de unos pocos en favor de la mayoría, se encontró con un límite que es el poder político y económico. Dicho obstáculo redujo su margen de acción, al convertir a los participantes de tales

movimientos en simples ciudadanos, que por ejemplo pueden votar, o también en consumidores, en coleccionistas. Sobre el punto de la participación ciudadana ya no en los salones y en las reuniones sociales, sino como participantes con el voto, volveremos más adelante. La crítica de grupos burgueses a la sociedad no logra desarticular la racionalidad tecnológica, ya que la desarticulación necesitaría de más sectores de la población, no sólo de la burguesía. Como lo vimos en el apartado anterior con la legitimación tecnocrática unida a la legitimación tradicional, tendríamos que reunir a los burgueses y a la clase obrera, pero también a quienes no están dentro de ese marco social: hombres y mujeres de edad avanzada, jóvenes que no pertenecen al esquema laboral. Volviendo sobre los burgueses, mantengamos el pensar la opinión pública.

<<Lo general>>, de que ahora se ocupaba el público, seguía siendo monopolio interpretativo de las autoridades eclesiásticas y estatales, y no sólo bajo el púlpito, sino en filosofía, en literatura y en arte, cuando el desarrollo del capitalismo exigió para determinadas categorías sociales una conducta racionalmente orientada cada vez más en la información. (Habermas, 1982, p.74).

La cita extraída de uno de los textos tempranos de Habermas, nos muestra una clara relación con la idea que veníamos desarrollando acerca del modo en que se desarrolló la categoría de público, y como ésta no tenía todo el control social ni político, contrariamente, el control se encontraba en manos de otros grupos conocidos, entre los que destaca el Estado. Cabe recordar, que estamos haciendo una urdimbre entre estos dos momentos históricos, como lo es la Ilustración y la opinión pública. En la cita se permite vislumbrar una vez más que la Ilustración vino de otros ámbitos, como el de las letras, desmitificando el papel de la ciencia y la técnica. Lo que sí habría que acentuar, es el papel que tiene el capitalismo, un sistema que se fue perpetuando, hasta llegar a convertirse en un monstruo de mil cabezas. Una de esas cabezas permitiría que los sujetos, las sociedades, estuvieran regidas por una conducta instrumental, que estaba y está bajo la lógica de los medios y los fines.

Allí donde el público se institucionaliza *como* grupo fijo de interlocutores, éste no se equipara con el público, sino que en todo caso, reclama ser reconocido como su portavoz, quizá incluso como su educador, quiere actuar en su nombre, representarlo: tal es la nueva forma de la representación burguesa. (Habermas, 1982, p.75).

En la cita se muestran atisbos de una serie de interpretaciones acerca de la opinión pública, o de grupos públicos. Algunas lecturas son las siguientes: una social, la cual tiene como rasgo principal que sólo algunos tienen la función de líderes de opinión general. Una temática que no es para nada menor, es constituida por el tópico de la educación, que interesa en este contexto, porque puede hacer referencia a la moral, además, que es un grupo social, el cual toma cuerpo como clase, y que tiene unas características que la definen. En relación a esto último, aparece otra interpretación del público, el cual es concretado como un movimiento político, que tiene incidencia en las leyes, en los mecanismos del Estado. Aunado a esto, también tenemos la lectura económica, que ya hemos visto con otras citas extraídas de Habermas, donde no es un secreto que el capital permite la circulación de las ideas, opiniones, diálogo, poniendo por caso las reuniones en salones donde sólo acuden pocas personas, parte de las elites de la sociedad.

Se desarrolla en la publicidad burguesa una consciencia política que consigue articular la idea y la exigencia de leyes generales y abstractas contrapuestas al dominio absoluto, y que aprende finalmente a afirmarse así misma -es decir a la opinión pública- como la única fuente legítima de esas leyes. (Habermas, 1982, p.90).

Esto es una muestra, de cómo se articula la política con la opinión pública, además, cómo lo vinculamos con la moral. Una moral que tiene una pertinencia con su tiempo, que está girando constantemente entre otros ámbitos, como el social y el económico. La legitimación, que fue una categoría que tratamos relacionada a la ideología tecnocrática, tiene su relevancia, porque es con ella con la que la opinión pública, que pertenece a una clase, toma un papel central, incluso que está en el mismo sentido de la tecnocracia. Esto es, se legitima a sí misma.

En efecto, la oposición de intereses contenida en la relación de clases representa un potencial de conflictos. Sin duda, esa oposición de intereses entre las clases sociales puede ser mantenida en estado latente dentro de los marcos de un régimen legítimo de poder e integrada temporariamente. Esa es la tarea de las imágenes del mundo o las ideologías legitimantes: ellas sustraen de la tematización y del examen públicos las pretensiones contrafácticas de validez de las estructuras normativas. (Habermas, 1999, p.48).

Una vez llegado a este punto, se puede cuestionar la categoría de legitimación, y cómo funciona respecto la tecnocracia y la opinión pública. A lo que la respuesta a dicho interrogante está contenida en el proceder de cada uno de los elementos que estamos tomando en cuenta. Ideologías legitimantes, como lo nombra Habermas, están por parte de la tecnocracia, así como de la opinión pública, ambas se reducen a la burguesía, o lo que podemos llamar capitalistas. Estos se convierten en personajes relevantes dentro de la categoría de legitimación, así como lo señala Habermas (1999) “Las condiciones de producción tienen una forma directamente política, es decir, las relaciones económicas están reguladas por la autoridad legítima” (p.48). Es así como aquellos que controlan los medios de producción, o también los conocidos medios de comunicación, tienen una gran penetración en la sociedad, ya que el asunto no es sólo de capitales, de economía, de política, sino de hasta dónde se llega respecto de lo privado de cada uno. Esto último representa uno de los puntos que más resalta a la hora de hablar de los medios de comunicación, que es donde se ejerce una manipulación mediática, en este contexto, de la guía de Habermas, está legitimada, tanto por los emisores como por los receptores. Al igual que hemos mostrado cómo la legitimación toma un papel relevante en la relación entre tecnocracia y opinión pública, el otro factor a considerar es la despolitización que se origina. Ésta tiene un matiz que vale la pena mencionar, que es constituido por una apariencia de legitimación, que viene de una instancia del Estado, que puede leerse como una politización, que se nos muestra con el voto.

El reacoplamiento del sistema económico al sistema político, que repolitiza en cierto modo las relaciones de producción, intensifica, por otra parte, la necesidad de legitimación [...] Además, por obra de los sistemas universalistas de valores de la ideología burguesa, los derechos civiles, y entre ellos el derecho a participar en las elecciones políticas, se han generalizado. Por eso sólo en condiciones extraordinarias y transitorias es posible prescindir del mecanismo del sufragio universal para obtener legitimación. (Habermas, 1999, pp.72-73).

Una manera de asegurar el dominio y el control por parte de quienes detentan el manejo de los medios de producción, así como de las instancias del Estado, es aparentando que los ejercicios tanto económicos como políticos se llevan a cabo de una manera general, haciendo del voto un mecanismo que resulta muy eficaz, al momento de convocar a los ciudadanos. No es gratuito que los ejercicios políticos tengan una gran difusión a lo largo del globo, creando escenarios de participación. En contraposición con lo que hemos intentado mostrar a lo largo de estas breves páginas, la participación debería darse de una manera directa, tal como fue el caso de los salones, de las reuniones de personajes de alta sociedad, apelando al tiempo libre, que tenían entre sus quehaceres diarios, el dialogar acerca de lo que acontecía en su contexto. En tal ejercicio, no habría mediación. Sin embargo, podría objetarse que la propuesta queda corta, o también que tiene sesgos de ideología burguesa, ya que los que participaban de aquellas reuniones era poca gente, así como pertenecían a lugares privilegiados de la sociedad.

Estos regímenes dependen de economías de mercado [...] si bien formalmente emancipan a todos los ciudadanos ofreciéndoles el derecho a voto, a pesar de ello se han sometido al proceso a través del que los individuos llegan a la desigualdad, en términos de recursos económicos y oportunidades de vida, a través de las relativamente autónomas operaciones del mercado. (Thompson, 1998, p.323).

Regímenes que son los posibilitados por la democracia deliberativa, que es una parte fundamental del Estado. Como se lee, es una aparente igualdad ciudadana.

El cambio estructural de lo que aparece como <<público>> (la <<publicidad>> burguesa) crea, para las instituciones y procedimientos de la democracia formal, condiciones de aplicación por las cuales los ciudadanos, en medio de una sociedad que en sí es política, adquieren el status de ciudadanos pasivos con derecho a la aprobación al rechazo del bloque de los hechos consumados. (Habermas, 1999, p.73-74).

No se dejan de acentuar las condiciones en las que se ven inmersos los individuos dentro de las instituciones políticas, que dicen representarlos, pero que invariablemente siempre apelan a una organización. Otro matiz que se le podría dar a lo anterior, es la posibilidad de una nueva lógica de lo público, que no obedezca tanto a lo microsociedad, sino lo macrosociedad, pero con la diferencia respecto la teoría de la interacción habermasiana, que el ciudadano no ocuparía espacios físicos, sino virtuales, digitales. Escribe Rosiles (2019) “El análisis de las consecuencias sociopolíticas del actual dominio del internet y del ciberespacio en las interacciones sociales y políticas no puede ser unidireccional” (p.202). Esto nos lleva a cuestionarnos acerca del alcance de una propuesta como la de Habermas, que apela a una interacción en espacios físicos, y que se da en lugares específicos. Continúa Rosiles (2019) “Por un lado, internet y las redes sociales reflejan el proceso de dominio de la lógica de la publicidad y el control gubernamental [...] Por otro lado, esta tecnología permite el aumento del alcance y la velocidad de las interacciones entre aquellas personas interesadas en leer, escribir y discutir ideas” (p.202). Sin embargo, con esto resurgen categorías como la legitimación.

Lo <<público>> generado con miras a coadyuvar en la legitimación cumple sobre todo la función de estructurar la atención por ámbitos de temas, es decir, de empujar *otros* temas, problemas y argumentos por debajo del umbral de atención sustrayéndolos así de la opinión pública [...] La producción comercial, la planificación administrativa de símbolos agota la virtud normativa de exigencias de validez contrafácticas. La procuración de legitimación es autodestructiva tan pronto como se descubre el modo de esa <<procuración>>. (Habermas, 1999, pp. 124-125).

Pongamos como ejemplo las calles, en relación a la última cita, de la cual se pueden extraer dos sentidos. El primero está esbozado respecto de la opinión pública, y cómo ésta obedece a ciertos intereses, que en la cita no aparecen como tales los intereses. Pongamos por caso, en la imaginación pública, no está la toma de espacios públicos. Aunado a esto, viene el reverso de la opinión pública, que es la posibilidad de una validez contrafáctica, la cual es difícil de proponer, ya que como menciona Habermas, la legitimación que propician tanto los medios de comunicación de masas, como también el Estado con sus mecanismos de administración, tiene un truco, que cuando se descubre aparece uno nuevo. En otros términos, esto se parece mucho a lo que plantearon Adorno y Horkheimer, cuando hablaron de la mitología como Ilustración, y la Ilustración recayendo en mitología, en su *Dialéctica de la Ilustración*. Por lo tanto, las calles pueden ser interpretadas desde la contemplación, del que camina por lugares por donde nunca había transitado, como también puede ser un lugar para tomarse por manifestantes de cualquier corriente ideológica. Sin embargo, los que participan de una contemplación, así como de reuniones masivas en un lugar, no pueden abrirse paso, y por lo tanto crear una reproducción de información, de convocatoria, como sí pueden los medios de comunicación, y actualmente los medios digitales.

Sin ir más allá de las posibilidades que propician los medios digitales, tecnológicos, con los cuales tendríamos infinidad de combinaciones, queremos resaltar el doble papel que cumplen: dominación, liberación. Doble interpretación que podemos nombrar como articulación y desarticulación de la racionalidad tecnológica. La racionalidad tecnológica tiene una relación intrínseca con instituciones, con sus mecanismos. Por otro lado, la desarticulación claramente retoma de la tradición, pero podríamos decir, quiere recuperar lo que más le parece conveniente, para ir más allá de ella. Pongamos dos ejemplos que hemos tratado a lo largo de este apartado. El primero de los elementos que resulta fundamental, por parecernos fructífero como también problemático, es el de las reuniones en salones y cafés, que Habermas plantea en una de sus primeras obras. Aquello nos parece importante subrayarlo, porque además que abona a la problemática de la opinión pública, también lo hace con la Ilustración, por lo que hemos dicho acerca de que

las pocas personas que tenían acceso a las obras literarias, filosóficas, así como en la interacción social. El siguiente ejemplo, es el que apareció con el voto en sociedades democráticas, que tiene una función política, de participación, en la que el ciudadano lleva a cabo un ejercicio por medio de las instituciones que se hacen cargo de elecciones populares.

El emitir un voto dentro de una sociedad democrática tienen una implicación que nos parece pertinente explicitar. Ello es que la legitimación, que se da gracias al voto, no sólo tiene implicaciones políticas, sociales, sino también en el ámbito de la ideología. Este ámbito ideológico, recoge que la tecnocracia funciona como una ideología que se legitima a sí misma gracias a los discursos de las instituciones, científicas, tecnológicas. A su vez, la ideología tecnocrática tiene una relación intrínseca con un sistema de acción racional con respecto a fines. En paralelo, el ejemplo del voto, funciona para poner de relieve aquellas dos notas que acabamos de señalar respecto de la tecnocracia. En primera instancia, la legitimación de la que es parte la sociedad civil en el ejercicio del voto. Teniendo su discurso de fondo, el cual le crea una legitimación. Por otra parte, está implicado un sistema de acción racional con respecto a fines.

Por lo tanto, podemos decir a modo de conclusión, no está en el ciudadano contemporáneo algo así como una interacción, la cual abra paso al pensamiento que incluya a sus conciudadanos, que abogue por una participación directa, y que no esté sometida a las instituciones políticas. No proponemos regresar a las reuniones de salón, de café, en donde se hable de literatura, política, para el ejercicio participativo en la sociedad. Además de un no retorno, aparecen las nuevas formas digitales presentes, y cómo generan una participación diferente. Quizá, una de las posibilidades que ya se ha vislumbrado desde hace décadas, referente a la desarticulación de la racionalidad tecnológica, y que ofrece una nueva interacción entre sujetos, sea la opinión pública virtual, dicho sea de paso, que se ocupa de una interacción deslocalizada, inmediata.

2.3. La racionalidad tecnológica como problema en la filosofía habermasiana

En las siguientes páginas, veremos una concepción que no es novedosa en Habermas, pero que sí vale la pena mencionar, reúne la mayoría de los elementos conceptuales que se han plasmado en páginas precedentes. La noción de racionalidad tecnológica, no es ajena al filósofo de la segunda generación de Frankfurt, ya que hemos puesto de relieve cada uno de los rasgos que compartió (y discrepó) con los anteriores miembros de la escuela de Frankfurt. Creemos que los puntos que siguen, nos ayudarán a redondear el problema de la racionalidad tecnológica, como su vía de escape, esto significa, el otro extremo de la razón. Como veremos, iremos desarrollando las características de una racionalidad tecnológica, para cerrar con la racionalidad comunicativa, que no es simplemente una polarización de dominación a liberación. Los puntos fuertes a considerar son los siguientes: la forma en la que se conoce y por medio de este conocimiento se somete a la naturaleza, ya sea externa o internamente. La filosofía de la conciencia, según Habermas, es el principal obstáculo de no poder avanzar hacia otra concepción de la racionalidad. El problema de la cosificación, que ya había sido reflexionado por Adorno y Horkheimer, el cual retoma Habermas. Y para finalizar, está una filosofía de la historia. Insistimos que, en adelante, retomaremos rasgos que son fundamentales para ir desarrollando la racionalidad comunicativa. Entre los que destacan la legitimación, que ya no es planteada de manera singular, sino de manera general, podríamos decir esquemáticamente, como mundo de la vida.

Llamamos a este apartado como el problema de la racionalidad tecnológica, porque, aunque el autor principal de este segundo capítulo, cree poder vislumbrar una salida a dicho problema, aún quedan preguntas por formularle. Poniendo por caso, ¿es sólo pasando de un paradigma a otro, esto es, de la filosofía de la conciencia, a la filosofía del lenguaje, que se puede subsanar el problema de la dominación en la racionalidad tecnológica? Apelando a la perspectiva de género, y recogiendo la propuesta de nueva sensibilidad de Marcuse ¿la mujer, el homosexual, el enfermo mental, el huérfano, tienen cabida en la propuesta de racionalidad comunicativa? Ya iremos abordando estas y otras cuestiones.

Las victorias sobre la naturaleza externa las consigue al precio de las derrotas de la interna. Esta dialéctica de la racionalización se explica por la estructura de una razón que es instrumentalizada para el fin, convertido en fin absoluto, de la autoconservación. (Habermas, 1999, p.484).

Tal temática pone de relieve lo no humano como lo humano. Porque al final de la cita, de lo que se trata es de una autoconservación ¿del propio conocimiento objetivo, o de la permanencia de los seres humanos, y por tanto de su autoconservación? Es difícil responder a esa pregunta, sino se tiene como trasfondo, que lo que se trata aquí, me refiero al contexto de la presente investigación, es de una puesta en marcha de la dominación a la liberación. Los dos extremos de los que versa la cita, lo exterior como lo interno, se implantan como una perspectiva que no intenta ir más allá de ella misma. Por otro lado, está claro que los tiempos presentes, no dan señales de un sojuzgamiento de la naturaleza interna como se muestra en la cita. Sino todo lo contrario, que parece que no hay límites a la intervención humana en cualquier dimensión. Sin embargo, la tarea está en echar luz a la dominación que nos acompaña las 24 horas, los siete días de la semana⁶. Pasemos a una temática, que paralelamente acompaña lo que hemos estado tratando de esbozar, acerca de los seres humanos, y cómo se moldea su conocimiento.

Según este modelo, el sujeto, sea en su actividad representativa o en su acción, se refiere en actitud objetivante a objetos o estados de cosas. Ahora bien, a la subjetividad de un sujeto que se refiere de esta forma a los objetos tiene que serle constitutiva la *autoconciencia* epistémica. Pues como sujeto se caracteriza esencialmente por poseer un saber no sólo de objetos, sino también, y con igual originariedad, de sí mismo. Y este saber que el sujeto tiene de sí mismo, en que coinciden el saber y lo sabido, *tiene que ser pensado según el modelo del saber de objetos*. (Habermas, 1999, p.502).

⁶ A propósito de esta frase, tenemos en un texto reciente, la problemática del capitalismo que ha roto las fronteras entre el sueño y la vigilia. El libro se titula "24/7 capitalismo tardío y el fin del sueño".

Esta temática de la autoconciencia, en filosofía tiene un estatus importante al presentarse como filosofía de la conciencia. Que como se lee en líneas precedentes, no es sólo saber de objetos, sino también de uno mismo, características que dotan a dicho conocimiento de mayor valor epistemológico. Con esto, se tiene como una de las variantes lo que decíamos al principio, la autoconservación como algo deseable e imperativo, por el conocimiento que ha sido desarrollado por el ser humano. No es sólo el problema de la objetividad contra la subjetividad, sino que también se extiende la complejidad del problema, al estar imbricada la propia interioridad del sujeto, al hacerse consciente de sí mismo. El problema que localizamos aquí, representa para Habermas, un desvío de lo fundamental, que es la comunicación humana. Esto representa una pérdida de sentido común, entendiendo por esto la relación que tenemos con los otros, a los acuerdos a los que podemos llegar, al entendimiento con los demás sujetos hablantes. Uno de los puntos importantes, es que al final de la cita, se da cuenta de que el saber de uno mismo, es equivalente al saber de objetos, lo que acierta en el problema de no tener ningún objetivo comunicativo, sino sólo epistémico. Veamos ahora porque señalar lo comunicativo contrapuesto a lo que se esboza como conocimiento.

El concepto de racionalidad comunicativa remite, por el primer lado, a las diversas formas de desempeño discursivo de pretensiones de validez [...] y por el otro, a las relaciones que en su acción comunicativa los participantes entablan con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones. (Habermas, 1999, p.111).

Concentrémonos en el segundo momento de la cita, que versa sobre la acción comunicativa y su relación con el mundo. Antes de entrar directamente sobre aquello, digamos por qué nos interesa ponerlo de relieve. Es porque al mostrar la teorización de los mundos en Habermas, nos daremos cuenta, que el conocimiento del mundo, es sólo una dimensión entre otras que, en mayor o menor medida, tienen que correlacionarse con las demás. No es que, del conocimiento objetual, así como del saber de la conciencia, se derive el conocimiento social.

Así como el sentido del mundo objetivo puede aclararse por referencia a la existencia de estados de cosas, así también el sentido del mundo social puede aclararse por referencia a la vigencia de normas [...] Los estados de cosas existentes vienen representados por enunciados verdaderos, las normas vigentes por oraciones universales de deber o por mandatos que en el círculo de los destinatarios se consideran justificados. (Habermas, 1999, p.128).

Esta cita representa una definición del mundo objetivo, como del social. Los cuales no deben porque interferir uno sobre otro, ni estar jerarquizados. Dependerá dónde se mueva el sujeto, en que referencias esté acotado, ya sean científicas, o en plano de la praxis. Lo que vale la pena rescatar, es lo siguiente: ambos mundos tienen un nivel de validez equiparable, por lo tanto, el conocimiento objetual, de la conciencia, no está un escalón más arriba que el mundo social. Como bien se señala en la parte final de la cita, los destinatarios, tienen que aceptar los mandatos o deberes, por lo menos de normas vigentes. Sin embargo, los interrogantes surgen al prestar atención a contextos que no tienen una posición como la que Habermas estudia, esto es, sociedades ilustradas, europeas. Atendiendo nuestro contexto más inmediato, dicho sea de paso, no es directamente ilustrado, ni mucho menos europeo, pongamos por caso dos ejemplos actuales. El mundo social, con toda la complejidad que se quiera, en nuestros contextos, muestra dos bifurcaciones, una es el entramado de violencia, donde agentes cometen actos no justificados por la mayoría en una comunidad. El segundo ejemplo, el uso de mascarillas en época de pandemia debería ser justificado por todos, no lo es. Tenemos con estos dos ejemplos, una muestra de complicaciones prácticas como teóricas. Volviendo al tema de los mundos en Habermas, no mostramos el mundo subjetivo, porque puede definirse como ese saber de sí mismo, que ya habíamos esbozado con el saber autoconsciente. A pesar de ello, en la siguiente cita, se ve claramente cómo el mundo subjetivo no permanece cerrado sobre sí mismo, sino que tiene el deber de ser expuesto a los otros sujetos. Por lo tanto, no hay ningún residuo de filosofía de la conciencia, como el sujeto cognoscente dirigido sólo al objeto de conocimiento.

Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. (Habermas, 1999, p.138).

Con esto nos damos cuenta, que no se trata de aislar al agente que conoce objetualmente hablando, porque caeríamos en el problema que localiza Habermas con la filosofía de la conciencia, un entendimiento limitado. De lo se trata cuando hacemos mención de la acción comunicativa, es de lograr reunir los mundos que propone el filósofo de Frankfurt, para que tengamos como resultado, no un mundo de la vida que sea homogéneo para todos los participantes en una sociedad, sino donde se busquen acuerdos, negociaciones. Por lo tanto, es importante poner el acento en aquellas características de los diversos mundos en Habermas, porque con ello obtenemos una clarificación de lo que se busca oponer a la racionalidad tecnológica.

El hablante pretende, pues verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de éstas, y veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas. (Habermas, 1999, p.144).

Es el lenguaje a través del hablante lo que fundamenta el mundo de la vida. Es muy importante como decíamos más arriba, no separar los elementos que conforman las dimensiones de los hablantes. Para ilustrar la cita anterior, el hablante no es uno ni el mismo agente, porque puede encontrarse en un científico, respecto de la verdad de los enunciados; en un ciudadano que obedece los señalamientos tránsito y, por lo tanto, obedece las leyes sociales, públicas. Tomados en su conjunto, se obtiene como resultado una práctica de la acción comunicativa, que como hemos visto, no tiene por qué ser equivalente al conocimiento objetual, como tampoco, al saber propio, porque esto significaría la reducción del mundo de la vida. Veamos ahora, otra problemática que no permite la razón comunicativa.

La problemática de la cosificación no resulta entonces de una racionalidad con arreglo a fines absolutizada al servicio de la autoconservación de una razón instrumental convertida en salvaje, como de que la razón funcionalista de la autoconservación sistémica, cuando queda abandonada a su propio movimiento, pasa por encima de la pretensión de razón radicada en la socialización comunicativa haciendo que la racionalización del mundo de la vida discurra en el vacío. (Habermas, 1999, pp.507-508).

En la cita anterior, tenemos dos momentos fundamentales. El primero es constituido por la distinción del problema, entre tipos de razón. Esta distinción se juega entre enfocar la racionalidad con arreglo a fines, que también sería nombrada como racionalidad tecnológica; por otro lado, a prestar la mayor atención, a la razón funcionalista como la nombra, eliminando la razón comunicativa. Esto se asemeja a lo señalado en la página anterior, con la filosofía de la conciencia, teniendo como elemento principal, el conocimiento objetivo. El segundo momento, que nos parece más significativo, es la cosificación, entendida bajo los términos de la cita, como poner en primer lugar a la razón funcionalista, y por debajo la comunicativa. Cabe señalar lo siguiente, la cosificación es tan avasalladora, porque no permite al individuo otras pretensiones que no sean instrumentales, que se traducen en los medios para ciertos fines. Finalidades, dicho sea de paso, puestas por el sistema.

En las sociedades capitalistas el tipo de racionalización se caracteriza, más bien, porque el complejo de racionalidad cognitivo-instrumental se impone a *costa de* la racionalidad práctica, cosificando los ámbitos comunicativos de la vida. Por consiguiente, tiene sentido preguntarse si la crítica al *carácter incompleto* de esa racionalización que se presenta, en efecto, como cosificación no nos pone ante la conciencia la posibilidad de una *relación de complementación* entre la racionalidad cognitivo-instrumental, de un lado, y racionalidad práctico-moral y estético-expresiva, de otro, y ello como *criterio inmanente* a un concepto no mutilado de praxis, o como ahora podemos decir: como criterio inmanente al concepto mismo de acción comunicativa. (Habermas, 1999, pp.462-463).

Estas largas líneas, dejan en claro que las sociedades de las que estamos hablando son las capitalistas. Las cuales, con su estructura funcionalista, cosifican las dimensiones comunicativas. ¿Cómo ocurre la cosificación en los mundos de la vida, apelando a la terminología de Habermas? Esto puede clarificarse del modo que sigue: cuando un individuo, toma un medio de transporte, sea cual fuere, no pregunta a quien lo lleva las razones para justificar el uso o no del transporte en cuestión. Llevando a un extremo la ejemplificación de la cosificación de los ámbitos comunicativos, está la situación donde un agente, lleva a cabo una acción como el lanzamiento de una bomba, que implicaría a muchas personas. Estos ejemplos vienen a cuenta de lo que escribiera Habermas (1999) “Cuando el hablante rechaza un acto de habla por no considerarlo normativamente correcto, por considerarlo no verdadero, o por considerarlo no veraz” (p.394). En los ejemplos esbozados, no aparece ningún rechazo del agente, del sujeto que lleva a cabo la acción. Porque como se ha dado a notar, aquel no obedece a la comunicación directa con los implicados en su acción.

Por otro lado, Habermas ubica en la racionalidad cognitivo-instrumental, que puede ser llamada racionalidad tecnológica, algo incompleto. Esto se debe a la insistencia de centrarse en un aspecto que parecería fundamental, como sería el conocimiento científico. En ese tenor, habría que completar aquella racionalidad de la guía de la racionalidad práctico-moral, y estético-expresiva. Que en resumidas cuentas es la acción comunicativa. En otros términos, buscar en los enunciados científicos, humanísticos, la verdad, que puede traducirse por la adecuación de la palabra a la cosa. Habría que incluir algunas proposiciones que pongan entre paréntesis los enunciados científicos, lo cual tendría una relación intrínseca con comunidades, sociedades enteras. No se trata de rechazar el conocimiento científico, sino de ponerlo en cuestión, saber si dicho conocimiento no pone en riesgo la vida de los individuos, que no vaya más allá de los límites de la ley, de las normas. Respecto de lo estético-expresivo, se puede apelar a los valores de la estética, que pongan en cuestión a los valores mayormente apreciados, como el de la novedad o incluso con la propia representación artística, se plasmen los riesgos, por ejemplo, de una racionalidad tecnológica.

Siguiendo en la misma línea de los riesgos que se presentan si continuamos utilizando un modelo de praxis, que por un lado reduce las relaciones con el mundo a un sujeto cognoscente, y por el otro lado, impide con la cosificación otro ámbito del ser humano, como la comunicación, para desarrollarse en el mundo. Aquello en el tenor claramente más práctico. En lo que sigue, mostraremos porque una filosofía de la historia es un elemento de la racionalidad tecnológica. Veamos una cita que ejemplifique el momento de aparición de una filosofía de la historia.

El desarrollo de las fuerzas productivas, incluso el propio pensamiento crítico, aparecen cada vez más en la perspectiva de una turbia asimilación a su contrario. En la medida en que para estos autores la sociedad totalmente administrada sólo encarna ya una razón instrumental elevada a totalidad, todo lo que existe se transforma en abstracción real; y siendo así, lo atacado y deformado por esas abstracciones tiene necesariamente que sustraerse a toda intervención empírica. (Habermas, 1999, pp. 540-541).

Los elementos que se toman de la cita anterior, que sirven como base para poder proponer una filosofía de la historia, pertenecen al materialismo histórico. Siendo así, que se hable de las fuerzas productivas, de un pensamiento crítico, que se ha invertido en su objetivo, entre los que destacaba la crítica a la sociedad tomando como punto de partida los procesos productivos. Llama la atención, que Habermas se refiere a sus compañeros que le precedieron en la escuela de Frankfurt. Como se lee en las últimas líneas, no se puede intervenir de manera empírica en los estudios y análisis de la sociedad, porque los conceptos se han petrificado en abstracciones. Cuestión que es ilustrada con la filosofía de la conciencia, donde tenemos a un sujeto que conoce objetivamente y autoconsciente. Por otro lado, la cosificación, que es definida como la reducción del mundo de la vida, precisamente como razón funcionalista. Por lo tanto, hablar de una filosofía de la historia, implica estar en el mismo estatus que aquellas dos categorías, donde no hay mediación comunicativa, no se atiende a lo que piensan las comunidades de su historia, de su pasado y mucho menos de su porvenir.

Los supuestos del Materialismo Histórico sobre la relación dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción se habían transformado en enunciados pseudonormativos sobre una teleología objetiva de la historia [...] La Teoría crítica sólo podía asegurarse ya de sus fundamentos normativos en la perspectiva de una filosofía de la historia. Mas este suelo ya no era capaz de sustentar un programa de investigación empírica. (Habermas, 1999, pp.540-541).

Bajo esta perspectiva, los integrantes de la escuela de Frankfurt, habían retomado la filosofía de la historia que se había construido con enunciados pseudonormativos, y donde no había cabida para un programa de investigación empírica, precisamente porque aquellos conceptos que participan de la filosofía de la historia, se aislaron de las realidades sociales. Un ejemplo histórico lo encontramos en la propia escuela de Frankfurt. En donde Max Horkheimer, se había dado la tarea de formar un estudio e investigación interdisciplinaria, para atender problemáticas tan puntuales como el ascenso del nazismo. Sin embargo, la famosa interdisciplina, no pudo concretarse en un estudio duradero, simplemente vio la luz con algunos trabajos, entre los que destacan el escrito del propio Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica* que fue originalmente escrito en 1937⁷. Volviendo a la temática conceptual, nos dice Habermas en la cita, que no se podía volver sobre aquellas tentativas, si se había caído en la filosofía de la historia de la corriente del Materialismo histórico. Donde el punto que más resalta es el que versa de la teleología. Lo cual se traduce en momentos de la historia, una secuencia que tendrá irremediabilmente que llegar a un estadio final. Es evidente, que un estudio de ese talante, no iba a poder atender y trabajar con las temáticas de su contexto, y principalmente con la interdisciplina, la cual era una metodología que intentaba concretarse todavía. Por lo tanto, Habermas se distancia de una filosofía de la historia, que ya habían tratado con exhaustividad los miembros precedentes de la teoría crítica. Es por ello, que su propuesta de razón comunicativa, se sitúa en otros registros.

⁷ Para una consulta del texto de Horkheimer, ver el libro *Teoría crítica*, donde se encuentra el escrito citado.

Los otros registros en los que se sitúa Habermas, son evidentemente la acción comunicativa. La cual tiene como elemento central de articulación la filosofía del lenguaje. Que esté centrada en el papel del hablante, pero también del receptor, no reduciendo a este último a su nombre, sino haciéndolo participe en el diálogo entre personas de una comunidad. El concepto de entendimiento tiene una gran significación cuando versa de razón comunicativa, porque aquel, es tomado como concepto normativo, no acotado a lo epistémico. Agrega Habermas (1999) “Entendimiento significa comunicación enderezada a un *acuerdo*” (p.500).

Por otro lado, en las dimensiones de los mundos que mostramos como contraejemplos de las reducciones que hacen la filosofía de la conciencia, o la filosofía de la historia, también aquellos nos ayudan para concretar la razón comunicativa, ya que al momento en que participamos del diálogo, estamos transmitiendo nuestras vivencias individuales, así como colectivas. Sin embargo, la distinción entre individuo y sociedad, no es suficiente para dar cuenta de la gran aportación que tienen las dimensiones del mundo de la vida. Al momento de proponerlas, no es una cuestión de encontrar una por encima de otra, o darle mayor importancia a lo objetivo, que claramente tiene su papel en el desarrollo de las sociedades. De lo que se trata cuando esbozamos esas líneas, es de un panorama que permita una lectura que no esté ensimismada en las relaciones de poder, que esté tentada a caer sólo en el análisis del dominio, y cómo es que se ha ido desarrollando.

En definitiva, la propuesta de Habermas es fundamental. Principalmente por lo que hemos dicho de la relevancia que le da al diálogo, a la interacción entre sujetos, poniendo el acento en su participación, y no en su pasividad. Son evidentes un par de puntos en la filosofía de Habermas, que no está atrapada en lo que hemos denominado racionalidad tecnológica. El primero es el cambio de paradigma, escribe Habermas (1999) “de filosofía de la conciencia a filosofía del lenguaje; además donde lo instrumental queda inserto en la racionalidad comunicativa” (p.497). El segundo punto, es su teoría de la acción comunicativa, que retoma de la tradición como Weber, pero que toma de su tiempo, como la filosofía del lenguaje.

2.4 Racionalidad instrumental y racionalidad tecnológica: encuentros y distancias

En este último apartado de la investigación, mostraremos los puntos en común que encontramos entre Marcuse y Habermas. Revisamos a Horkheimer y Adorno como estandartes del concepto de razón instrumental, así como de su crítica. Al momento de relacionarlos, con Marcuse y Habermas, percibimos que se prestaron ideas, conceptos, para trabajar en una línea muy similar, pero que también tiene sus diferencias. El primer punto disonante es el concepto racionalidad tecnológica al que se dirige la crítica, y que corre por cuenta de Herbert Marcuse, que lo introduce en un texto de madurez, nos referimos a su texto *El hombre unidimensional*. En Habermas quizá no aparece la racionalidad tecnológica, lo cual no es indicativo que no trate el tema en estos mismos términos. Veamos en primera instancia, la cuestión de la racionalidad instrumental, para posteriormente hacer un recuento de la racionalidad tecnológica.

Como analizamos a lo largo de la presente investigación, la racionalidad instrumental está ligada a una exacerbación de la subjetividad, que en lo fundamental termina siendo anulada por las fuerzas técnicas y científicas. Por lo que nos queda la economía de las sociedades industriales que operan bajo la lógica de la utilidad y el cálculo. Iremos revisando cada esfera humana que permanece encerrada en esos criterios que podrían nombrarse de otros modos, por ejemplo: una abstracción enorme de la vida humana, la nula oposición al sistema económico que opera bajo parámetros en donde el hombre es una mercancía más dentro del mercado. Esto es así porque los productos del mercado no se movilizan más que simplemente para cambiar de pasillo en el supermercado, se perpetúan en la lógica de lo intercambiable. La distinción fundamental entre la razón instrumental y la racionalidad tecnológica, estriba en que la primera está en el registro de los medios y fines, la segunda, por otro lado, en el movimiento dialéctico, que es más flexible que la lógica medios y fines, porque permite sino una superación clara y distinta, sí lo hace respecto de poner la contradicción en lo establecido. Poniendo por caso la dominación, y en su reverso la liberación que es posibilitada.

Entrando en materia, veamos qué es a grandes rasgos lo que se reflexiona en *Dialéctica de la Ilustración*. Anotan Adorno y Horkheimer (1998) “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta” (p.60). Con lo anterior se deja claro que el reclamo no se dirige a los hombres como entidades abstractas, sino que la crítica se dirige a que están situados bajo un paradigma de pensamiento dominador. Puede decirse que el avance de la ciencia y la técnica coadyuva de una manera asombrosa a ese dominio. Por otro lado, esa dominación que se da gracias al conocimiento se legitima a sí misma, de una manera que también Habermas recoge en *Ciencia y técnica como ideología*. Algunas de las características que pone de relieve Habermas son las siguientes: supremacía crítica por parte de la técnica y la ciencia, deslegitimación de otros discursos que están fuera de la lógica de la productividad, solo por mencionar un par de rasgos.

La Ilustración como totalidad se muestra con el siguiente pasaje de Adorno y Horkheimer (1998) “Lo que no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad es sospechoso para la ilustración. Y cuando ésta puede desarrollarse sin perturbaciones de coacción externa, entonces no existe ya contención alguna” (p.62). Además de ser totalitaria, la Ilustración parece ser la igualdad más extrema. En sociedades inmersas dentro de la producción capitalista, así como de lo que proporciona la ciencia y la técnica, no hay nada que pueda escapar a lo totalitario que se presenta como racionalidad. Ésta que tiene por lo menos dos maneras de establecerse: una es el cálculo y la otra la utilidad. Es interesante percibir que la coacción externa en otros siglos vino de los miembros de la sociedad que eran explotados, pero ahora con sociedades opulentas y destructivas no parece haber en el mapa ningún tipo de resistencia, por lo menos en los lugares desde donde fueron enunciadas las críticas a la racionalidad por parte de los frankfurtianos.

El modo de procedimiento matemático se convirtió, por así decirlo, en ritual del pensamiento, pese a la autolimitación axiomática, dicho procedimiento se instaura como necesario y objetivo: transforma el pensamiento en cosa, en instrumento, como él mismo lo denomina. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.80).

Es indudable que las matemáticas son fundamentales para las ciencias, no solo físicas sino también humanas. Ese pensamiento que se ve envuelto por un factor tan decisivo como las matemáticas, se vuelve calculador, utilitario, que son algunas características de la razón instrumental y por lo tanto de la totalidad a la que aspira. Sin embargo, no es visible el problema porque más bien se ve como realización del conocimiento humano. Marcuse toma lo anterior para llevar a cabo su interpretación en esos mismos términos, él denuncia un empirismo total para los conceptos, que se encuentra en las ciencias físicas y sociales. Las consecuencias no son nada halagadoras, ya que se busca una planificación tanto en los medios de producción como en las actividades humanas gracias al avance técnico-científico.

En la reducción del pensamiento a operación matemática se halla implícita la sanción del mundo como su propia medida. Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.80).

Pero el hombre no puede escapar de tal forma de pensar, de abstraer, de llevar el pensamiento como estandarte de la objetividad y de la grandeza humana, cuando en realidad se sostiene sobre bases bastante contrarias, sobre esto tampoco podrán deshacerse Adorno y Horkheimer. La sumisión a los datos que nos muestran no sólo las ciencias exactas, experimentales, históricas, ahora también lo que ofrecen los medios de comunicación de masas. Esto último se puede ejemplificar con lo que no dejamos de ver y escuchar todos los días recientemente con una cantidad inmensa de datos proporcionados por una pandemia que ha cobrado muchas vidas. Lo sumamente relevante resulta el que esas vidas sean un número.

La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. (Adorno y Horkheimer, 1998, p.83).

Es la razón la que instrumentaliza, no en el sentido de un simple hacer del hombre, sino en el papel preponderante de los medios sobre los fines, siendo en esta

relación mediatizada donde el propio hombre, creyendo ser autónomo, creyendo controlar los aparatos técnicos a su antojo, se convierte en un medio más, como un simple objeto a estudiar o a explotar. La razón instrumental, así como la racionalidad tecnológica comparten el que se basan en acciones racionales que buscan fines efectivos. No se puede olvidar que está conectado íntimamente a ello las relaciones de producción, y con más peso en sociedades industriales avanzadas. La analogía de la razón instrumental a la fabricación nos parece muy pertinente, ya que hasta los pensamientos se vuelven productos, se convierten en mercancías. Un concepto que resulta fundamental es el de abstracción, y aunque ya se había mencionado, cabe explicitar cuál es su relación con la razón.

La abstracción, el instrumento de la ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetición todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquélla prepara. (Adorno, Horkheimer, 1998, p.68).

Formas de abstracción hay muchas, en referencia a la ciencia se tocaron algunos aspectos, esto es, la estadística como un método para las ciencias, también se señaló a los medios de comunicación de masas, en el cual profundizó Habermas en su texto *Historia y crítica de la opinión pública*. En la cita que se toma de *Dialéctica de la Ilustración*, la abstracción queda sujeta a una eliminación, y esto gracias a una dominación que se encuentra en ella misma, precisamente lo que se liquida es la naturaleza como recurso de extracción, despojo. También el hombre se elimina en la lógica de la producción, ya que se habla de él como recurso humano.

Precisamente todo lo anterior se concreta en una esfera como la industria cultural. En Marcuse la crítica que es similar es la de la sociedad unidimensional. El punto en común entre ambos planteamientos es la nula oposición de aquellos que se encuentran en sociedades opulentas, industriales, tecnológicas. Ya no hay miseria que erradicar, ni injusticias que demandar. Es aquí cuando Adorno y Horkheimer, al no encontrar ningún tipo de contención a lo imponente que resulta el avance de la razón instrumental no encuentran otro sujeto de la emancipación, ya

que el obrero se encuentra amputado de la gran labor de la que lo había dotado Marx. Ya no es aquel quien modificará la historia, ahora más que nunca, bajo las premisas de cálculo y de alto nivel de vida el obrero industrial se encuentra anulado.

Sin embargo, esta gran derrota a la historia de la emancipación no termina para Marcuse y para Habermas. Para el primero es el momento de recurrir a los movimientos sociales, de los cuales hubo uno como el mayo francés, que cambió las miras de los integrantes de las sociedades, respecto de la oportunidad ya no de cambiar la historia, pero sí de modificar relaciones de dominación y sujeción de la totalidad. En Habermas quizá la emancipación permanezca como tema de segunda categoría porque lo que le interesa a él es no seguir en el círculo interminable donde la racionalidad pueda desprenderse del dominio represivo y tener un cambio cualitativo, esto sobre la base de un proyecto histórico como lo llama Marcuse. El viraje de Habermas está en proponer una racionalidad que no se fundamente en la búsqueda de medios para fines. Hoy habría que preguntarse si las formas de dominación a las que apelaron tanto Adorno y Horkheimer, como Marcuse y Habermas siguen vigentes, qué modificaciones han tenido, qué amplitud se puede dar al análisis incorporando nuevas categorías que permitan proponer nuevas racionalidades.

En los capítulos precedentes abordamos las maneras en las que Marcuse y Habermas elaboran una concepción diferente a la de Adorno y Horkheimer. Antes de llegar a ese punto, veamos cómo es que Marcuse y Habermas lidian con el problema de la racionalidad. Cómo es que para el primero en cuestión se trata de la racionalidad tecnológica y para el segundo de la razón comunicativa. Cabe resaltar que el iniciar con el análisis de razón objetiva y subjetiva pierde toda relevancia en los otros dos miembros de la escuela de Frankfurt.

Recogeremos una conferencia dictada años antes de la publicación de una de sus máximas obras, nos referimos a *El hombre unidimensional*. Este comentario viene a cuenta de percibir el planteamiento que ya estaba formándose por parte de Marcuse. Veamos en primera instancia el por qué nos ubicamos en referencia a la racionalidad tecnológica.

El progreso técnico, la misma tecnología se han transformado en un nuevo sistema de dominio y de explotación—un sistema nuevo porque modifica de manera decisiva las relaciones entre clases [...] la clase obrera ya no representa la negación de lo que existe. (Marcuse, 1969b, pp.52-53).

En la anterior anotación, el autor hace visible una relación con algunos miembros de la escuela de Frankfurt, los cuales también apelan a una dominación y explotación casi en los mismos términos. Decimos casi porque para Marcuse se trata de la técnica como eje rector de aquel dominio y explotación, cuestión que en Adorno y Horkheimer no es igual. Siguen estando de acuerdo en que el sistema racional que se funda por la filosofía occidental es totalitario.

Totalitaria porque en ella se han completado la asimilación de vida privada y de vida pública, de exigencias individuales y de exigencias sociales. La diferencia esencial entre existencia privada y existencia pública ha sido anulada; el individuo, en cualquier parte o momento de su existencia, se ha transformado en presa de la opinión pública controlada, de la propaganda y de la administración. (Marcuse, 1969b, p.54).

La vinculación más clara está cuando Adorno y Horkheimer analizando la razón instrumental hablan acerca de que lo particular pasa a convertirse en lo general, que para este contexto es lo individual y lo social, en otras palabras, de cómo la razón subjetiva termina en la anulación del individuo.

Esta sociedad tiende a la dimensión totalitaria incluso por el hecho de que toda oposición real está a punto de desaparecer. Los movimientos radicales, los movimientos de vanguardia, sean políticos o culturales, son absorbidos fácilmente, incorporados a las estructuras existentes, y sirven inmediatamente para conferir nuevos valores al sistema, a su apoteosis. (Marcuse, 1969b, p.54).

Cabe resaltar, que como dijimos al principio, esta cita proviene de una conferencia dictada en 1964, para lo cual todavía no se presentaban los movimientos del 68, a los que Marcuse estuvo muy atento. Queda marcado su profundo interés por los

movimientos sociales en uno de sus textos titulado *Un ensayo sobre la liberación*. Por lo menos hasta el momento de la cita tomada, sigue teniendo una visión de futuro un tanto derrotista, que comparte con Adorno y Horkheimer. Nada más y nada menos que de la derrota de la clase obrera, perdiendo la batalla en contra de las sociedades industriales y su lógica. Quizá el punto en el que más distancia notaríamos con Adorno y Horkheimer es el pasaje de *Un ensayo sobre la liberación* donde se apela a una esperanza con la tecnología que podría cambiar el destino de la humanidad. Escribe Marcuse (1969a) “Las posibilidades utópicas se hallan implícitas en las fuerzas técnicas y tecnológicas del capitalismo y el socialismo avanzados: la utilización racional de estas fuerzas en una escala global acabaría con la pobreza y la escasez en un futuro muy previsible” (p.11). Esto se asemeja a lo que escribieron Adorno, Horkheimer (1998) “Es la Ilustración misma, dueña de sí y en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que podría romper los límites de la Ilustración” (p.250). Lo que se acentúa en estas dos citas es el papel que se le da a los dos términos que gustan de utilizar los pensadores en turno. En el caso de Marcuse: fuerzas técnicas y tecnológicas; en Adorno y Horkheimer: Ilustración. Para los tres filósofos el desarrollo de la Ilustración, como de la tecnología puede tener una variante que haga un cambio en su modo de proceder. Podemos llamarlo un cambio cualitativo, lo cual hace que entre los tres filósofos haya una relación que está asentada por el dominio y el control que describieron.

«Racionalización» significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente a esto corre, en segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación). (Habermas, 1986, p.2).

Con esta cita abrimos los puntos en común entre Habermas y los pensadores que hemos estado tratando. En primera instancia, Habermas alude a una interpretación de Weber, del cual innegablemente toman como punto de partida los

filósofos de Frankfurt vistos aquí. Lo que da cuenta la interpretación de Weber, es del aspecto que no se tenía contemplado en otras teorías como la positivista, o hasta la que tenía que ver con la ingeniería, esto al apelar a la urbanización y el tráfico social en el registro de la racionalidad. El punto que nos interesa es la llamada acción instrumental, de la cual se menciona brevemente que tiene una importancia y que sus consecuencias aparecen en las esferas de la vida humana.

Podríamos tomar también la industrialización, que es un punto donde se conectan los miembros de la escuela de Frankfurt, ya que sobre aquella no tienen buenos ojos, sino que perciben el dominio que permite tanto la técnica como la ciencia. Sobre la acción instrumental, se puede considerar lo siguiente, escribe Habermas (1986) “En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines: en el segundo caso esa implantación afecta a la organización de los medios, y en el primero a la elección entre posibles alternativas” (pp.2-3). Este breve acercamiento nos muestra que la acción instrumental tiende a ciertos fines que aseguran primero los medios y que está en relación con los resultados de aquellos medios. A pesar que se hable de fines, serán más importantes los medios y las elecciones que se logran concebir anticipadamente. La cita sigue el hilo de lo mostrado más arriba: la tecnificación y urbanización. La primera relación de Habermas con los autores abordados en la presente investigación, es el hecho de que sigue analizando ese tipo de acción que se encuentra en un molde de racionalidad que está denunciando.

La secularización y el «desencantamiento» de las cosmovisiones, con la pérdida que ello implica de su capacidad de orientar la acción, y de la tradición cultural en su conjunto, son la otra cara de la creciente «racionalidad» de la acción social. (Habermas, 1986, p.3).

Una acción que ha perdido su rumbo gracias a la secularización y desencantamiento, no es la acción instrumental, sino que es otra acción que por el momento su autor no ha mencionado, pero que podemos ubicar en la acción comunicativa. En contraste, el hablar de la acción instrumental es referirnos a la instauración de la técnica y la ciencia como maneras de proceder sobre el mundo,

y sobre el propio hombre. Otro punto en donde se tocan los planteamientos de Habermas, por lo menos con Horkheimer, es cuando menciona la secularización de las cosmovisiones, cuestión que se justifica por la desvinculación de la filosofía y la religión.

A una acción orientada al éxito la llamamos *instrumental* cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de acción técnicas y evaluamos el grado de eficacia de la intervención que esa acción representa en un contexto de estados y sucesos. (Habermas, 1987, p.366).

Está puesto de relieve como la acción instrumental tiene una vinculación directa con la técnica, pero también con la ciencia. Al poner el acento Habermas en reglas, eficacia, un contexto de estados y sucesos es irremediable que nos venga a la cabeza la ciencia. El punto disonante es la acción comunicativa.

En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. (Habermas, 1987, p.367).

Como se lee, la acción comunicativa representa ya no la primacía de los medios, ni del éxito que pueda alcanzarse como con la acción instrumental, ya que no se está tratando con objetos, sino ahora con seres humanos, con semejantes, los cuales también tienen el mismo derecho de expresarse. Está claro que esto es el punto donde se distancia Habermas de sus antecesores frankfurtianos.

Recapitulando, hemos visto por qué el unir conceptos que nos parecen sumamente importantes de los cuatro autores de Frankfurt, nos permite vislumbrar no solo la crítica a la racionalidad que ellos localizaron en su tiempo, sino seguir pensando en esas categorías que los cuatro pensadores abordaron. En primera instancia está la racionalidad, la cual engloba a las otras categorías, la totalidad de las sociedades industriales y con ello del dominio que permite, la anulación de la clase obrera de su cometido de cambiar el escenario de explotación y dominio, el papel que cumple la técnica y la ciencia en las actividades humanas. Es quizá en

este último punto donde aparece una diferencia fundamental entre los autores que hemos visto, ya que para Marcuse el concepto de racionalidad tecnológica es la muestra del dominio, así como del control social, pero también de la posibilidad de un cambio. Cuestión contraria con Habermas, quien encuentra en la acción comunicativa una mitigación de la razón instrumental. En estos dos últimos autores, se ve claramente una pretensión de ir más allá de la racionalidad tecnológica, y es precisamente con sus planteamientos, o con sus conceptos ejes, con los que dicho objetivo se plantea.

En definitiva, el recorrido planteado entre los encuentros y desencuentros entre los filósofos de Frankfurt obedece a la clarificación de la tesis que se ha perseguido en esta investigación. La tesis es la siguiente: el análisis de la racionalidad tecnológica nos permite proponer su desarticulación, o en otros términos, al hacer el estudio de los elementos que componen la racionalidad tecnológica, se han presentado sus límites, pero también su forma de ir más allá de éstos. Lo anterior quiere decir, que hemos analizado algunas características de la racionalidad tecnológica, la Ilustración y la sociedad de masas, para manifestar por qué la consolidación y el control de las sociedades industriales. Por lo tanto, podemos decir, que los encuentros que anotamos en las páginas anteriores son una muestra de lo que impide la desarticulación. Es por ello, que la propuesta de la tesis tiene que tomar en cuenta lo que está como distancia entre cada uno de los autores frankfurtianos, esto es, a muy grandes rasgos lo siguiente: la capacidad de articular la propia crítica con la posibilidad de un cambio del sistema político y social. Además, un nuevo concepto que reúna un cambio de miras respecto a lo que implica la racionalidad tecnológica. En otros términos, un concepto de razón que no tenga como objetivo primordial la maximización de los medios, y en cambio, tenga como objetivos las finalidades humanas. El otro gran eje que representa un desencuentro entre los pensadores de Frankfurt, es el concepto de tecnología, que bien puede acotarse a los medios de producción, o a fines económicos.

Conclusiones

Este recorrido por algunos pensadores de la escuela de Frankfurt, fue llevado a cabo para acercarnos al problema de la racionalidad tecnológica. Como mencionamos al principio, la tesis que intentamos demostrar a lo largo de las páginas precedentes, con la desarticulación de la racionalidad tecnológica como corolario, fue un poner en evidencia la dualidad, la ambivalencia de dicho concepto. Pusimos en pugna, las nociones de dominación, como liberación, control, emancipación. Fue hasta la segunda parte del capítulo primero, cuando se hicieron patentes las contradicciones, con el filósofo Herbert Marcuse. Ya en el capítulo segundo, el estudio de Jürgen Habermas, dejó en claro los derroteros por donde ya habíamos empezado el camino. En referencia a la primera parte del capítulo primero, cabe señalar que autores de la talla de Adorno y Horkheimer, tienen desde nuestra perspectiva, salidas al problema de la racionalidad tecnológica que no analizamos en el presente trabajo. Poniendo por caso un ejemplo de cada autor: Horkheimer tiene en su tentativa de estudio interdisciplinar, un análisis de la sociedad, que no esté centrado en la filosofía de la conciencia, ni tampoco de la historia, cuestiones que pone de relieve Habermas. En Adorno, se encontrará la dialéctica negativa, que intenta ir más allá de la dialéctica platónica, y de la hegeliana. Podemos encontrar en su obra póstuma, citas como las siguientes, anota Adorno (1984) “A la filosofía le es imprescindible- por discutible que ello sea- confiar en que el concepto puede superar al concepto, al instrumento que es su límite” (p,18). Para después apuntalar su dialéctica, escribe Adorno (1984) “Cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacía lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa” (p.21). Uno de los autores, que no incluimos en la presente investigación, y que está relacionado con lo expuesto brevemente de Adorno, es Benjamin⁸. No lo pusimos porque creemos que en Benjamin está claramente expuesta la dialéctica de la técnica, siendo más significativo buscar en los otros autores las pistas de la racionalidad tecnológica.

⁸ En el estudio que lleva por nombre *Origen de la dialéctica negativa* su autora aborda la relación intelectual entre Benjamin y Adorno. Pone el acento en la influencia que ejerció el primero sobre el segundo, desde 1930.

Hemos expuesto lo que está afuera de la investigación realizada, retomemos lo que está adentro. Cada uno de los elementos tomados, como fue al principio la temática de la razón instrumental, la cuestión de la Ilustración, de la sociedad de masas, coadyuvó a presentar la racionalidad tecnológica. En el primer caso, la razón instrumental, sirvió de base para presentar la problemática de los medios y fines que, en su aproximación, funciona para darle una definición mínima a la racionalidad tecnológica. La Ilustración, tomada como problema filosófico, ayudó a poner sobre la mesa, la cuestión de la dialéctica, que no es otra cosa que la puesta en marcha de los opuestos, sin descuidar lo que se mueve en medio de ambos. Por citar un ejemplo, está la dominación como administración en Marcuse, que no es simplemente un tema de dominación desbordante, que use la violencia como extremo, en contraparte, no encontramos una liberación, que proponga un paraíso terrenal. Respecto de la sociedad de masas, se intentó resaltar el papel de individuo, que bien puede ser interpretado como consumidor o ciudadano. Siendo este segundo papel, el que está puesto en Habermas, con el entramado de la política como ejercicio de los individuos. Lo paradójico del individuo, está visibilizado por la problematización que introdujera Marcuse, con su hombre unidimensional. Dicha interpretación, coloca al individuo de las sociedades industriales, en una situación de opulencia, comodidad, donde no hay posibilidad de cambio. Es por ello el cambio de miras, de un proletariado revolucionario, a grupos que no participaban directamente del sistema, como fue el caso de los *hippies*, o las comunidades de los llamados negros. El punto de inflexión, con la paradoja del individuo, está en prestar atención a los diferentes grados de dominación, para poder extraer los momentos de posibilidad que están ocultos en el propio dominio. Con Habermas, el paso importante está en darse cuenta del individuo, que pertenece a una sociedad, sea esta industrial o no industrial, como se intentó dar cuenta con algunos de sus escritos tempranos. En este sentido, lo público cobra relevancia como categoría social, política. También estuvo el breve acercamiento al mundo de la vida en Habermas, el cual tiene como núcleo diversas dimensiones del mundo, poniendo en cuestión la situación del sujeto. No sólo las categorías sociales, políticas, sino también epistémicas, se ponen en juego.

Una vez hecho el recorrido por la mayoría de temas que se tratan en la investigación, y puesto en relación cada uno de estos, toca el turno de mencionar los elementos desarticuladores de la racionalidad tecnológica y ponerlos en perspectiva. El primero de los elementos que abona en el tema de la desarticulación, es la automatización de las máquinas. Éste tiene una perspectiva marxista si se quiere, ya que Marcuse al proponerlo, estaba influido por la lectura de Marx. Lo anterior se pone en cuestión, al momento de hacer uso de categorías como reino de la necesidad y reino de la libertad. Aunque pongamos entre paréntesis este elemento que estamos tratando, digamos que de él se derivan los siguientes, por lo menos en Marcuse. La nueva sensibilidad, que no es otra cosa que otra manera de percibir el mundo, de estar en comunidad, no se fundamenta sino hasta que la repartición de bienes y servicios esté en un punto de equilibrio en las sociedades. No acontecido lo anterior, ocurrirán manifestaciones, movimientos, colectivos que busquen aquel equilibrio, pero será de manera esporádica, pasajera. Acerca de la autodeterminación democrática racional, no es un paso que llegue antes de la automatización de las máquinas, ya que se supone con tal autodeterminación una mínima autonomía de los hombres, que ya no estén ocupados de la producción de bienes y servicios, en grandes cantidades, sino que ahora estén ocupados de la sociedad, de la política, como ejercicio fundamental de los seres humanos. Dicho sea de paso, aunque hayamos mostrado que de la automatización de las máquinas se derivan los otros dos elementos, no necesariamente porque tenemos el caso de comunidades en Chiapas, México, que por ejemplo tienen sus juntas de buen gobierno, donde se dialoga sobre los problemas que los aquejan en sus comunidades. Otro ejemplo, es su ejército, el cual no está inscrito en un Estado, como tampoco lo están las mesas de diálogo que entablan periódicamente. En este ejemplo puntual, tenemos una nueva sensibilidad, porque los sujetos en un territorio no están insertos en un Estado como lo conocemos. Por otro lado, tenemos su autodeterminación democrática racional, que se justifica por su autoproclamación como pueblo autónomo, que claramente está en un país, un territorio, pero no tiene sus leyes.

En el filósofo Jürgen Habermas, tenemos como centro que irradia la desarticulación de la racionalidad tecnológica, un concepto que lleva por nombre: racionalidad comunicativa. Antes de entrar a revisarlo, veamos brevemente por qué de las categorías que vimos de este pensador de Frankfurt, no podemos tomar otros elementos. Tomemos el ejemplo de la legitimación tradicional, en contraparte de la legitimación tecnocrática. La primera tiene sus credenciales de la comunidad, de las instituciones que están enraizadas en aquella, por ejemplo, la familia, la iglesia, la escuela. Por otro lado, las legitimaciones tecnocráticas, están puestas en marcha gracias a la ciencia y la técnica. Cabe señalar, la legitimación, sea esta tradicional o tecnocrática, obedece a un ordenamiento de la sociedad en turno. Siguiendo con el tema, la legitimación tecnocrática, tiene como rasgo primordial, el poner entre paréntesis los discursos que están fuera de sus normas. Normas que están avaladas por las instituciones que las respaldan, y también por los propios discursos que generan. No es gratuito que la etiqueta de la ciencia y la técnica tengan por sí mismas autoridad sobre lo que se habla de ellas. Por lo tanto, el orden que tienen las sociedades industriales y postindustriales, no es otro que el tecnocrático. Las consecuencias que vimos a lo largo del capítulo dedicado a Habermas, pueden localizarse en dos puntos claves: la anulación de otros discursos, la despolitización que acarrea la legitimación tecnocrática.

El primero de los puntos que consideramos de relevancia, tiene como efecto, el que se ponga como relación esencial, la del sujeto y el objeto, y hasta también podemos decir, se instrumentalizan las relaciones humanas. Como vimos con el mundo de la vida, la reducción del mundo social, tiene como consecuencia, el que no ponga la importancia a las relaciones de los sujetos. Sino al contrario, al engrandecer el mundo de lo objetivo, el sujeto parece estar en una burbuja donde sólo se dedica a conocer el mundo de manera representacional, sin tener una participación efectiva, esto es, que se dé cuenta de su propia subjetividad, y a la vez se ocupe de la subjetividad de los otros integrantes de la sociedad. La despolitización, viene de este proceso que estamos describiendo, ya que si no hay una categoría de lo público, que no esté mediatizada por los discursos tecnocráticos, no habrá mayor resonancia en las sociedades actuales.

Respecto a la racionalidad comunicativa, mostramos un breve acercamiento a la teoría habermasiana. Se hizo así porque nos interesaba dar cuenta de cómo aquella puede superar el problema de la racionalidad tecnológica. En términos de esta investigación, nuestra intención fue brindar un elemento que sirviera para proponer una desarticulación de la racionalidad tecnológica. La racionalidad comunicativa en Habermas, tiene su fundamento en la pragmática formal, que presta atención al fenómeno de la comunicación, entre interlocutores y oyentes. En un principio, la razón comunicativa es ahistórica porque no quiere caer presa de la filosofía de la historia, donde se busquen ciertos fines, una teleología. También Habermas retoma cierta tradición de la psicología evolutiva, donde encontramos autores como Piaget, Kohlberg. Aunque no hayamos entrado totalmente a las cuestiones que estamos repasando, podemos suponer, que señalan unas vías muy diferentes a la de los autores retomados en este trabajo. Y quizá uno de los acontecimientos que más influyó en Habermas, fue el llamado giro lingüístico. Aunque es evidente que el pensador de Frankfurt, no se queda estacado en él, haciendo de dicho giro lingüístico, uno de los puntos de arranque. También es cierto que retoma de la tradición occidental de la filosofía, tomando de Husserl el mundo de la vida, que para Habermas es una relación de entendimiento entre los sujetos.

Quedaron por desarrollar más a fondo cuestiones que de alguna manera también pertenecen al mundo de vida habermasiano, que son las siguientes: la verdad de los enunciados, la rectitud para las acciones, por último, veracidad para las manifestaciones de las vivencias subjetivas. Decimos que estas pertenecen al mundo de la vida, porque apelan a lo objetivo, a lo social, y a lo subjetivo. La relación con la temática de la opinión pública es por lo siguiente: porque el entendimiento es una parte esencial de la comunicación entre sujetos del habla, porque se pretenden cada uno de los rasgos al momento de apelar a la construcción de una sociedad, sea capitalista o no lo sea. Aunque con esto último, entra el problema de anular la acción comunicativa, en vista de una acción estratégica, la cual obedece a los medios y los fines, más que al entendimiento de los participantes en diálogo.

En suma, las potencialidades que tiene la racionalidad tecnológica. Entendiendo por ésta un movimiento dialéctico, que está en constante tensión. De aquello se trató cuando mostramos la dominación como administración en Marcuse, así como la legitimación tecnocrática en Habermas. Las posibles desarticulaciones, por parte de los dos autores vistos aquí, tienen una dirección contraria. Marcuse está más cerca de una interpretación de la historia donde las máquinas solucionarán problemas puntuales, como que su desarrollo completo, logrará erradicar el uso de la fuerza de trabajo, que tiene como base a los hombres. Por otro lado, está lo que se hará cuando la tecnología llegue a zonas impensables, que no será la confianza ciega en las máquinas, sino la intervención humana de los más capacitados para seguir con la planificación de las sociedades. Esto último viene de la mano, de lo que hemos nombrado en Marcuse los tópicos de la desarticulación. Dicho sea de paso, hayan funcionado o no, están allí para ser retomados, para ser analizados. En Marcuse son: la automatización de las máquinas, la nueva sensibilidad, la autodeterminación racional.

En Habermas, encontramos para aportar a la desarticulación de la racionalidad tecnológica, una concepción que no se recarga en lo que puedan hacer las máquinas o dejen de hacer. En otros términos, aunque en el filósofo de la segunda generación de la escuela de Frankfurt, tengamos una racionalidad tecnológica, no hay un acercamiento al desarrollo de la tecnología como en Marcuse. Cabe señalar, que tampoco la interpretación tiene como soporte la lectura marxista, teniendo al proletariado como punto de referencia. Por lo tanto, Habermas se deslinda de una lectura que estaba muy cerca de visión marxista, donde el proletariado sería el objeto de estudio. Sin embargo, aunque para el pensador de Frankfurt, no es ni la propia tecnología, ni el proletariado, su punto de partida es la comunicación. Teniendo como suelo conceptual y teórico, a la pragmática formal y a la psicología evolutiva. En Habermas lo que abona a la desarticulación de la racionalidad tecnológica es lo siguiente: la razón comunicativa, la opinión pública que esté construida en un modelo horizontal, que no presente jerarquías, y donde se ponga el acento en los acuerdos entre los hablantes.

De modo que las limitaciones que tienen cada uno de los rasgos que hemos nombrado como desarticulación de la racionalidad tecnológica, y en retrospectiva a partir de la época de la segunda mitad del siglo XX en Marcuse, son las posibilidades de un cambio cualitativo en las sociedades industriales. Es desde la propia experiencia del autor, hablando desde un país industrializado, nos referimos a los Estados Unidos, desde donde puede llevar a cabo sus reflexiones, poniendo como ejemplo, la automatización de las máquinas. Aquello representa una limitación que intenta transgredir Marcuse, añadiendo a su análisis, a los sujetos que están fuera del sistema capitalista, productivo, que tienen nombres variados: desde los parias, los desempleados, los negros, en general, comunidades que rechazan el *statu quo*. Sin embargo, el punto central, es el creciente aumento en la tecnología, para supuestamente terminar con el problema de los que están fuera del sistema y así lograr un sistema integral. Respecto a la nueva sensibilidad, el planteamiento sigue siendo complejo, ya que implica la cuestión de los géneros hombre-mujer, así como la ineficacia de los movimientos sociales, o hasta de las propias disciplinas que estudian a estos. Igualmente, es sumamente complicado, pensar en la autodeterminación democrática racional, cuando la propia comunicación entre los individuos de una sociedad es muy deficiente. Súmese a este tópico, las condiciones materiales, que evidentemente son un fundamento de las acciones individuales y colectivas.

Desde nuestras geografías, se puede poner de relieve, el caso de las comunidades zapatistas, que aquí nos interesa no en su sentido histórico, que no deja de tener importancia, sino por su aparición en el plano político, social, que le da un peso específico, en la demostración de aquello que está negado y oculto. En otros términos, desocultar a los hombres y mujeres que, por condiciones étnicas y racistas, son desechados del sistema. Por lo tanto, el repensar en la autodeterminación democrática racional, no tiene necesariamente que venir de las instituciones políticas instauradas desde hace años, dependiendo del lugar. Así como la racionalidad, no proviene de las cabezas de quienes estudiaron por muchos años una disciplina, y que guiarán la sociedad, como vimos en Marcuse.

Por último, veamos cuáles son algunas de las críticas que se le pueden hacer a los planteamientos habermasianos que hemos visto. El punto de referencia para iniciar con la crítica es invariablemente la razón comunicativa, a pesar de tener un gran peso teórico, vemos en ella una carencia fundamental. Tal rasgo en nuestras geografías, hablando específicamente de lugares no europeos, es la falta de consenso entre los integrantes de una comunidad. Peor todavía si las instituciones que dicen representar a los individuos, ejercen un poder que no tiene ninguna resonancia en los individuos de una sociedad. Apelando a nuestro país, a nuestras regiones que pueden ir de la opulencia a la pobreza extrema, Habermas parece darnos las herramientas para criticar nuestras sociedades. Lo hace introduciendo el dinero y el poder como medios no lingüísticos que pertenecen a un sistema, como puede ser el mercado o la burocracia. No entrando tanto en la temática del sistema, sino poniendo el acento en aquellos medios que no pertenecen al consenso, ni al entendimiento, que son el dinero y el poder, cobran relevancia cuando no están supeditados al mercado o a la burocracia. Cabría decir, que hay un mercado y una burocracia alternativa a lo que ya señaló Habermas, como muchos otros pensadores, nos referimos al mercado de las drogas, la burocracia de los carteles, sobre este último si habría más dudas que propuestas. En otros términos, no se puede hablar de razón comunicativa, en lugares que están controlados por el mercado de lo ilegal, llegando a los extremos de no sólo amenazar a quienes se oponen a dichas prácticas, peor aún, desapareciendo y asesinando indiscriminadamente.

Paralelamente, tomando como punto de partida el texto *Los retos de la sociedad por venir* de Luis Villoro, habla del no poder, como un ejercicio en nuestras sociedades complejas, pero básicamente carentes de justicias y consenso. En ese texto entabla un diálogo con John Rawls, donde lo cuestiona acerca de su forma de concebir la justicia y la democracia, como formas de racionalidad. Para mostrar nuestros intereses en el planteamiento del no poder de Villoro, bien podría ser Habermas y no Rawls el objeto de crítica. Esto porque ambos suponen la fundamentación de justicia y democracia de manera universal.

En definitiva, de lo que se trató con la breve muestra de limitaciones de los planteamientos, tanto de Marcuse como de Habermas, es de poner entre paréntesis las concepciones que se tienen acerca de los temas que hemos revisado. Como tema central, está la racionalidad tecnológica, pero aunada a ésta tenemos la desarticulación de la misma. Una desarticulación de la racionalidad tecnológica, que para nuestros objetivos creemos que se cumplió, a la hora de señalar cuáles son las alternativas a un dominio político, económico, que no cesa. Al momento de puntualizar cuáles son los momentos álgidos, así como los más bajos, la racionalidad tecnológica, nos ayudó a descubrir las potencialidades que no sólo obedecen al dominio en bruto, sino también a las posibilidades de cambio de una sociedad. Sin embargo, al plantearse una serie de interrogantes a los elementos de la desarticulación, se hace una discriminación de lo que ayuda más en situaciones como las que retratábamos al final de esta conclusión. Situaciones tales como la desaparición, los asesinatos, la violencia, que pueden englobarse en la injusticia de la que hablaba Villoro, al presentarse como un no consenso entre las partes.

Para concluir, diremos que el estudio que emprendimos de la racionalidad tecnológica, tomando algunos pensadores de la escuela de Frankfurt, nos sirvió para tomar ciertas interpretaciones como la marxista, por el lado de Marcuse; como la filosofía del lenguaje, con Habermas. Ambas interpretaciones no están separadas, como tampoco van como uña y carne. Por lo tanto, no es desechar la tradición porque pertenezca al pensamiento occidental, sino tomar lo que más beneficie para los trabajos que versen sobre esos temas. Lo anterior se mostró, a lo largo de esta tesis, a través no sólo del análisis de los conceptos fundamentales, sino de la crítica desde dentro, es decir, desde las entrañas del pensamiento de los autores, para de allí, obtener la desarticulación de la racionalidad tecnológica.

Bibliografía Primaria

Adorno, T. W., Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, España: Trotta.

Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, España: Tecnos.

_____. (1990). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.

_____. (1982). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona, España: Gustavo Gili.

_____. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, España: Taurus.

_____. (1999). *Teoría de la acción comunicativa II*. Madrid, España: Taurus.

Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, España: Trotta.

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, España: Planeta-Agostini.

_____. (1969a). *Un ensayo sobre la liberación*. D.F, México: Joaquín Mortiz.

_____. (1969b). *La sociedad industrial y el marxismo*. Buenos Aires, Argentina: Quintaria.

_____. (2007). *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

_____. (2001). *Guerra, tecnología y fascismo*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

Romero, J.M. (2010). *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid, España: Plaza y Valdez.

Bibliografía secundaria

- Adorno, T. (2003). *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, España: Akal.
- _____. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid, España: Taurus.
- Benjamin, W. (2011). *Tesis de filosofía de la historia*. *Analecta philosophiae. Revista de filosofía*. n°2, pp. 111-127.
- Buck, Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Crary, J. (2015). *24/7 capitalismo tardío y el fin del sueño*. Barcelona, España: Ariel.
- Esquirol, J. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Barcelona, España: Gedisa.
- Didi-Huberman, G. (2010). *Atlas. ¿Cómo llevar el mundo a cuestas?* MNRS, Madrid.
- _____. (2011). *Ante el tiempo*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo.
- Foucault, M. (1995). *¿Qué es la crítica?* *Revista de filosofía*. n°8, pp. 3-18.
- Garcés, M. (2017). *Nueva ilustración radical*. Barcelona, España: Anagrama.
- Horkheimer, M. (2008). *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Maestre, A. (1989). *¿El fracaso de la Teoría Crítica?* *Daimon. Revista de filosofía*. n° 1, pp. 225-236.
- Marcuse, H. (2011). *La sociedad carnívora*. Buenos Aires, Argentina: Godot.
- Muñoz, B. (2005). *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*. España: Anthropos.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Rosiles, J. (2019). Concepto y función de los *mass media* en la ética discursiva: hacia un modelo de *Öffentlichkeit* virtual. *Revista de filosofía*. n° 147, pp. 174-212.
- Thompson, J. (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona, España: Paidós.

Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. Ciudad de México, México: Fondo de cultura económica.

Cuernavaca, Morelos, a 3 de octubre de 2022

Dra. Beatriz Alcubierre Mora
Directora del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis *La racionalidad tecnológica: un acercamiento a la filosofía de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas*, que presenta el estudiante:

Alan Daniel Corona Aguirre

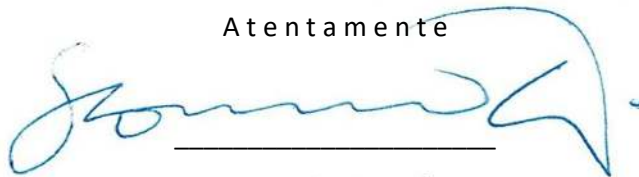
Para obtener el grado de Maestros en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada y bien realizada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

- 1) La tesis mencionada reúne los requisitos académicos que exigen los estudios de maestría, según están establecidos por el programa de estudios.
- 2) La tesis en cuestión realiza un proceso de investigación profundo para fundamentar análisis y argumentos.
- 3) La tesis se estructura en dos capítulos. El primer capítulo establece el objeto de estudio, sus antecedentes y explora a uno de los autores principales a los que se dedica la tesis, Marcuse. Mientras el segundo capítulo estudia la aproximación de Habermas al problema.
- 4) La tesis aporta elementos originales y relevantes para reflexionar sobre un problema urgente de nuestra realidad social.

Sin más por el momento, quedo de usted

Atentamente



Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

SERGIO RODRIGO LOMELI GAMBOA | Fecha:2022-10-03 14:57:17 | Firmante

ptmRZgSY+Y/zHaDP/sOKUd8dWPF3sVE6SB/RL/rcHhh2aV7Q4BhfxL8JGiB6+Ob6fvQJrdSvCj4IzMLixjnT0m1q9nY2WVIMKm1kQp4GskfwormN0+K+eRjdsHaplCrAR4Hp7tVW
hyZlcvdHsD4cTRI+2FUO4Ai3p/6740PgPrdfvr3WPgMQL3fxvUy6gl7ktN3OItW1NrBuF8LqjS4EgxGrs/SnfWumJ7hp5ZMiwA7FOQAcbtVCjZVeW2GYZpSBlv2jftac+XnGpxBMcVj
ZnEo8mwmd/DtWgupi/ainXV1iVK5YFSgXYZCLWAyhYPrgPdIIWufflgPKChMaQXZg==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



6iRoYj0ma

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/zLNs6KqUtjbkF0MAr6nDat5452W9tcB1>





Cuernavaca, Morelos, 06 junio 2022.



Dr. Sergio Lomelí Gamboa
Coordinador del Doctorado en Humanidades
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis “La racionalidad tecnológica: un acercamiento a la filosofía de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas” que presenta el alumno:

Alan Daniel Corona Aguirre

Para obtener el grado de Maestro en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de esta.

Baso mi decisión en lo siguiente:

La tesis presentada muestra el desarrollo y cumplimiento de los elementos fundamentales para ser considerada una tesis de maestría, se trata de una exposición y análisis claro de los textos y la problematización de la tesis. Logra mostrar la comprensión de los temas abordados y dar elementos para una desarticulación de la racionalidad tecnológica, junto con una postura crítica.

Sin más por el momento, quedo de usted.

Atentamente

DRA. IRVING SAMADHI AGUILAR ROCHA



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

IRVING SAMADHI AGUILAR ROCHA | Fecha:2022-06-06 11:23:15 | Firmante

UwhKRMmC6sIM9hiEtqkWjyqYns4mE1licXx86NILB8JrLMpN3pRz87873RtqqayhA98ESPSkdyAyCBti1LnbJJvcSgr/G4EI8NKbqcRhsJO+jBRzsQCBCHllyfVl5snFzdRi6s2fVL2r+un2D3CJiQkvKIAtOXMQv/U7Nj9Gs2c4kb/RwpmqM/VCgdpMRjorXHmDZm2Y4N5aPtAP3lms9fveSm+yzA34m2ypVq3W0pv5jrN7r/Mkjk/v8xkrC9cDVcX/NizM945CQp0Z7a+D/HAyGaVEnyqBw5pjMferaiZsm/5YTdmsZIU9tSnJxSr7nlgH/4X6/VSTo9D1aGLoA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[PnxtwBeJ2](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/doyiOqO3nsPqzQ4Lxfw8FaOkTortdgE0>



Cuernavaca, Mor., a 15 de noviembre de 2022.

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por este medio, en calidad de miembro del comité tutorial, otorgo mi voto aprobatorio a la tesis “La racionalidad tecnológica: un acercamiento a la filosofía de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas.”, que presenta el alumno Alan Daniel Corona Aguirre, para optar por el título de Maestro en Humanidades. Dicho voto se basa en lo siguiente:

Encontramos la hipótesis de trabajo: “El análisis de la racionalidad tecnológica mostrará los elementos para su desarticulación, permitiéndonos percibir los grados de control y dominación y, al mismo tiempo, de emancipación.”, expuesta de modo claro y desarrollada ordenada y suficientemente. Aunque la búsqueda de intervenciones en la racionalidad crítica es una propuesta poco desarrollada, que puede continuarse en otra investigación, se consigue la comprensión de la complejidad del problema en los distintos tiempos históricos de los autores de la Escuela de Frankfurt y el siglo XXI, en situaciones con poco desarrollo tecnológico; además de lograr un distanciamiento del pensamiento marxista que permite la actualización de las observaciones sobre la racionalidad tecnológica.

Asimismo, el aparato crítico del texto muestra el dominio de la escritura filosófica y la bibliografía es adecuada y pertinente.

Sin más por el momento, le envío un saludo cordial.

Atentamente

Dra. Elizabeth Valencia Chávez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

ELIZABETH VALENCIA CHAVEZ | Fecha:2022-11-15 11:00:26 | Firmante

oEOAks1UYnpvS5/JpiVuvh9QU2rs9tRgKS+Pk/hbXw+XYzAcT0Hy8P/6mOjnPJWq2JonYacMyJmSiOrUy5LJuWIMNoYwnen7KWtF92p9AoNCqmo3Zakz+O9v4yyukSYqRR
P6xZTKQYkvbtsV/ZHLNnSjii4J9Dlxp6WIIYsZ/pGJGwN/FOxXRk8yOgricaOxm9k2f6LDbUFMP1SW37sGczEPd+kKlqzeza8SPmhR9P9Wh4V+fxPw9kXmVEJkNZ+LqcE16zs
pVMD9xhp5mYCWyx1ifTTgbfbV/cUKfx79wj1VfOXbyOfGtKBiWxi7jcwG6SJ71+bHwc5d7RM6lvpThtdYA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



0SBRtJYkD

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/Cbvp25mxyZfgGJFDdi4tkbayYIKlTnu>





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Cuernavaca, Morelos a 03 de octubre de 2022

Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis La racionalidad tecnológica: un acercamiento a la filosofía de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas que presenta: Alan Daniel Corona Aguirre para obtener el grado de maestro en Humanidades, es un aporte para la discusión actual en torno a problemáticas relacionadas con la racionalidad tecnológica y sus efectos en las sociedades. La tesis recorre los planteamientos teóricos de Marcuse y Habermas para repensar la racionalidad tecnológica como la posibilidad de construir el espacio público, más allá de los efectos que la razón instrumental ha desplegado en las instituciones y la política estatal. La tesis piensa una forma de subjetividad política que se articule desde la racionalidad dialógica y no desde la instrumentalización de prácticas y cuerpos; desde ese posicionamiento resulta una propuesta teórica que deja un camino para pensar.

2.- En términos de redacción es una tesis que está bien escrita; tiene una estructura lógica en la que se desarrolla el problema de la racionalidad tecnológica y asume una postura crítica frente a éste. Daniel da cuenta de una formación sólida en el ámbito de la escritura y la argumentación filosófica.

3.- Mi voto a favor de que se sustente (la tesis para obtener el grado de maestro) de acuerdo con los tiempos institucionalmente establecidos por nuestro Instituto.

Sin otro particular, le envío un saludo cordial y me despido de usted poniéndome a su disposición para cualquier aclaración o comentario.

Atentamente
Por una humanidad culta
Una universidad de excelencia

DR. CARLOS CASTAÑEDA DESALES
PTP- CIIHu, UAEM

Av. Universidad 1001 Chamilpa Cuernavaca Morelos México, 62209
Tel. 329 7082 ext. 7082





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

CARLOS CASTAÑEDA DESALES | Fecha:2022-10-04 13:15:05 | Firmante

S7lsElsqRHAvhvqxHrApB31cGka81GO/d5Q0fQs5FWqE8t7fd/OvDkNzz0/YVNICR5mBHe3mmpduDS+TQGwKM04T60s3qD53IAC8Q3ApgHdOjhr0XfaZdrAvnTksQe2jm4p/EEfrSiSOdRISPE32hO9fW3ZF2WHxyAvY9cF4VAuYp9wZ5EXL8MPpMDnWGHbl0RMVMMh1pL2Hsdejgl/LUIsef36XBZkxrAnsiLwBLF4vpGX7bK3T7QsDUgyMfNH20L7jq3eobcnGseECTT5pU+zLAQMEiWe68E0w7QGANVF/9kz2XPdvR985GIGgfqcQy5V6Y37plSuddomKoYUIA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[aME8yJ19q](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/e2fWPWj4vwJ41liR1OjQVfSwf603q9lc>





Cuernavaca, Morelos a 18 de octubre de 2022.



Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa
Coordinador del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis *La racionalidad tecnológica: un acercamiento a la filosofía de Herbert Marcuse y Jürgen Habermas* que presenta:

ALAN DANIEL CORONA AGUIRRE

para obtener el grado de Maestro en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

- La tesis cubre los requisitos señalados en los lineamientos académicos.
- Es un buen trabajo que aporta a la discusión sobre la racionalidad tecnológica.
- La redacción y la argumentación son adecuadas.

Sin más por el momento, quedo de usted

Mtro. Juan Ángel León



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

JUAN ANGEL LEON | Fecha:2022-10-18 19:30:11 | Firmante

s9Vbcn1EI930aS1smW2DhA+YCNEcXJUGm587N2YZPriR1YjhxIrrhAuNFluYsJVtdyKdZ9h4P6vJyxDclHZ0islzfxPIkOBntvjoFQVF5SAmOOQSkRxkgy+eG+T4lyNtoh+hZvxO+Td
qBEpg/CBuUjDW648JNQgoyOdZ+/eBaULQq7Z9YRg9B/YVwUZyIwyC1qHLLm9fCxdElqfkj60NfiqvwGHmVSBZWv/Le4W47wuUOJYNw5azzb0YfXM1Uhsyk6Zsl8kptAjcJhUEH
7s++n7NAIblfCoWmooAeBfUFj24pSBbynk+PcjmWFTYNidrkCHT9AIzfgsT32azNdRQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[ACOZLWVs8](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/VFyecLLS4Cyn3nAicRkNu9RLhNkY6RxS>

