



Copia privada para fines  
exclusivamente educacionales.  
Prohibida su venta

335.412  
M 334 E  
1969  
C. 1

HERBERT

**MARCUSE**

La sociedad industrial

y el

**marxismo**





**HERBERT MARCUSE**

**LA SOCIEDAD INDUSTRIAL Y EL  
MARXISMO**

**Selección y traducción  
ALBERTO JOSE MASSOLO**



**EDITORIAL QUINTARIA**  
**BUENOS AIRES, 1969**

**Diagramación de la tapa**  
**LEONARDO CESAR SCHWEID**

**Libro de edición argentina.**

**C by EDITORIAL QUINTARIA**

**Buenos Aires**

**Queda hecho el depósito**  
**que previene la ley 11.723.**

Este volumen recoge los textos de tres conferencias pronunciadas por Herbert Marcuse en distintas circunstancias: el coloquio sobre el centenario de Max Weber en 1964 (reproducida en *New Left Review* No.30, 1965), el simposio sobre "Marx y el mundo occidental" en la Universidad de Notre Dame, en 1966 (University of Notre Dame, 1967) y el seminario sobre "las transformaciones del carácter y el papel de la clase obrera" en Korceva, Yugoslavia, en 1964 (*Revue internationale du socialisme* No.8, 1965). Se incluyen sus recientes declaraciones al diario *Le Monde* (selección semanal del 16 al 22 de mayo, 1968) y, en apéndice, un artículo de André Gorz (*Crítica marxista* No.2, 1965) sobre la última obra de Marcuse, "El hombre unidimensional".



HERBERT MARCUSE

INDUSTRIALIZACION Y CAPITALISMO  
EN MAX WEBER

La visión de la industrialización y del capitalismo que ofrece la obra de Weber, es discutible desde dos puntos de vista: él los considera como el destino histórico de los países occidentales, y como el destino actual de la Alemania creada por Bismarck. Weber creía, en efecto, que esos dos fenómenos representaban el destino de los países occidentales, porque encarnaban la realización decisiva de esta racionalidad occidental, la idea de *Razón*, que él buscaba por doquiera, en todas sus manifestaciones, evidentes u ocultas, progresivas o regresivas. Y creía que representaban el destino de Alemania porque, en su opinión, determinaban la política del Reich: la tarea histórica de la burguesía alemana de desalojar al Estado feudal y conservador, de democratizar la nación y —por último— de luchar contra la revolución y el socialismo. Es esencialmente esta idea de la interdependencia entre industrialización, capitalismo y preservación de la identidad nacional la que está en el origen del combate apasionado y —nunca insistiremos demasiado— rencoroso de Weber contra los intentos socialistas de 1918. El Socialis-

mo se oponía a la idea de Razón occidental y a la del Estado-Nación. En consecuencia, era un error histórico mundial si no, un crimen histórico mundial<sup>1</sup>. Pues, cualquiera fuese el sentido que la palabra capitalismo pudiese tener para el resto de la humanidad, ella debía ser comprendida en primer lugar, antes de toda evaluación, como la Razón necesaria.

En el análisis que Max Weber hace del capitalismo industrial, los elementos filosóficos, sociológicos, históricos y políticos están indisolublemente ligados. Su teoría de una ciencia que en el interior de sí misma estaría libre de todo valor, se reveló como lo que era en la práctica: un intento de “liberar” a la ciencia para la aceptación de valores represivos, cuyo origen se encuentra *fuera* de la ciencia. La función de la teoría weberiana de la ciencia fue clara desde su discurso inaugural en Friburgo, discurso en el que abierta y desvergonzadamente subordinó su economía despojada de valores a las exigencias de la política del poder imperial. Más tarde, se expresó de un modo desprovisto de toda ambigüedad, en la reunión del *Verains fur Sozialpolitikmen* 1919: “La razón por la cual yo denuncié con tanto fervor y en toda ocasión —con una cierta pedantería que me es particular— la confusión entre “lo que debería ser” y “lo que es”, la razón de ello, no es que subestime el problema de “lo que debería ser”, sino más bien lo contrario: yo no puedo admitir que estos problemas de importancia mundial, problemas cuyas proporciones son inmensas en cuanto al ideal y en un sentido, los problemas más vastos que puedan conmover a un hombre —yo no puedo admitir que estos problemas sean reducidos a una “cuestión técnica de productividad” ni que se discutan como si fueran más que una provincia en una disciplina *especializada* tal como la economía”.<sup>2</sup>

Los problemas de valor, de “lo que debería ser”, que de este modo resultan separados de la ciencia (en cuanto simple disciplina de especialistas), son al mismo tiempo preservados de la ciencia y apartados, lejos de toda crítica científica. “Nunca se puede deducir el valor de ese ideal” de los resultados de un trabajo científico.<sup>3</sup>

Precisamente el análisis que Max Weber ha hecho del capitalismo industrial muestra que el concepto de neutralidad, o más bien de impotencia científica frente a los valores e ideales, es insostenible. La pura concepción filosófica y sociológica, al margen de los valores, se convierte *en su propio desarrollo* en una crítica de los valores; e inversamente, conceptos científicos puros y vacíos de todo valor revelan su propio sistema de valores ocultos. Se convierten en una crítica de los datos a la luz de lo que esos datos imponen al hombre y al mundo. “Lo que debería ser” se revela en “lo que es”. El dinamismo inagotable del concepto lo pone al descubierto.

Entre toda la obra de Max Weber, es en *Economía y Sociedad*, el estudio más despojado de valores, verdadera orgía de definición formal, de clasificación y de tipología, donde el formalismo mismo se convierte en el más decisivo de los contenidos. Este auténtico concreto es el resultado del dominio de Weber frente a una enorme masa de materiales, de su erudición (que resultaría inimaginable en nuestros días) y de su inteligencia, que lo han provisto de su poder de abstracción, fundado en una discriminación entre lo esencial y lo secundario, la realidad y las apariencias. La teoría formal de Weber logra dar con sus conceptos abstractos lo que la sociología antiteórica, positivista y pseudoempírica se esforzaba en vano por dar: la definición real de la realidad. El concepto de capitalismo industrial en la obra de Weber llega a ser

concreto en su teoría formal de la *racionalidad* y de la *dominación* —los dos temas fundamentales de *Economía y Sociedad*.

Intentemos, antes que nada, poner en evidencia el enlace entre capitalismo, racionalidad y dominación, tal como aparece en el pensamiento de Weber. Bajo su forma más general, puede ser resumido como sigue. La idea específicamente occidental de Razón se encarna en un sistema de cultura intelectual y material (una economía, una tecnología, un “modo de vida”, una ciencia, un arte) que alcanza su más elevado estadio de desarrollo en el capitalismo industrial. Este sistema tiende hacia un tipo de dominación específico que se convierte en el destino de la época en qué vivimos —la burocracia total. La idea de Razón —en cuanto racionalidad occidental— es el concepto fundamental que sirve de vínculo. Comenzaremos por este.

### RACIONALIDAD FORMAL

Para Max Weber, existe una suerte de racionalidad que sólo ha aparecido en Occidente, que ha formado o contribuido a formar el capitalismo y que decidirá nuestro futuro previsible. Tratar de captar las manifestaciones múltiples de esta racionalidad, representa una gran parte de la obra de Weber. “El espíritu de capitalismo” —tal como se lo describe en el primer volumen de su *Sociología de la Religión*— es una de esas manifestaciones: ya el prefacio de esta obra indica, a manera programática, que la racionalidad que va a encarnarse en el capitalismo distingue fundamentalmente a la forma occidental de industrialización de todas las demás formas de la economía y de la tecnología.

Los elementos característicos que constituyen el con-

cepto de razón para Weber, eran los siguientes:

1) Matemización progresiva de toda experiencia y de todo conocimiento, que a partir de sus espectaculares éxitos en las ciencias naturales, se orienta a la conquista de las ciencias sociales y por último a la del propio modo de vida (cuantificación universal).

2) Insistencia en la necesidad de la experiencia y de la prueba racionales tanto en la organización de la ciencia como en la de la vida.

3) Constitución y consolidación de una organización universal y especializada de funcionarios, que tiende hacia “un control de toda nuestra existencia, al cual sería absolutamente imposible sustraerse”.<sup>4</sup>

Este último elemento era para Max Weber el resultado *crucial* de todo el proceso. La definición que de él da, efectúa la transición entre la razón práctica hacia la forma histórica de la razón. El concepto de Ratio en Weber, con o a causa de su abstracción, contenía inicialmente una conciencia de su especificidad *histórica*. Veremos que en el curso del análisis de Weber, esta conciencia se debilita para finalmente abdicar de toda posición decisiva. En su sociología la racionalidad *formal* se convierte, y de manera indisociable, en la racionalidad *capitalista*: ella aparece como una disciplina sistemática aplicada sobre el irracional “deseo de ganar” y su formulación característica llega a ser “el ascetismo secular”. En esta “disciplina”, la Razón occidental se convierte en la razón económica del capitalismo —la incitación a la ganancia siempre renovada en la continuación racional de la empresa capitalista. La Racionalidad llega a ser la condición de la *rentabilidad*, que a su vez está orientada para transformarse en un cálculo sistemático, metódico, el “balance”.

En la raíz de esta racionalidad, se encuentra la *abstracción*, que es un producto teórico y práctico de la nueva organización científica y social, la abstracción que define el período del capitalismo: la reducción de la cualidad a la cantidad. Esta funcionalización universal que toma la forma económica de valor de cambio se convierte en la condición primera de una *eficacia* calculable —*eficacia universal* en la medida en que la funcionalización permite dominar todas las particularidades y reducirlas a cantidades y valores de cambio. La Razón abstracta deviene concreta en una dominación calculable y calculada, sobre la naturaleza y sobre el hombre. Así pues la concepción que Weber se hace de la razón, se revela como la de una razón *técnica*: la producción y la transformación de materiales físicos y humanos por un aparato regulado, científico, construido para obtener una eficacia previsible y cuya racionalidad organiza y controla en un mismo movimiento cosas y hombres, fábricas y burocracias, trabajo y ocio. *¿Pero con qué fin este control?* La concepción weberiana de la razón se mantiene hasta ahora formal: la cuantificación y la abstracción de todas las particularidades, lo que hace posible la eficacia universal y previsible del aparato capitalista. No obstante, por fin se revelan *los límites de la razón formal*: no se puede deducir de ella ni el *fin* de la construcción científica y técnica ni el contenido de esta construcción (su sujeto y su objeto). Ellos quiebran desde el comienzo un dominio que es anterior a la concepción de la razón formal libre de todo valor. En la racionalidad capitalista, tal como es analizada por Max Weber, estos elementos *primeros* que delimitan el contenido de la razón, aparecen como dos hechos históricos:

- 1) El proveer a las necesidades humanas —fin mismo

de la economía— se obtiene en el interior del marco de las posibilidades de ganancia calculadas *de manera privada*, es decir el *beneficio* de una empresa o de un empresario individual.

2) La existencia de los hombres *depende* entonces de las posibilidades de beneficios de la empresa capitalista —dependencia que se encarna perfectamente en el “trabajo libre” que está a disposición del empresario.

Por su concepción de la razón formal, Weber tiene a estos hechos como conocidos desde afuera. Pero son hechos históricos y en cuanto tales limitan la validez general del concepto. Weber pensaba que la racionalidad capitalista estaba intrínsecamente ligada a la empresa privada: el empresario era un hombre libre, enteramente responsable de sus cálculos y de los riesgos que tomaba. El empresario es por este hecho un burgués, y el modo de vida burgués encuentra su expresión característica en el “ascetismo secular”.

¿Sigue siendo válida esta concepción? La burguesía, en la que Weber veía el vector del crecimiento industrial, ¿juega siempre el mismo rol en el capitalismo desarrollado? ¿La racionalidad del capitalismo desarrollado es siempre un ascetismo secular? En mi opinión la respuesta debe ser negativa. El apogeo de la racionalidad capitalista suprime y suplanta las formas que le atribuye Weber. Y con su supresión, la razón de la industrialización capitalista aparece bajo una nueva faz: la de la irracionalidad. Para tomar un ejemplo, “el ascetismo secular” ya no es una fuerza motriz del capitalismo desarrollado; más bien ha llegado a ser una traba que sirve al mantenimiento del sistema. En cuanto tal, lo ha denunciado Keynes; y en la sociedad de abundancia, es un verdadero peligro cada vez que perjudica la producción para el consu-

mo de bienes superfluos. Por supuesto, el capitalismo desarrollado está edificado también sobre la “privación”: la lucha por la existencia y la explotación del trabajo deben intensificarse de manera constante a fin de que sea posible una acumulación siempre creciente. La planificación de la obsolescencia y la anti-razón metódica se convierten en necesidades sociales. He aquí algo que ya no es el modo de vida tradicional de la burguesía, en cuanto clase que desarrolla las fuerzas productivas de la sociedad; es el advenimiento de la destrucción productiva y de la administración total. El cálculo de una rentabilidad y de una eficacia matemáticas encuentra su mayor triunfo en el cálculo de la aniquilación —las chances de su propia destrucción contra las chances de destruir al enemigo.

¿Mala aplicación de la razón, o fruto interno de su desarrollo social?

Una mala aplicación es una posibilidad inherente a esta razón. Una ciencia que se declara “neutra” e “incompetente” para juzgar lo que debería ser, favorece a los poderes sociales que determinan completamente lo que debería ser —y lo que es.

En el desarrollo de la racionalidad capitalista, entonces, la *irracionalidad* se convierte en *razón*; razón en la forma del desarrollo frenético de la producción, del saqueo de la naturaleza, del incremento de los stocks de bienes (que son puestos a disposición de capas cada vez más extensas de la población). Esta razón es irracional porque su incrementada productividad, la dominación de la naturaleza y la riqueza social se convierten en fuerzas destructivas; destructivas, y esto no es una metáfora —por la venta de valores culturales considerada en el interior de los estados-naciones, y entre ellos. La agresión contenida se desborda en la legitimación de la crueldad

medieval (la tortura) y en la exterminación científicamente organizada de los hombres. ¿Había considerado Max Weber este desarrollo? Hay que responder que no, si por considerar entendemos predecir. Pero existe implícitamente en su pensamiento en cuanto posibilidad de la razón técnica y tan profundamente que aparece como definitivo, es decir, nuevamente racional (en el mal sentido del término). La concepción de una racionalidad capitalista despojada de valores llega a ser una concepción crítica en el desarrollo del análisis de Weber. Ella es no sólo “puramente científica” sino también “apreciativa” y prescriptiva, para convertirse en una *crítica de la reificación y de la deshumanización*.

Aquí sin embargo, la crítica cesa y acepta lo que ella afirma como inevitable. Se convierte en una apología —peor aún, en una denuncia de la alternativa posible: una racionalidad histórica cualitativamente diferente. El mismo Max Weber ha trazado los límites de su visión: él se describía como un “burgués” e identificaba a su obra con la misión histórica de la burguesía. En nombre de esta misión, aceptó la alianza de los sectores representativos de la burguesía alemana con los organizadores de la represión y de la reacción. Exigió que se encerrara en asilos o en el zoológico, o incluso que se fusilara a sus opositores políticos y a la izquierda radical. Echaba pestes —él, el más intelectual de los sociólogos— contra los intelectuales que habían sacrificado su vida a la Revolución<sup>6</sup>. El elemento personal no sirve aquí más que como ilustración del pensamiento conceptual. El muestra hasta qué punto el mismo concepto de Razón, en su contenido crítico, está bloqueado desde el comienzo, La “Razón” sigue siendo la razón *burguesa*, y aún solamente una parte de ésta, a saber la razón capitalista —técnica.

## CAPITALISMO Y DOMINACION

Tratemos ahora de reconstruir el desarrollo interno de la concepción que se hacía Weber de la razón capitalista. Su discurso inaugural de Friburgo considera a la industrialización capitalista como una totalidad en el dominio de la política de poder, es decir el imperialismo.

Sólo la gran industria, que se desarrolla, puede garantizar la independencia de la nación en las condiciones de competencia internacional incrementada. La política de poder imperialista exige una industrialización intensiva y extensiva, y viceversa. La economía debe servir a la Razón de Estado del poder nacional y utilizar sus instrumentos. La colonización y la fuerza militar forman parte de estos instrumentos, que permiten la realización de fines y de valores extra-científicos, a los cuales debe someterse la economía despojada de valores. En tanto que razón histórica, la Razón de Estado exige que la clase que está a la cabeza de la industrialización y suscita así el ascenso de la nación, sea políticamente dominante; es la dominación de la burguesía. Es peligroso que una clase "económicamente declinante tenga el poder en las manos", como era el caso de los Junkers en Alemania<sup>7</sup>.

De esta manera, la ciencia económica se convierte, en el pensamiento de Weber —y bajo el peso de juicios de valor político y no científico— en una crítica política y sociológica del Estado creado por Bismarck. Esta crítica se anticipa al futuro de manera increíble: la burguesía, esa clase elegida por la historia, no está "madura" en Alemania y, en su debilidad, suspira por un nuevo César que cumpla su función<sup>8</sup>.

La llegada de la burguesía al poder significaba, en esa época, la democratización de un Estado aún pre-burgués.

Pero la falta de madurez política de la burguesía alemana no podía ni realizar esa democratización ni impedir la, y la predisponía al Cesarismo. En lugar de la democracia que hubiera debido corresponder a la industrialización capitalista, apareció una dictadura plebiscitaria, amenazante; la razón burguesa solicitaba humildemente el carisma, lo irracional. Esa dialéctica de la democracia burguesa, en verdad de la razón burguesa, no deja nunca de perturbar a Weber, como se lo ve particularmente bien en *Economía y Sociedad*, al que nos referimos más adelante. Aquí convendría señalar que Weber había previsto, con más penetración que la mayor parte de los socialistas, la evolución futura de esa otra clase que soporta el peso del capitalismo: el proletariado. “No hay que temer ningún peligro de las masas —declaraba en su discurso inaugural ( ¡en 1895! ), diciendo más o menos lo mismo que Bismarck en 1865—; ellas no impedirán nunca el imperialismo, sin hablar siquiera de que terminan con él”<sup>9</sup>. Eran más bien “las clases ascendentes y dominantes” las que representaban una amenaza para las oportunidades que la nación tenía de sobrevivir en la lucha de la competencia internacional.

Aspecto conservador de las masas, tendencia al cesarismo de la clase dominante: Weber había previsto estas mutaciones del capitalismo desarrollado. Pero no las había imputado a la estructura del mismo capitalismo, como lo hace la teoría marxista. La “falta de madurez política” es una mala categoría, en tanto no se definen los factores que la constituyen —para el caso, la incapacidad de la producción capitalista para preservar un mercado libre y una libre competencia. La productividad capitalista choca con la barrera de las instituciones democráticas en una sociedad de mercado. La dominación se concen-

tra en y por encima de la burocracia, como el pináculo necesario de la regimentación. Lo que aparece como “una falta de madurez política” en el marco del capitalismo liberal, es de hecho la madurez política del capitalismo desarrollado. ¿Y la docilidad de los dominados? En vida de Weber, ellos todavía estaban dispuestos —y por un período histórico limitado— a poner fin al imperialismo. Desde entonces, sin embargo, la madurez política de la burguesía y la eficacia material e intelectual de la productividad capitalista han controlado la situación, realizando las profecías de Weber.

Consideramos ahora la visión que da Weber del capitalismo, en el estudio aparentemente más desprendido de todo lazo tangible con la política de poder imperialista, y que se desarrolla con toda su pureza científica despojada de valores en *Economía y Sociedad*. Allí, el capitalismo en cuanto tipo de “empresa económica racional” es definido ante todo como una “forma especial de cálculo en términos monetarios” (*Geldrechnung*): el balance (*Kapitalrechnung*) es “la evaluación y la verificación de las posibilidades de ganancia y de los logros de la actividad de la ganancia, a través de la evaluación de todos los haberes de la empresa, ya consistan en bienes o en especies, en el comienzo del período de actividad, y la comparación de esos elementos con una evaluación similar de los haberes actuales o recientemente adquiridos al fin del proceso; en el caso de una organización que hace ganancias y que funciona sin discontinuidad, es una cuestión de períodos contables que establecen una comparación entre el estado inicial y el estado final de la empresa”<sup>10</sup>.

La sintaxis particularmente torturada testimonia por sí misma la voluntad —que casi se podría calificar de pro-

vocativa— de definir al capitalismo en términos “pura-mente científicos” y de suprimir de él todo elemento humano o histórico: como si se quisiera decir: aquí se habla de negocios y nada más. Por contraste, la lectura de la página siguiente hace resaltar mejor esa insuficiencia chocante: “el tipo más formalmente racional de balance implica la lucha del hombre contra el hombre”<sup>11</sup>. Lo que significa el balance para el hombre está expresado con mayor claridad en su definición abstracta que en su descripción concreta. La inhumanidad está sepultada bajo la racionalidad mundana de la contabilidad.

El tipo “más formalmente racional” de balance es aquel en que el hombre y sus “fines” no entran sino como cantidades variables en el cálculo de la ganancia y del beneficio. La matematización, en esta racionalidad formal, va tan lejos como un cálculo de la negación de la vida misma. El mayor riesgo que corren aquellos que nada poseen, a saber morir de hambre, se convierte en una fuerza motriz del sistema económico: “Si hay un elemento que es decisivo en la motivación de la actividad económica en las condiciones normales de una economía de mercado, para aquellos que no poseen nada. . . es la fuerza coercitiva del riesgo que ellos mismos corren y que hacen correr a quienes dependen de ellos —mujeres, niños, incluso padres—, el riesgo de tener que arremeter sin ninguna seguridad. . .”<sup>12</sup>.

En varias oportunidades, Max Weber define y opone racionalidad formal y racionalidad material: esta última considera la satisfacción de las necesidades económicas “desde el punto de vista de determinados postulados éticos”, cualquiera fuera su formulación<sup>13</sup>. Así la racionalidad formal se opone no sólo a los valores y a los fines que están ligados a la tradición, sino también a los que

son revolucionarios. Como ejemplo, Max Weber indica la antinomia que existe entre la racionalidad formal y los esfuerzos para superar la división de las fuerzas, es decir los esfuerzos para cambiar radicalmente la forma de poder existente. Pero la racionalidad formal, tal como se expresa en una economía capitalista, ¿es realmente formal? He aquí la definición que da Weber: “El término de “racionalidad formal de la acción económica” será empleado para designar la amplitud de los cálculos y de las evaluaciones de orden cuantitativo que son técnicamente posibles y prácticamente utilizadas. . . Diremos de un sistema de actividad económica que es “formalmente” racional, según se pueda expresar en términos numéricos y calculables y según se exprese efectivamente, los recursos en función de las necesidades, lo que es esencial en toda economía racional”<sup>14</sup>.

Es evidente que si se retoman los términos de esta definición, una economía totalmente planificada —es decir, una economía no capitalista— es, desde un punto de vista formal, más racional que una economía capitalista, en la cual los intereses particulares de las empresas privadas y la “libertad” del mercado (incluso cuando está reglamentada) establecen límites inherentes a las posibilidades de cálculo. Cuando Weber declaraba que este tipo de economía planificada era una regresión, o también una imposibilidad, se colocaba ante todo en el plano técnico. Pensaba que en una sociedad industrial moderna, la separación entre el trabajador y los medios de producción era una necesidad técnica que implicaba obligatoriamente el control individual y privado de los medios de producción: a saber, la dominación de la empresa por la persona misma del capitalista responsable. La realidad extremadamente *material e* histórica de la empresa capitalista

privada, se convierte, en el análisis de Weber, en un elemento componente, estructural y *formal* del capitalismo, y finalmente de toda economía racional.

Pero la función social y racional de la dominación individual ejercida por la empresa fundada en la separación de los productores respecto de los medios de producción, va todavía más lejos. Ello constituye la garantía económica y técnicamente necesaria de una *disciplina del trabajo*, que provee un modelo a la disciplina exigida por la sociedad industrial y moderna en su *conjunto*. Weber pensaba que el mismo socialismo tenía sus orígenes en la disciplina de la fábrica: "El socialismo ha nacido de esta situación vivida, de la disciplina de la fábrica"<sup>15</sup>.

La "subordinación a la disciplina del trabajo" en la economía privada, es así, por un lado, la razón fundamental de la *jerarquía personal* en el interior de la empresa; y por otro lado, representa la dominación razonable de las *cosas* sobre los hombres: es decir, de los medios sobre los fines (satisfacción de las necesidades)<sup>16</sup>. Con estas palabras, Weber hace alusión a una tesis socialista —que no discute—, pero estaba persuadido de que una sociedad socialista no cambiaría en nada el fenómeno fundamental de la separación del trabajador y los medios de producción, porque esa era simplemente la forma misma del progreso técnico y de la industrialización. Su racionalidad seguiría siendo obligatoria para el socialismo si el socialismo debía cumplir su promesa de subvenir a las necesidades generales del hombre y de reducir la lucha por la vida. La irracional dominación de las cosas sobre los hombres no podía ser reemplazada sino por la dominación racional de los hombres sobre los hombres. Luego, también para el socialismo era un problema el sa-

ber “¿quién tomará el relevo y dirigirá la nueva economía?”<sup>17</sup>.

La industrialización es el destino del mundo moderno, y el problema fundamental para la industrialización, tanto socialista como capitalista, es simplemente: ¿Cuál es la forma más racional de dominación sobre la industrialización, o sea sobre la sociedad? La palabra “racional” es empleada siempre en el sentido de esta racionalidad formal que no se realiza más que en el funcionamiento calculado, regulado y previsible de un sistema social complejo. Pero en el curso de su desarrollo conceptual, esta racionalidad formal se ha modificado de manera muy significativa: de acuerdo con su propia lógica interna, ella misma se ha subordinado a la racionalidad de la dominación. Precisamente en la medida en que esta racionalidad formal no va más allá de sus propias determinaciones y toma a su propio sistema como norma de la actividad calculable y contable, ella constituye un conjunto dependiente y determinado del exterior por algo distinto de ella misma. Y entonces, según la definición de Weber, se convierte en “material”.

La industrialización es “un destino”, la dominación es un “destino”. El concepto de destino en Weber, es una ilustración del contenido material de su análisis formal. “El destino” se inscribe en el centro de las leyes impersonales de la economía y de la sociedad, independientemente de los individuos, que no pueden sentirse desafiados sino por el dolor de su propia destrucción. Pero la sociedad no es la naturaleza. ¿Cuál es el decreto que está en el origen de ese destino? La industrialización es una fase del desarrollo de las capacidades y de las necesidades del hombre —una fase en el combate del hombre contra la naturaleza y contra sí mismo. Este desarrollo

puede desembocar en formas de organización y en fines muy diferentes. Ninguna “fatalidad” preside las formas de la dominación, o aún las de la tecnología de las necesidades y de su satisfacción. Llegan a ser una “fatalidad” en la sociedad por su institucionalización —resultado de la coerción material, económica y psicológica. Weber ha extraído su concepto *ex post facto* de lo siguiente: él generaliza la ceguera de una sociedad cuyos mecanismos de reproducción actúan a espaldas de los individuos que viven en ella, sociedad en la cual las leyes de dominación aparecen como leyes objetivas de la tecnología. Estas leyes no son “formales” ni “fatales”. No hay ninguna determinación que no sea *establecida* y, en cuanto tal, dependiente. En la continuidad histórica en que se despliega la actividad económica, toda razón económica es una razón dominadora que define la actividad económica como histórica y social. El capitalismo matematizado “científico”, sigue siendo una dominación matematizada y tecnológica sobre los hombres, y el socialismo científico y tecnológico no puede ser sino la reconstrucción o la destrucción de esa dominación.

Cuando el análisis formal del capitalismo que hace Weber se convierte en análisis de las formas de dominación, no hay ninguna ruptura en su concepción o en su método. La “pureza” se revela como impura, no porque Weber fuera un sociólogo mediocre o inconsistente, sino porque era un sociólogo auténtico, preocupado por la búsqueda de conocimiento sobre su objeto. La verdad llega a ser *crítica*, acusación, y la acusación llega a ser una función de la verdadera ciencia. Si su discurso inaugural subordinaba provocativamente la economía a la política, este ‘tour de force’ aparece a la luz de toda la obra de Weber como inherente a la lógica de su método. Vues-

tra ciencia debe conservarse “pura”: sólo con esta condición podéis conservar vuestra fe en la verdad. Pero esta verdad os obliga a reconocer que no tenéis ningún poder sobre aquello que produce y determina desde el exterior el objeto de vuestra ciencia. Vuestra “neutralidad” es tan obligatoria como ilusoria. Pues la neutralidad no es verdadera sino en el caso de que tengáis el poder de rechazar las interferencias: si no sois capaces, ella se convierte en la víctima y la auxiliar de toda potencia que decida utilizarla.

La racionalidad formal del capitalismo encuentra dos límites: el hecho cierto de la empresa privada y del empresario privado como verdadero sujeto del cálculo económico y el hecho cierto de la separación entre los trabajadores y los medios de producción del “trabajo libre”.

Para Weber, estos dos hechos pertenecen a la racionalidad específica del capitalismo<sup>18</sup>: ellos son, en su opinión, necesidades tecnológicas. El no se plantea la cuestión de saber si esas necesidades son verdadera y realmente “tecnológicas” o si no son más bien la máscara tecnológica que oculta intereses sociales específicos. Ellas son, para Weber, el fundamento de la dominación legítima en cuanto componente integral de la racionalidad capitalista, pero de hecho económica, en la moderna sociedad industrial. Si esto es así, hay que mostrar que la misma dominación es una forma de la racionalidad económica moderna, y es lo que hace Weber en su análisis de la burocracia.

## LA BUROCRACIA

La dominación burocrática es inseparable de la industrialización avanzada. Ella impone la eficacia perfeccio-

nada de la empresa individual sobre la sociedad que forma un todo. Es éste el tipo de dominación más formalmente racional, gracias a su "precisión, su estabilidad, la exigencia de su disciplina y la confianza que se le puede otorgar; a saber, la posibilidad, para quienes están al frente de la organización y para quienes están en relación con ella, de calcularla"<sup>19</sup>; y es todo esto, porque es "dominación por el saber", un saber fijo, calculable, que corresponde a los expertos. En realidad, es el aparato el que domina, ya que la dominación del aparato a través del saber de los expertos sólo es posible cuando está completamente adaptado a sus necesidades y a sus posibilidades técnicas. En consecuencia, el control del aparato "sólo es posible en menor medida, para los no especialistas". El funcionario permanente y especialista tiene más oportunidades de mantenerse a largo plazo que el ministro, que no es especializado"<sup>20</sup>.

Una vez más, Weber repite que "todo socialismo racional deberá tomar a su cargo e incrementar" la administración burocrática, por la buena razón de que la administración burocrática es pura dominación *sustantiva*, implicada por la sustancia de las cosas mismas: ella es, entonces, igualmente válida, cualesquiera fueren las diferencias de fines políticos, culturales y morales, o de institución. Y esta "sustancia" constituye el aparato establecido, cada vez más productivo y eficaz y cada vez más previsible. La administración experta del aparato, así como el tipo más formalmente racional de dominación: he aquí algo que no es más que la reificación de la Razón, la reificación como razón —la apoteosis de la reificación. Pero esta apoteosis se convertirá, *debe* convertirse en su propia negación. Pues el aparato que dicta su propia administración *sustantiva*, es él mismo *instrumento*, medio,

y no hay un medio "en sí". Incluso el aparato más productivo, el más reificado, es un medio en función de un fin *exterior*. Para el aparato económico del capitalismo, no basta definir su fin: proveer a las necesidades humanas. El concepto es demasiado general, demasiado abstracto, en el mal sentido del término. Pues, como lo vio el mismo Max Weber, el proveer a las necesidades humanas es un subproducto de la economía capitalista, un subproducto *subordinado* al beneficio; o más precisamente, es la materia prima de la economía, que resulta modelada por la *forma* del sistema capitalista. La necesidad humana es necesaria y racional en el sistema, en tanto se trata de hombres vivientes considerados como consumidores (como productores, ya son parcialmente inútiles) a quienes se quiere vender refugios anti-atómicos, una existencia infrahumana y subterránea, y la aniquilación. Pero cuando la administración burocrática del aparato capitalista, en toda su racionalidad, sigue siendo un medio, es decir, sigue siendo dependiente, ella alcanza allí sus propios límites en cuanto racionalidad. La burocracia se subordina a un poder que está por encima de ella y más allá de la burocracia, un poder "extraño a la administración". Y cuando la racionalidad es incorporada a la administración, y *solamente entonces*, ese poder que aplica la ley debe ser *irracional*. El concepto de razón, en Weber, culmina en el carisma ~~irracional~~.

## EL CARISMA

Sin duda es el más discutible de los conceptos de Weber: simplemente en cuanto término, revela la idea preconcebida según la cual toda forma de poder netamente personal coronado de éxito comporta una inspiración

**casi religiosa. Pero sea como fuere, éste no es el lugar de discutir el concepto. Solo lo analizaremos en la medida en que puede aclarar la dialéctica que existe entre racionalidad e irracionalidad en la sociedad moderna. La dominación carismática aparece como una etapa en un proceso en dos tiempos. Por un lado, -el carisma tiende a transformarse en una dominación integrada por intereses y por su organización burocrática; por otro lado, somete a esa organización burocrática a una dirección carismática,**

En su capítulo "La transformación del carisma", Weber describe cómo la dominación carismática pura se transforma progresivamente en una "posesión permanente". En ese proceso, el carisma es transmitido a manos de los poderes que condicionan y dominan la vida cotidiana, es decir sobre todo los intereses económicos<sup>21</sup>. Lo que comienza como el carisma de un solo hombre con su medio, termina en la dominación de un aparato burocrático que ha adquirido derechos y funciones, y en los cuales los devotos del carisma que saben comportarse, pagar sus impuestos y cumplir sus deberes, se convierten en "sujetos".

Pero esta administración racional de las masas y de las cosas no puede prescindir de un auge carismático irracional. Porque de otro modo la administración, realmente racional hasta cierto punto, tendería a *suplantar* la dominación y a convertirse en una simple administración de las cosas. Pero el aparato administrativo sigue estando edificado sobre la dominación y está orientado hacia el mantenimiento y el crecimiento de ésta. Una administración verdaderamente "racional" sería la utilización de la riqueza social para desarrollar libremente y satisfacer las necesidades humanas. Esta posibilidad es cada día más

real gracias al progreso técnico. Pero dicha posibilidad es refutada, por la racionalidad del aparato, basada en la *productividad represiva*. Cuando esta contradicción llega a ser evidente e irracional, debe ser suplantada por una nueva forma de dominación —si es que debe sobrevivir la dominación. La democratización exigida por la dominación racional corresponde a un control y a una manipulación paralelas a esta democratización. Así se confunden la dominación en cuanto privilegio de intereses particulares y la autodeterminación en cuanto expresión de los intereses generales. La solución a estas contradicciones sociales se manifiesta clásicamente en la *democracia plebiscitaria*, en cuyo seno son las masas regimentadas y aterrizadas las que eligen su jefe, confirman periódicamente su poder e incluso ratifican su política —en condiciones especiales cuidadosamente controladas<sup>22</sup>. De este modo para Weber el sufragio universal no es sólo el producto de la dominación, sino también un instrumento de la dominación en el rigor de su madurez técnica. La democracia plebiscitaria es la expresión política de la irracionalidad convertida en razón.

¿Cuáles son las manifestaciones de esta dialéctica de la razón (razón formal) en el desarrollo del capitalismo?. El poder prosaico del capitalismo parece actuar como una barrera contra el carisma; Weber se opone a aplicar este término a la sociedad industrial contemporánea, a pesar de que su actitud y su lenguaje durante la guerra y contra la revolución, después de la guerra, se aproximan sensiblemente a la decadencia carismática. Pero el *hecho* sigue estando en pie: la razón formal del aparato técnicamente perfecto está expuesta a lo irracional. El análisis que hace Weber de la burocracia atraviesa las brumas de la ideología: ha sabido mostrar adelantándose a su época

ca, el carácter alucinante de la democracia de masas moderna, y su pretendida reconciliación y armonización de las contradicciones de clase. La administración burocrática del capitalismo industrial es, de hecho, una “nivelación”, pero “el fenómeno decisivo es más bien *la nivelación exclusiva de los dominados*, realizada por el grupo dominante burocráticamente integrado, que puede, por eso mismo, gozar de una posición más o menos autocrática de hecho, pero también a menudo de manera formal”<sup>23</sup>.

En muchas oportunidades, Weber ha declarado que el aparato técnicamente maduro de la administración, precisamente a causa de su racionalidad formal, era “un instrumento supremo del poder”, para “quienes tienen el aparato burocrático a su disposición”. Escribió: “El destino material de las masas se halla en la dependencia cada vez mayor respecto del funcionamiento continuo y correcto de organizaciones capitalistas privadas cada vez más coordinadas en el plano burocrático, y la simple idea de que se las pueda eliminar es cada día más utópica”<sup>24</sup>.

El depender totalmente del funcionamiento de un aparato omnipresente se convierte en “el fundamento del orden”, tanto y tan bien que el aparato mismo no es cuestionado. “La adhesión a una conducta dócil en el seno de ese orden” es el cimiento de una subordinación que nunca es percibida conscientemente en cuanto tal, porque ese orden es de una racionalidad aterradora —es decir que administra y distribuye de manera muy competente y calculada, todo ese mundo de bienes y de tareas que el individuo ya no puede supervisar o controlar. Max Weber no vivió lo suficiente para constatar cómo el capitalismo desarrollado, en toda su racionalidad eficaz, crea la prosperidad planificando el aniquilamiento

de millones de individuos y la destrucción del trabajo; para ver cómo la locura disimulada se convierte en el fundamento no sólo del progreso sino también de una existencia más agradable. No vivió bastante para ser el testigo de la "sociedad de abundancia" que derrocha y estropea sus inimaginables recursos técnicos, materiales e intelectuales, al servicio de la movilización permanente, olvidada como es de la miseria inhumana y de la crueldad sistemática que ella ha creado. Incluso antes del incremento del poder de esa Razón, Weber señaló el peligro de un aparato de administración racional-burocrático que, por la lógica de su propia racionalidad, se coloca bajo una dominación que le es extraña.

Luego, en el marco de los conceptos de Weber, casi va de suyo que la organización de la sociedad industrial demanda una dirección que esté por encima y fuera de ella: "toda organización necesita una dominación, de una u otra manera, pues para dirigirla, es preciso que alguien tenga en sus manos la posibilidad de dar órdenes"<sup>25</sup>. El empresario capitalista no es "en un sentido material" un funcionario especializado del mismo modo que no lo es un monarca al frente de su reino. No se le pide ninguna calificación: "al frente de la dominación burocrática hay inevitablemente un elemento que no es puramente burocrático"<sup>26</sup>. "Inevitablemente", porque la racionalidad libre de valor de la organización, depende de valores y de fines impuestos desde el exterior. En su discurso inaugural, Max Weber había definido a la política de poder del estado nacional como otorgando un valor y un fin a la economía; además, había definido al capitalismo como *imperialismo*.

En *Economía y Sociedad*, designa algunos rasgos característicos de la economía imperialista, y los reúne ba-

jo el concepto de “capitalismo políticamente orientado”. Y prosigue: “Es evidente desde el comienzo que estos acontecimientos políticamente orientados. . son,, desde un punto de vista económico –orientación y posibilidades del mercado– irracionales”<sup>27</sup>. En tanto que irracionales, ellos no pueden ser reemplazados por otros. La dominación sobre la economía capitalista no necesita ninguna calificación particular.

Así el capitalismo desemboca, a pesar de toda su racionalidad o más bien a causa de su racionalidad específica— en una cúspide irracional “accidental”, no sólo en su economía, sino también en su control de la administración burocrática, en su Aparato de Estado. (Es difícil no recordar aquí la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la que el estadio supremo del Estado burgués que encarna la Razón, es la persona “accidental” del monarca, definida como tal por las contingencias del nacimiento. Tanto en Hegel como en Weber, el análisis de la Razón burguesa traiciona sus propios límites: se niega a sí misma en el momento en que se realiza).

## TECNOLOGIA Y LIBERACION

Echemos ahora una rápida ojeada hacia atrás, a las etapas de la construcción del concepto (y a la cosa misma). El capitalismo occidental es producido por las condiciones particulares, sociales, políticas, económicas, de fines de la Edad Media y de la Reforma; él desarrolla su “espíritu” en esa racionalidad formal que se impone en la conducta y en la actitud tanto económicas como psicológicas de los actores del proceso capitalista ( ¡pero no sus objetos! ). Bajo esta Ratio formal, se perfecciona la industrialización: progresos técnicos, satisfacciones incre-

mentadas de las necesidades, "de cualquier necesidad". Hemos visto que esta racionalidad formal se desarrolla a partir de dos hechos históricos muy *materiales*, que se mantienen en su progreso y que —según Max Weber— son *condiciones* del capitalismo: 1) la empresa privada y 2) el "trabajo libre", la existencia de una clase que, "económicamente", está obligada a vender sus servicios bajo la amenaza del hambre<sup>28</sup>. Como fuerzas productivas, estas contradicciones entran en la razón formal; el capitalismo se extiende en la lucha competitiva entre dos poderes desiguales (aunque formalmente más libres): la lucha por la existencia de las personas, de los Estados nacionales, de grupos de países. Para Weber el capitalismo avanza impulsado por un sistema cuyo objetivo es una política de poder nacional: el imperialismo. Su administración interna, no obstante, sigue siendo formalmente racional: es la administración burocrática. Esta administración realiza la dominación de los hombres por las cosas: una técnica racional "despojada de todo valor" implica la separación entre los hombres y los medios de producción, y su sometimiento a la eficacia y a la necesidad técnica, en el interior del marco de la empresa privada. La máquina decide, pero "la máquina inanimada es un espíritu coagulado. Y sólo porque es así, es que tiene el poder de forzar a los hombres a ponerse a su servicio"<sup>29</sup>.

Y porque es "un espíritu coagulado", representa también la dominación de los hombres sobre los hombres. Así es como *esta* técnica y *esta* razón perpetúan la esclavitud. La sujeción a esta técnica es simplemente sujeción a la dominación: la racionalidad formal técnica se convierte en racionalidad material política. (¿A menos que sea lo contrario? La razón técnica, ¿fue desde el comienzo dominación de la empresa privada sobre el "trabajo li-

bre"? ). El destino previsto por Weber en una de sus formulaciones más convincentes se ha realizado en vasta escala: "Con la asistencia de la máquina muerta, la organización burocrática está en vías de construir el asiento de la futura esclavitud, donde los hombres serán, quizás, un día como los campesinos del antiguo Estado egipcio, aquiescentes e imponentes, mientras que una administración y una perspectiva válidas de manera puramente técnica, es decir racional, convertidas en valor único y último, decidirán soberanamente la dirección de los negocios"<sup>30</sup>.

Pero es ahora, en el momento en que su perspicacia es más penetrante, y su análisis se convierte en autocrítica, cuando se ve claramente hasta qué punto Weber sigue adherido a su otra identificación: la equivalencia entre razón técnica y razón burguesa capitalista. Esta creencia le ha impedido ver que no era la razón "pura", formal, técnica la que construía "el asiento de la esclavitud", sino la razón dominadora, y que la *realización* de la razón técnica podía muy bien convertirse en el instrumento de la *liberación* del hombre. Dicho de otro modo, el análisis del capitalismo que hace Max Weber no está tan despojado de valores. Pues en la definición "pura" de la racionalidad formal ha introducido los valores y las normas específicas del capitalismo. Tal era el desarrollo de la contradicción entre racionalidad formal y material y su reverso: la "neutralidad" de la razón técnica, opuesta a todos los valores externos y materiales. Es esta neutralidad la que ha permitido a Weber aceptar los intereses (reificados) de la nación y de su política de poder como los valores que presidían la razón técnica.

Pues el concepto de razón técnica es, quizás, él mismo, bastante *ideológico*. No es *solamente* la aplicación

que de ella se hace, sino que la misma técnica es dominación —sobre la naturaleza y los hombres—, una dominación metódica, científica, calculada, previsible. Los fines y los intereses particulares de la dominación no son “adicionales” o dictados a la técnica desde arriba. Ellos entran en la construcción del mismo sistema técnico. Pues la técnica es un proyecto social e histórico. La sociedad proyecta allí lo que ella y sus intereses dominantes deciden hacer de los hombres y de las cosas. Los fines de la dominación son “materiales” y pertenecen a la forma de la razón técnica.

Max Weber ha hecho una abstracción de ese material social irreductible. Hemos indicado hasta qué punto esta abstracción es justa en el análisis que hace de la razón capitalista: la abstracción se convierte en una crítica de esa razón, en el sentido que muestra hasta qué punto la misma racionalidad capitalista hace abstracción del hombre, se preocupa poco por sus necesidades, y precisamente gracias a esa indiferencia llega a ser todavía más productiva y más eficaz, más calculadora y metódica. Y así construye y decora con muebles lujosos “el asiento de la esclavitud”, que pone al alcance de todos. Hasta aquí, la abstracción de Weber está justificada por sus datos: es un juicio racional sobre una sociedad de cambio racional. Pero por su propio desarrollo esta sociedad tiende a superar sus propios fundamentos materiales. El empresario privado ya no es el individuo, sujeto responsable de una racionalidad económica, y el “trabajo libre” ya no es la esclavitud impuesta por “el azote del hambre”. La sociedad de cambio, en la que todo es tan libre y tan racional, cae bajo la dominación de los monopolios políticos y económicos. El mercado y sus libertades, cuyo carácter ideológico describió Weber suficientemente, llega a su-

bordinarse a una reglamentación despiadadamente eficaz, en la que el interés general está rigurosamente condicionado y confiscado por los intereses particulares dominantes. Es en el sentido siniestro del término, que la reificación es “superada”. La separación del hombre y de los medios de producción, en la que Weber veía justamente una necesidad técnica, se convierte en la subordinación de todo el complejo industrial al director de los programas. Y es con la calculadora electrónica que la racionalidad formal del capitalismo celebra su mayor triunfo, puesto que puede servir a no importa qué causa y se convierte en un poderoso instrumento para la política manipuladora, capaz como es de calcular los riesgos de ganancias o de pérdidas con la mayor certeza, y al fin de cuentas, las posibilidades de la aniquilación total con el consentimiento de la población, tan dócil como sometida a sus “cálculos”. La democracia de masas llega a ser plebiscitaria en el nivel de la economía y de la sociedad: las masas eligen sus propios jefes en los asientos de la esclavitud.

Pero cuando la razón técnica se revela como razón política, es sólo porque, desde el comienzo, ellas no han sido otra cosa que *esta* razón técnica y *esta* razón política bien particulares: a saber, determinadas y limitadas por específicos intereses dominantes. Al igual que la razón política, la razón técnica es *histórica*. La separación que ella introduce entre los hombres y los medios de producción es una necesidad técnica. Pero la servidumbre que ha organizado a partir de allí, no lo es. Los éxitos a los que ha arribado —una mecanización productiva y previsible— contienen la posibilidad de una racionalidad cualitativamente diferente, en la cual la separación entre los hombres y los medios de producción da como resultado

al separarlos de un trabajo socialmente necesario, pero deshumanizante. En una época en que la producción automatizada, controlada por los hombres, así liberados del trabajo, se ha hecho posible, ya no hay ninguna razón para que la racionalidad formal domine impasiblemente sobre los hombres. Pues en cuanto "espíritu coagulado", la máquina no es neutra. Hasta ahora, la razón técnica ha sido la razón social dominante; ella puede ser modificada en su propia estructura. La razón técnica puede ser transformada en una tecnología de la liberación.

Max Weber no ha reconocido esta posibilidad interna de la técnica. Orgulloso del burgués que él era, estaba fascinado por la misión histórica de la burguesía; no vivió la degradación de ésta en la sociedad de masas del gran capitalismo. Pero en su análisis de la tendencia hacia la democracia de masas plebiscitaria y hacia la subordinación de la burocracia racional a un jefe irracional, se halla una previsión: en el interior de estos límites, se ve la superioridad de su sociología sobre todas aquellas de lo pseudo-concreto sin teoría.

Para Max Weber esta posibilidad no era sino *utopía*. Y actualmente, parecería que tuvo razón. Pero cuando la sociedad industrial triunfa de sus propias posibilidades históricas, ya no es la Razón burguesa de Weber la victoriosa. Es difícil discernir, en efecto, una razón cualquiera en el oscuro asiento de la esclavitud. Al fin de cuentas, no queda más que una racionalidad técnica. A menos que deba distinguirse una *ironía* oculta en el concepto weberiano de razón, esa ironía que comprende y desmiente y que tal vez dice: ¿Es esto lo que ustedes llaman razón? .

## LA OBSOLESCENCIA DEL MARXISMO

Debo comenzar por cuestionar el título dado a mi trabajo. En él se ha omitido algo muy importante: el signo de interrogación. En mi opinión, este signo de interrogación es el símbolo más condensado de la dialéctica en la teoría marxista, pero específicamente su simbolismo reside en el hecho de que es obsoleta precisamente en la medida en que dicha obsolescencia convalida los conceptos básicos de la teoría. Más simplemente: los factores que han llevado a la transitoriedad y obsolescencia de algunos conceptos decisivos de Marx están anticipados en la misma teoría marxista como alternativas y tendencias del sistema capitalista. Por lo tanto, una revisión e incluso una reformulación de la teoría marxista no puede significar simplemente el ajuste de esta teoría a los nuevos hechos; sino que debe proceder como un desarrollo y una crítica internos de los conceptos marxistas. En mi presentación, yo no hago la distinción que hacen algunos de mis colegas, entre Marx y Engels por un lado y la teoría marxista posterior, por el otro. Más bien considero, por ejemplo, a la teoría del imperialismo de Rosa Luxemburgo, Hilferding y Lenin como desarrollos auténticos de la teoría marxista original. Una tercera y última advertencia: pue-

to 'que he sido presentado como filósofo, quisiera disculparme por considerar condiciones y problemas políticos muy concretos e inmediatos.

El título de mi ponencia no pretende sugerir que el análisis del sistema capitalista hecho por Marx es anticuado; por el contrario, pienso que se han confirmado las nociones más fundamentales de su análisis, que pueden resumirse en las siguientes proposiciones:

1) En el capitalismo, las relaciones sociales entre los hombres se rigen más por el valor de cambio que por el valor de uso de las mercancías y servicios que ellos producen, es decir que su posición está regida por el mercado.

2) En esta sociedad de cambio, la satisfacción de las necesidades humanas tiene lugar sólo como un residuo de la producción rentable.

3) En la evolución del capitalismo, se desarrolla una doble contradicción: a) entre la productividad creciente del trabajo y el permanente incremento de la riqueza social, por un lado y su uso represivo y destructivo, por el otro; y b) entre el carácter social de los medios de producción (que no son instrumentos de trabajo individuales sino colectivos) y su propiedad y control privados.

4) El capitalismo puede resolver esta contradicción sólo temporalmente por medio del aumento del derroche, los gastos superfluos y la destrucción de las fuerzas productivas. La carrera competitiva por los beneficios derivados de la producción armamentística conduce a una vasta concentración del poder económico, a una agresiva expansión exterior, a conflictos con otros poderes imperialistas y finalmente a un ciclo recurrente de guerra y depresión.

5) Solamente se puede romper este ciclo si las clases

trabajadoras, que soportan el embate de la explotación, se apoderan del aparato productivo y lo colocan bajo el control colectivo de los mismos productores.

Sostengo que estas proposiciones, con excepción de la última, parecen ser corroboradas por el desarrollo de los hechos. La última proposición se refiere a los países industrialmente avanzados, donde iba a tener lugar la transición al socialismo, y es precisamente en estos países donde las clases trabajadoras no son en ningún sentido un potencial revolucionario. La invalidación de uno de los conceptos básicos de Marx reclama un análisis de la situación internacional en la que se desarrollan las sociedades industriales avanzadas.

El concepto marxista de la transición del capitalismo al socialismo sólo puede discutirse significativamente dentro de la estructura internacional, global, en la que opera realmente el sistema de capitalismo avanzado. Dentro de esta estructura, pueden enunciarse las siguientes condiciones. El nivel de vida, en continuo ascenso, en los países industriales desarrollados no se debe sólo a fenómenos de "superficie", sino a la superabundante productividad del trabajo y a las nuevas formas de derroche rentable abiertas al sistema industrial avanzado.

Otro factor que promueve la unificación y la integración de la sociedad es una administración científica altamente eficaz de las necesidades, en demanda y su satisfacción. Esta administración científica, que opera más enérgicamente en la industria de la publicidad y de los entretenimientos, hace tiempo que ha dejado de ser apenas una parte de la superestructura; se ha convertido en una parte del proceso productivo básico y de los costos necesarios de producción. No se compraría una cantidad tan grande de mercancías si no existiera una administra-

ción matemática y científica de las necesidades y una estimulación científica de la demanda.

Estos factores han hecho posible el continuo crecimiento del capitalismo y la necesidad vital de la revolución ya no prevalece entre aquellas clases que, como “productores inmediatos”, podrían ser capaces de detener la producción capitalista. La concepción de la revolución en Marx se basaba en la existencia de una clase pauperizada y deshumanizada, pero que al mismo tiempo estaba exenta de todo compromiso con el sistema capitalista y representaba, por consiguiente, una nueva fuerza histórica con necesidades y aspiraciones cualitativamente diferentes. En la terminología hegeliana, esta clase es la “negación determinada” del sistema capitalista y de las necesidades y satisfacciones vigentes. Pero la emergencia de tal fuerza negativa *interna*, cuya existencia y acción demostraría la necesidad histórica de la transición del capitalismo al socialismo está bloqueada en los países industriales avanzados, no por la represión violenta o por métodos terroristas de gobierno sino por una cierta coordinación y administración científicas y confortables. El lazo histórico interno entre el capitalismo y el socialismo parece así romperse no sólo ideológica sino también prácticamente, como resultado de los cambios en la propia base del sistema.

Quisiera mencionar brevemente dos intentos de salvar esta cuestionada concepción marxista de la transición al socialismo. En primer lugar, está la teoría de la aristocracia obrera, que sostiene que la integración del trabajo en el sistema capitalista sólo afecta en realidad a algunos grupos privilegiados de trabajadores, los que pertenecen a la burocracia sindical y los que dirigen las camarillas de los partidos, mientras que la masa no está sujeta a dicha

integración. Esta teoría me parece anticuada; la integración de ningún modo se reduce a la pequeña minoría de la burocracia obrera, sino que se extiende a la masa. Los grupos no privilegiados que soportan el embate de la explotación permanecen fuera del trabajo organizado. En segundo lugar, está la teoría de la “estimulación temporaria” del capitalismo y de la “pauperización relativa”. Respecto a la noción de estimulación temporaria, sólo se puede señalar que, hasta donde podemos saber, todo es temporario en la historia; además, desde un punto de vista semántico, el concepto no tiene mucho sentido: ¿cuánto dura lo “temporario”? La “pauperización relativa” es un concepto que tiene sentido, tanto lógicamente como sociológicamente, pero es insignificante en el contexto de las precondiciones revolucionarias de la transición al socialismo. Si se puede seguir hablando de pauperización cuando los trabajadores no sólo tienen un automóvil sino dos, no sólo un aparato de televisión sino tres, esto puede seguir siendo pauperización pero no creo que nadie pueda sostener que esta clase de pauperización promueva la necesidad vital de un pensamiento y de una acción radicales.

¿Ha sido invalidada la teoría marxista por esta quiebra de la concepción clásica de la transición del capitalismo al socialismo? Para responder a esta pregunta, comenzaré por referirme a un pasaje de los *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (1857). La importancia de este pasaje consiste en el hecho de que Marx intenta aparentemente “abstraerse” del proletariado revolucionario y concentrarse enteramente en las tendencias tecnológico-económicas internas del capitalismo, que mostrarían las tendencias desintegradoras del sistema capitalista.

En la medida en que progresa la industria en gran escala, la creación de la verdadera riqueza depende menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo invertidos, que del poder de los instrumentos puestos en acción durante el tiempo de trabajo. Estos instrumentos y su poderosa eficacia no están en proporción con el tiempo de trabajo inmediato que requiere la producción; más bien su eficacia depende del nivel alcanzado por el progreso científico y tecnológico o por la aplicación de la ciencia a la producción. . . El trabajo humano, ya no aparece entonces como encerrado en el proceso de producción; más bien el hombre mismo se relaciona con el proceso de producción sólo como supervisor y regulador. Permanece fuera del proceso de producción, en lugar de ser su principal agente. . . En esta transformación, el gran pilar de la producción y de la riqueza ya no es el trabajo inmediato desempeñado por el hombre mismo, ni su tiempo de trabajo, sino la apropiación de su propia productividad universal (poder creativo), es decir el conocimiento y el dominio de la naturaleza a través de su existencia social; en una palabra, el desarrollo del individuo social (completo). *El robo del tiempo de trabajo de otros hombres, sobre el que actualmente descansa la riqueza social*, aparece entonces como una base miserable en comparación con las nuevas bases que la industria en gran escala ha creado. Tan pronto como el trabajo humano en su forma inmediata haya dejado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo dejará de ser, y necesariamente debe dejar de ser la medida de la riqueza; y el valor de cambio necesariamente dejará de ser la medida del valor de uso. *El trabajo excedente de la masa* (de la población), entonces, deja de ser la

condición del desarrollo de la riqueza social; y el ocio de unos pocos deja de ser la condición para el desarrollo de las facultades intelectuales universales del hombre. El modo de producción que descansa en el valor de cambio se desmorona. (K.Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlín Este, 1953, p.592, ss.).

Nada se dice aquí sobre la lucha de clases o sobre la pauperización; el análisis del colapso del capitalismo está enteramente centrado en la dinámica "técnica" interna del sistema; en una palabra, en la tendencia básica del capitalismo avanzado hacia la automatización. En las imágenes y nociones de este pasaje (el hombre ya no está encerrado en el proceso de producción, permanece afuera, relacionándose él mismo con el proceso de producción), Marx ha expresado su visión más progresista y radical del socialismo.

¿Cuáles son las implicaciones de este pasaje? El desarrollo técnico de las fuerzas productivas dentro del sistema capitalista alcanza un nivel en el cual la utilización del trabajo físico del hombre como instrumento de producción se torna casi innecesaria. Sin embargo, las técnicas por sí mismas no logran nada; la transformación de los operarios de la producción, de capitalistas en socialistas requeriría aún una revolución. Pero el nivel del desarrollo capitalista en las vísperas de la revolución sería tal que requeriría un ideal y una realidad diferentes de socialismo. En otras palabras, parece que la idea del socialismo de Marx no era suficientemente radical ni suficientemente utópica. El subestimó el nivel que podía alcanzar la productividad del trabajo en el sistema capitalista y las posibilidades sugeridas por la obtención de ese nivel. Los

logros técnicos del capitalismo harían posible un desarrollo socialista que superaría la distinción marxista entre trabajo socialmente necesario y trabajo creador, entre trabajo alienado y trabajo no alienado, entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad. En tiempos de Marx, esta visión resultaba sin duda prematura y nada realista, y por lo tanto su concepto básico de la transición al socialismo siguió siendo el referido al desarrollo y la racionalización de las fuerzas productivas; su liberación de los controles represivos y destructivos eran la primera tarea del socialismo. Pero a pesar de todas las diferencias cualitativas, este concepto de 'desarrollo de las fuerzas productivas' establece una continuidad tecnológica entre el capitalismo y el socialismo. En virtud de esta continuidad, la transición del capitalismo al socialismo sería en primer lugar un cambio *cuantitativo*: mayor productividad. Luego; el paso de la cantidad a la cualidad, la negación determinada, sería una reconducción del aparato productivo hacia el completo desarrollo y satisfacción de las necesidades humanas.

Me parece que esta concepción corresponde a una etapa del desarrollo de las fuerzas productivas que ya ha sido superada por las sociedades industriales avanzadas. En estas sociedades, se reduce gradualmente: a) la fuerza física de trabajo como productora de artículos; b) las máquinas como meros instrumentos del trabajo individual o de grupo; c) la escasez debida al bajo grado de productividad y a la tendencia a la maximización del beneficio; y d) la necesidad de abolir la explotación del trabajo organizado.

Estas son las posibilidades de la sociedad industrial avanzada y especialmente de la "sociedad opulenta" (usaré el término con un sentido irónico). La sociedad

opulenta indica que se ha franqueado la etapa del desarrollo de las fuerzas productivas que Marx consideraba como el límite interno del capitalismo. Ha superado esas condiciones a despecho de la pobreza prevaleciente en esta sociedad. Porque el concepto marxista implica la identidad de las clases pauperizadas con los productores inmediatos, es decir, con el trabajo industrial. Difícilmente sea este el caso de la sociedad opulenta, puesto que esta sociedad ha superado las condiciones del capitalismo clásico a pesar de la utilización superflua y destructiva de las fuerzas productivas, que de acuerdo con Marx era una de las contradicciones incontrolables que conducirían a la crisis final del capitalismo. Por otra parte, la sociedad opulenta parece haber dominado esta contradicción debido a que la utilización superflua y destructiva de las fuerzas productivas demuestra que es rentable y promotora de prosperidad. ¿Pero verdaderamente ha logrado la sociedad opulenta contener un cambio social radical? O de otro modo: ¿ha logrado contener el potencial revolucionario? .

Esta cuestión requiere un reexamen de la teoría de la transición que tenga en cuenta los factores históricos prevalecientes. Quisiera ofrecer algunas sugerencias para un reexamen de ese tipo, haciendo una distinción entre los países industriales atrasados e indicando muy escuetamente la situación en estas tres categorías con referencia al potencial socialista. Para expresarlo de otra manera: ¿podemos identificar actualmente en estos tres tipos de sociedades, las fuerzas (políticas, económicas y culturales) que, en términos de la concepción marxista, pueden ser explosivas operando en la dirección considerada por la teoría marxista?

Quisiera comenzar con la relación entre los países in-

dustriales avanzados y aquellos menos avanzados. La pregunta, en este caso, es: ¿podemos decir que la sociedad opulenta, es decir la sociedad norteamericana contemporánea, suministrará el modelo de desarrollo a sociedades capitalsitas aún más atrasadas, como Francia, Italia e incluso Alemania? Quienes argumentan contra esta afirmación, habitualmente enfatizan la existencia de un movimiento obrero político todavía poderoso en Francia e Italia, y su nueva estrategia, la "autogestión", que combina elementos marxistas con elementos del sindicalismo tradicional. Este movimiento aspira a conquistar para los trabajadores, dentro del sistema capitalista, un poder y una influencia crecientes en la administración de las industrias claves y también en otras, y supone que se llegará a su control gradual por parte de los mismos obreros.

En mi opinión esta nueva estrategia puede ser eficaz solo después de la revolución y no antes de ella. Con anterioridad a la revolución, e impulsada dentro de la estructura de un sistema capitalista todavía con buena salud, esta estrategia muy probablemente haría surgir, por parte de los obreros, intereses creados en el mismo sistema capitalista. El argumento que afirma que la sociedad norteamericana suministrará el modelo de las sociedades capitalistas más atrasadas, se apoya en la noción marxista de que los modos de trabajo más productivos y avanzados tarde o temprano tendrán un "efecto modelo" sobre los países menos adelantados.

Permítanme referirme, también brevemente, a la situación de los países atrasados. Creo que actualmente, en los países subdesarrollados combatientes, prevalecen al menos estos prerequisites objetivos del socialismo:

- 1) La mayoría de los "productores inmediatos" viven en condiciones de miseria y de intolerable explotación, y

la abolición de dichas condiciones implica la abolición del sistema social vigente:

2) Las reducidas clases dominantes son evidentemente incapaces de promover bajo su propia dirección, el desarrollo de las fuerzas productivas; por consiguiente, la explotación de los nativos es protegida y perpetuada por potencias extranjeras, y la revolución social coincide con la liberación nacional.

3) Hay un maduro liderazgo combatiente que promueve activamente la organización de la población sometida y el desarrollo de su conciencia. Sin lugar a dudas, las clases dominadas no integran un proletariado industrial sino rural, pero como tales, son los "productores inmediatos", los cuales, en virtud de su función en el proceso productivo, constituyen las bases sociales del sistema establecido, y es en ese terreno donde, de acuerdo con la teoría marxista, el proletariado se convierte en el agente histórico de la revolución.

Por otra parte, en estos países existe la posibilidad de saltar la etapa de la industrialización capitalista represiva, industrialización que condujo a incrementar la enérgica dominación del aparato productivo y distributivo sobre la sometida población. En lugar de eso, los países atrasados pueden tener la oportunidad de un desarrollo tecnológico que adecúe el aparato industrial a las necesidades vitales y a las facultades libremente desarrolladas de los seres humanos. Sin embargo, esta oportunidad histórica de saltar las etapas precedentes de desarrollo represivo parece oscurecerse por el hecho de que estos países dependen, a causa de las necesidades de capital de la acumulación primitiva, de las sociedades industriales avanzadas y de sus intereses imperiales.

En tercer lugar, por último, está la situación de la so-

ciudad opulenta. Repito que en mi opinión, la sociedad opulenta corrobora más que refuta las contradicciones internas que Marx atribuía al desarrollo capitalista. Es cierto que estas contradicciones (que señalé al comienzo) están diferidas y "administradas", pero no pueden ser resueltas por el Estado de Bienestar o por el Estado de Guerra. Porque este Estado se enfrenta con la creciente dificultad de absorber el incremento del excedente económico, resultado a su vez del incremento de la productividad del trabajo. Esta dificultad es superada temporariamente por una intensificada productividad del trabajo, por la reproducción de enormes establecimientos militares, por la obsolescencia planificada y por la científica estimulación de las necesidades y de la demanda. Pero estas tendencias integrativas y cohesivas son neutralizadas por el progreso de la automatización que tiende al desempleo tecnológico, y este curso sólo puede ser detenido produciendo más y más mercancías innecesarias y servicios parasitarios.

Dentro del sistema de la opulencia represiva, tiene lugar una notable radicalización de la juventud y de los intelectuales. Esto es más que un simple fenómeno ideológico; es un movimiento que, a pesar de todas sus limitaciones, tiende a una fundamental transevaluación de los valores. Forma parte de las fuerzas humanas y sociales que, en escala global, resisten el poder opresivo de la sociedad opulenta.

Para concluir, haré una sumaria identificación de estas fuerzas dentro de la estructura internacional y global. Porque sólo dentro de esa estructura podemos discutir la cuestión de si el sistema capitalista avanzado está frente a una "crisis final", como sostiene la teoría marxista. Lo que sucede en Asia o en Africa no es algo exterior al sis-

tema, sino que ha llegado a convertirse en parte integrante del mismo sistema. Teniendo esto en cuenta, podemos esbozar el siguiente síndrome de un potencial revolucionario: primero, los movimientos de liberación nacional de los países atrasados; segundo, el movimiento obrero de la "nueva estrategia" en Europa; tercero, los estratos no privilegiados de la población de la sociedad opulenta; y cuarto, los intelectuales opositores. A estas cuatro categorías, debe agregarse una que aquí no discutí; es decir las sociedades comunistas existentes, como fuerzas que tarde o temprano pueden entrar en colisión con las sociedades capitalistas. ¿Son estas sociedades comunistas oponentes activas, son observadores neutrales o son el médico en el lecho de enfermo del capitalismo (o sea: la existencia real del comunismo estimula el crecimiento y la cohesión del capitalismo)?

Entre estas cuatro tendencias que he llamado el síndrome de un potencial revolucionario, el catalizador mayor parece ser el primero: los movimientos de liberación nacional. Luchando contra las guerras de liberación, la sociedad opulenta lucha por su propio futuro, por su potencial de materias primas, trabajo barato e inversiones. Sin duda, el concepto clásico de imperialismo es anticuado; ciertamente los Estados Unidos no tienen intereses básicos que puedan explicar la guerra en Vietnam. Pero Vietnam debe ser visto en el contexto global: un triunfo del movimiento de liberación nacional puede ser la señal para la realización de otros movimientos en otras áreas del mundo, áreas mucho más próximas al propio país, donde están en juego verdaderos intereses económicos. En comparación con esta amenaza, la radicalización de los intelectuales, especialmente entre la juventud, parece un acontecimiento menor. Sin embargo, hay que ver una

circunstancia más amplia. Aquí la dialéctica histórica afecta al mismo materialismo dialéctico. Para el grado en que la conciencia crítica ha sido absorbida y coordinada por la sociedad opulenta, el hecho de que la conciencia se libere de la manipulación y el adoctrinamiento impuestos sobre ella por el capitalismo, se convierte en una tarea y en un prerrequisito primordiales. El desarrollo, no de la conciencia de clase, sino de la conciencia como tal, libre de las distorsiones impuestas sobre ella, parece ser el prerrequisito básico para un cambio radical. Y como la represión se extiende y aplasta a toda la población sometida, la tarea intelectual, la tarea de discusión y de educación, la tarea de desgarrar no sólo el velo tecnológico sino también los demás velos tras los cuales operan la dominación y la represión, todos estos factores “ideológicos” se transforman en verdaderos factores materiales de una transformación radical.

## LAS PERSPECTIVAS DEL SOCIALISMO EN LAS SOCIEDADES INDUSTRIALES AVANZADAS

Una observación preliminar nos llevará a abordar inmediatamente uno de los puntos fundamentales de mi intervención.

De la breve discusión a la que he tenido la ocasión de asistir aquí, he sacado la impresión, dicho con toda franqueza, que tenía bastante de abstracto, es decir que no ha habido referencias al espacio concreto que hoy determina y delimita los problemas del socialismo: la coexistencia del capitalismo y del comunismo. A mi juicio tanto la deformación sufrida por el socialismo respecto a su idea originaria, como la transformación fundamental que ha experimentado el capitalismo son explicables, en gran parte, precisamente por esa coexistencia. Y también es la coexistencia lo que determina hoy las posibilidades históricas del socialismo. Creo que no hay ningún problema, ya sea relativo a la base material, o ideológico, que no se vea influenciado del modo más profundo, y quizá incluso definido, por esta coexistencia de los dos sistemas. No sólo es una dimensión de política exterior la que juega este papel de factor determinante, sino que más bien se trata del hecho de que esta coexistencia es un factor que determina la estructura del mismo capitalismo.

La coexistencia es, por ejemplo, un resorte que empuja a una productividad creciente, favorece la estabilización del capitalismo, y con ello la integración social en el interior de la sociedad capitalista: lo cual significa la suspensión de los contrastes y de las contradicciones en el ámbito de esta sociedad. He dicho “suspensión”, pero también podría decir “mala unidad de los contrarios”, refiriéndome a la que se viene realizando en la sociedad capitalista altamente desarrollada —fenómeno sobre el que esta intervención mía intentará hacer luz más adelante.

Me parece que la sociedad capitalista se funda precisamente en su capacidad de absorber el potencial revolucionario, de liquidar la negación absoluta, y de sofocar la necesidad de un cambio cualitativo del sistema existente. Naturalmente, con esto no se eliminan las contradicciones del capitalismo, que continúan subsistiendo en su forma clásica, y que quizá nunca han sido tan fuertes como hoy. La contradicción entre la riqueza social y lo que se hace con esta riqueza en los países capitalistas; es más grave que nunca, y precisamente por esto todas las fuerzas son movilizadas para ocultar ese contraste.

Todo esto, a mi parecer, ha sido ampliamente conseguido por el sistema capitalista en los centros de alto desarrollo de la sociedad industrial. Ha conseguido reducir los contrastes de una forma manipulable, basándose en una productividad prepotente y en el progreso técnico. Sobre esta base, que no es sólo ideológica sino también material, las clases que fueron la negación absoluta del sistema capitalista han sido integradas en gran parte en el sistema. 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 las clases. Lo que tenemos en los países de alto desarrollo industrial es una sociedad clasista: no hay duda que todo el cacareo sobre el capitalismo popular y sobre la nivelación de las clases es puramente ideológico; estamos ante una sociedad clasista pero en la cual la clase obrera ya no representa la negación de lo que existe. Esta decisiva evolución ha venido a modificar radicalmente conceptos marxistas como los de la libre, plena realización de cada uno, de la eliminación de la alienación; más adelante intentaremos mostrar hasta qué punto.

Mi reflexión se limita a los centros altamente desarrollados de la sociedad industrial, y a las tendencias que hoy empiezan a dibujarse en este ámbito. Incluso en los Estados Unidos, por ahora no se trata más que de tendencias, pero creo que se extenderán con relativa rapidez incluso a los países industriales menos desarrollados del mundo capitalista, actuando, por decirlo así, por contagio, y proporcionando los modelos de la ulterior industrialización incluso a los países más atrasados. Pero, ¿qué debemos entender por sociedad de altísimo desarrollo industrial?

Yo entiendo que se trata de una sociedad en la cual la mecanización de la gran industria ya ha alcanzado el grado de automatización progresiva, 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: una sociedad en la que lo que fue una libre economía de mercado se ha transformado en una economía de beneficio pilotada, de carácter monopolista privado o dirigista estatal, en un capitalismo organizado. Se trata de una sociedad en la cual la concentración del poder económico, político y cultural ha llegado al vértice. Una so-

ciudad cuyo buen funcionamiento depende en gran medida de la política y sólo es posible gracias a la constante intervención, directa o indirecta, del Estado en los sectores decisivos de la economía.

Esta sociedad, que incluso en los países de más alto desarrollo apenas comienza a concretarse, se presenta hoy como una sociedad "totalitaria" en una nueva acepción de la palabra. 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.

Esta sociedad tiende a la dimensión totalitaria incluso por el hecho de que toda oposición real está a punto de desaparecer. Entendámonos: desde luego que hay oposición, e incluso discusión, y que ésta puede llegar a ser libre, pero todo aparece como inmanente al sistema. Contra lo existente, como totalidad, no hay oposición efectiva, real. 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.

El resultado de esta evolución es una sociedad estática (pese a toda su dinámica) que crece continuamente con el incremento de la productividad y que experimenta nuevas extensiones, pero que no hace más que producir cada vez en mayor cantidad las mismas cosas, sin ninguna diferencia cualitativa, sin revelar ninguna tendencia al cambio cualitativo.

Este tipo de sociedad, lo repito, con su riqueza y con la concentración del poder político, militar y cultural, ha llegado a conseguir que la misma negación sea afirmativa, y en ella la necesidad parece desprovista de medios. Y todo esto, en la sociedad industrial altamente desarrollada, sucede sin necesidad de terror, en el ámbito de la democracia, bajo la forma de un pluralismo democrático. Como denominador común de esta sociedad quisiera subrayar el hecho de que se trata de una sociedad en movilización permanente, movilización permanente de todas las fuerzas políticas, económicas, técnicas y culturales: movilización en primer lugar contra el enemigo exterior, contra el comunismo, en segundo lugar contra las posibilidades peculiares del mismo sistema. El enemigo está dentro y fuera, el enemigo interno está constituido por las posibilidades autónomas del sistema, que obligan a que el mismo sistema sea reprimido.

La expresión más evidente de este contraste entre posibilidad y realidad reside en la automatización. El sistema tiende de hecho, al adoptar progresivamente la automatización, a eliminar casi completamente el trabajo social necesario, el trabajo alienado; el sistema, en otras palabras, tiende —no sólo de manera utópica, sino más realista que nunca— a configurar una sociedad en la cual el tiempo de trabajo sea tiempo marginal y el tiempo libre sea tiempo pleno, es decir una sociedad en la cual el hecho de no trabajar sería cosa normal y progresiva. Hoy por hoy esta posibilidad es irrealizable en el ámbito del sistema, porque es incompatible con las instituciones económicas, políticas y culturales que el sistema se ha dado a sí mismo; significaría, en efecto, la catástrofe del sistema capitalista: de ahí la movilización total, no sólo contra el enemigo exterior sino también contra esta posibilidad.

Dentro de esta sociedad en perpetua movilización encontramos lo que con tanta insistencia ha sido señalado como tendencia igualitaria, es decir como asimilación de las clases sociales en la esfera del consumo.

De hecho es cierto que hoy, en Estados Unidos, incluso el obrero y el empleado pueden frecuentar los mismos lugares de vacaciones que su patrón, que el obrero puede vestir bien, que con su dinero puede comprar objetos de lujo y *gadgets* que antes sólo eran accesibles a algunos estratos de la clase dominante. También es cierto que hay una mayor asimilación en esta esfera entre obreros y empleados, entre *White Collar* y *Blue Collar*, que en este sentido, en efecto, si bien los contrastes de clases no han sido eliminados, han sido ocultados. La distancia entre el que está arriba y el que está abajo, entre patrón y trabajador, entre dominio y servicio es hoy probablemente más fuerte que en otros períodos del pasado, y que las decisiones sobre la vida y la muerte, no sólo respecto al individuo sino respecto a la misma nación, se toman en lo alto y no se les puede oponer ninguna resistencia concreta. Estamos ante una sociedad caracterizada por una total dependencia de un aparato de producción y de distribución, el cual suscita y satisface a una escala cada vez más amplia las necesidades individuales, pero con ello sólo logra intensificar la lucha por la existencia en lugar de avanzar en dirección de su posible abolición. Se trata de un aparato que determina y forma las necesidades, incluso —y este es el punto decisivo— las necesidades instintivas, las aspiraciones personales en los individuos, un aparato que anula la diferencia entre tiempo de trabajo y tiempo libre y sabe modelar los individuos de tal manera, y tan completa y perfectamente, que incluso conceptos como alienación y reducción a objeto acaban por con-

vertirse en problemáticos. ¿Es que todavía tiene sentido reflexionar sobre la alienación o la reducción a objeto, si en una sociedad de este tipo los individuos se encuentran realmente a sí mismos en sus automóviles, en sus televisores, en sus *gadgets*, en los periódicos, en los hombres políticos, etc.? Es el mundo de la identificación, ya no se trata de objetos inertes opuestos y extraños a los individuos. Es cierto que el trabajo en la fábrica semiautomatizada, en las oficinas y en los servicios, es hoy tan alienado e inhumano como no lo fue nunca; pero toda resistencia no puede dejar de sucumbir entre las espirales omnipresentes de la totalidad, que cada vez produce más bienes y una aspiración a un nivel de vida más alto.

Las masas tienen buenas razones para integrarse en esta sociedad, y con ello hacer superfluo el terror. Su colaboración y su aceptación del sistema existente aparece como algo racional que las empuja a completar su integración. Cuando sus necesidades y aspiraciones han sido *conformadas a las exigencias del aparato*, los individuos así preformados determinan periódicamente, como electores, la política. Democráticamente, cada dos o cuatro años, pueden elegir entre los candidatos que se les proponen al que a su juicio mejor defenderá sus intereses, los cuales son idénticos a los intereses expresados por la opinión pública y por la opinión prefabricada. Esta *democrática libertad de elección* también la disfrutaban en cuanto a su poder de compra en la esfera del consumo y en el reino de la alta cultura. Lo cual significa que la integración y el encuadramiento de las masas se realizan en el marco de un pluralismo democrático. Al exterior, o mejor dicho, por debajo de esta democracia, viven amplios estratos de personas no alienadas o que probablemente no es posible integrar: minorías raciales y nacionales, de-

socupados y pobres permanentes, gentes que de hecho representan la negación viviente del sistema. Pero ni la evolución de su conciencia ni su organización han alcanzado el nivel que permita a estos grupos presentarse como sujetos de tendencias socialistas.

Antes de intentar explicar esta integración y estabilización, quisiera aún una vez más resumir las características del capitalismo organizado. Se trata de una sociedad en la cual bienes y servicios son producidos y consumidos en medida creciente por sus miembros integrados, en la cual, para capas sociales más extensas, el trabajo se ha hecho físicamente más ligero y la vida se ha vuelto más confortable, en la cual está autorizado y se practica un pluralismo de organizaciones, opiniones, desviaciones y diferenciaciones; y en la cual tiene lugar una cierta asimilación de las clases sociales en la estera del consumo. Pero se trata de una sociedad que paga el nivel alcanzado con un derroche demencial de fuerzas productivas, con una obsolescencia planificada, con la destrucción de bienes y alimentos, y esto frente a la pobreza y a la indigencia que dominan al exterior de sus fronteras y en el mismo seno de la *affluent society*. Es una sociedad que intensifica la lucha por la existencia, precisamente cuando sería posible suprimirla, y conserva un innecesario trabajo alienado; una sociedad de movilización permanente y total de los hombres y de las fuerzas productivas para la eventualidad de la guerra de aniquilación total. Esta movilización, como en la actual situación internacional es susceptible de aparecer como extremadamente racional, está obligada al mismo tiempo a reproducir el enemigo, el peligro y la misma movilización. El enemigo aparece incorporado a la economía y a la política y actúa así co-

mo potente factor de progreso técnico, de productividad y de integración creciente. Y esta movilización es total en la medida en que engloba todas las esferas de la existencia humana y todos los ámbitos de la sociedad. La cultura material y la intelectual, las esferas privadas y públicas, los sentimientos y la razón, la lengua y el pensamiento son adaptados a las exigencias del aparato y, en tanto que exigencias del aparato, se transforman en necesidades, modos de comportamiento y de expresión, aspiraciones de los individuos. De esta forma la contradicción, el contraste, la negación son absorbidos, transformados en afirmación o rechazados, y este proceso de mala unificación y neutralización de los contrarios tiene lugar en todos los campos de la vida social: en el mundo del trabajo, en la cultura y en la moral social.

Aquí no me es posible desarrollar más que muy brevemente una sola de estas dimensiones: el proceso citado de la mala unificación de los contrarios, de la integración practicada en el mundo del trabajo. Elijo esta esfera porque, como es obvio, se trata del problema crucial para nosotros: ¿Hemos de ver en esta tendencia del último capitalismo una transformación estructural del mismo capitalismo, o nos encontramos ante modificaciones internas de la estructura bien conocida del sistema, que continúa desarrollándose sobre la misma base?

Mi hipótesis es que las tendencias estabilizadoras e integradoras proceden del fundamento mismo del sistema y que, por lo tanto, no constituyen únicamente fenómenos ideológicos o marginales.

Si nos detenemos un instante en considerar la posición de la teoría marxista ante esta decisiva transformación, la primera cosa que debemos admitir es que las explicaciones tradicionales han dejado de ser suficientes pa-

ra explicar todo lo que está sucediendo en la sociedad industrial altamente desarrollada. La teoría de la aristocracia obrera, por citar un ejemplo, tal como fue clásicamente desarrollada por Lenin, ya no basta para explicar las condiciones en las que es integrada no sólo una parte relativamente pequeña, una minoría de la clase obrera, sino, como por ejemplo ya se puede decir hoy de los Estados Unidos, la gran mayoría de los obreros organizados, Ya no se trata sólo del contraste entre los bonzos, la burocracia y la base (pese a que esa diferencia aún subsista como en el pasado). Lo que sucede más bien es que el creciente nivel de vida y los cambios que han tenido lugar en el proceso de trabajo han transformado a la mayor parte de los obreros organizados en lo que Lenin todavía podía llamar una minoría, la aristocracia obrera.

Deseo citar un ejemplo que se refiere a hechos muy recientes: en la sociología burguesa norteamericana (no en la marxista) se habla de una nueva solidaridad de la clase obrera, la solidaridad entre los obreros organizados que tienen empleo y una relativa seguridad a los que no tienen empleo, ni siquiera probabilidad de encontrar uno en un plazo de tiempo previsible. Se diría que se trata de una división en el seno de la clase obrera que transforma la casi totalidad de los obreros organizados en aristocracia obrera. Entre estos obreros se está produciendo una nueva diferenciación. Según estadísticas recientes, el desempleo entre los que tienen un diploma o un título de calificación va en disminución constante: el crecimiento del paro se produce entre aquellos que no poseen una instrucción de grado superior. Así pues parece que la teoría de la aristocracia obrera, admitiendo que siga siendo válida, requiere ser formulada de nuevo por lo que se

refiere al último capitalismo.

La teoría marxista del capitalismo monopolista de Estado describe con mucha mayor precisión la realidad de las cosas. Se trata de una teoría que va más allá que la de la aristocracia obrera, en cuanto admite que la competencia monopolista organizada hace posible una extracción privilegiada de la plusvalía y de los beneficios, la cual permite a su vez que la gran industria organizada en sentido monopolista sea capaz de pagar salarios reales más elevados, y no sólo durante períodos cortos sino también durante largos períodos. Pero esta teoría del capitalismo monopolista aparece generalmente confundida con la del imperialismo clásico, según la cual los monopolios, más pronto o más tarde, pése a los vínculos establecidos entre ellos y a su complicidad internacional, se ven empujados a abiertas contradicciones de tipo imperialista, y que sus conflictos periódicos, e incluso guerras entre potencias imperialistas, terminan por aniquilar la prosperidad de los períodos intermedios. Me parece que hay que objetar a esta teoría que la forma clásica del imperialismo ha dejado de existir. No se trata de que ya no exista imperialismo. Su forma más fuerte parece ser el neocolonialismo, gracias al cual, sin conflictos militares entre las potencias imperialistas, tiene lugar un nuevo reparto del mundo. Es evidente que existen muchas contradicciones entre las potencias imperialistas (me parece innecesario explicar esto en detalle), pero no es previsible que estas contradicciones lleven en el futuro a renovar guerras entre los países capitalistas. Este es uno de los puntos en los que la coexistencia revela hasta qué punto es decisiva su importancia para la estabilización del capitalismo. Hasta cierto punto se puede decir, sin ningún cinismo, que el comunismo se ha con-

vertido en realidad (aún falta por determinar en qué sentido) en el médico a la cabecera del capitalismo. Sin el comunismo no se podría explicar la unificación económica y política del mundo capitalista, una unificación en la cual parece más o menos tomar cuerpo el viejo espectro marxista del cartel general. Hay que añadir que esta integración del mundo capitalista no es algo superficial sino que se apoya sobre una base económica extraordinariamente real.

Los efectos de esta disminución del potencial revolucionario en el mundo capitalista son evidentes. En los Estados Unidos la oposición realmente de izquierda se encuentra restringida a grupos reducidos e impotentes. La política de los grandes sindicatos es la de la cooperación política y no es raro encontrar sociólogos marxistas que discurren sobre la "colusión" entre capital y trabajo. El *Center for the Study of Democratic Institutions* publica excelentes estudios sobre estos problemas. En un estudio sobre la industria automovilística se comprueba que el sindicato se está convirtiendo, ante sus propios ojos, en algo que ya no se puede distinguir de la empresa. Así por ejemplo ya se ha convertido en cosa normal que una delegación del sindicato y una de la dirección de la empresa hagan juntas el viaje a Washington a fin de ejercer presiones unitarias para que las viejas fábricas de armas prosigan su actividad o para que sean construidas otras análogas en las cercanías. . . Y no se crea que este tipo de *lobbying* constituye una excepción.

No queremos ocultar que existe una oposición sindical; es cierto que existe, pero es débil y la amplia mayoría que se encuentra en el poder hace precisamente la política que acabamos de describir. Para hacerse una idea de hasta qué punto la situación es grave, bastará recor-

dar que recientemente los obreros portuarios de la costa atlántica se han negado a cargar para Cuba el grano que el Departamento de Estado había concedido a la isla.

Quisiera ahora explicar brevemente de qué forma esta estabilización de los contrarios, esta integración, se extiende y desarrolla en la esfera de la producción misma. En realidad la observación de sus móviles y factores en esta esfera es lo que hace posible afirmar que se trata de algo más que una modificación superficial, que de lo que trata es de un cambio de la misma estructura. La integración en el mundo del trabajo se realiza en primer lugar a través de la creciente transformación de la capacidad física en habilidad técnica y psicofísica. Esta transformación de la energía física en energía psíquica está hoy organizada por el sistema de aceleración de las cadencias, a causa de lo cual resulta quizá más inhumana que el duro y pesado trabajo físico de otros tiempos. Pero en la medida en que progresa la automatización, estos restos del sistema menos reciente pueden ser eliminados, y en todo caso puede ser liquidado el carácter extremadamente inhumano de este trabajo tecnificado. El sistema represivo que reina en el trabajo semiautomatizado aísla al obrero y a los equipos de trabajo entre sí. La mecanización creciente supone un aislamiento progresivo entre los obreros de la fábrica, lo cual facilita su integración en el sistema, su despolitización. Evolución que no impide en absoluto que al mismo tiempo se desarrolle una solidaridad creciente en el interior de cada uno de los equipos de trabajo.

El cambio que se está realizando en las formas de trabajo, que se orienta cada vez más en el sentido de la automatización, hace que el obrero actual sea más pasivo que antes, que sea cada vez más reactivo que activo. Ahí to-

camos, a mi juicio, uno de los factores decisivos de la evolución en relación con el concepto marxista de medios de producción. La máquina en la industria semiautomatizada, y aún más en la automatizada, ha dejado de ser un medio de producción en el viejo sentido de la palabra, es decir que ha dejado de ser un medio de producción en las manos del obrero o del grupo de obreros. La máquina se ha convertido en el elemento de todo un sistema organizativo que determina los modos de comportamiento de los obreros no sólo en el interior de la fábrica, sino también fuera de ella, en todos los ámbitos de la existencia. La movilización de la energía técnico-psíquica, más que la de la simplemente física, está asimilando el trabajo en el proceso productivo material al trabajo de los empleados de oficina, de banca, de la industria publicitaria. El obrero pierde su autonomía profesional, su posición peculiar; junto con las otras clases sociales al servicio del aparato, resulta insertado al aparato, subordinado al mismo, y —en tanto que tal— participa simultáneamente como objeto y como sujeto en la función general administrativa y represiva. Esta asimilación de obreros y empleados resulta evidente ante las estadísticas, según las cuales, en los Estados Unidos, por primera vez, el número de trabajadores que no participan en la producción es mayor que el de los que están ocupados en la misma, y la tendencia evoluciona constantemente en esta dirección. La consecuencia es el debilitamiento de los sindicatos, la despolitización de los obreros. (Los empleados, los *White Collar Workers*, no se interesan generalmente por una organización efectiva, pese a las excepciones).

En el interior de este aparato determinado por las máquinas, pero ya no como medio de producción sino como sistema integral, el obrero vive actualmente en la ruti-

na de una globalidad mecanizada que parece funcionar por sí misma y que lo arrastra e incorpora a este funcionamiento. Las máquinas y los comportamientos impuestos por las máquinas mueven, en el sentido literal de la palabra, al obrero, le transmiten su ritmo<sup>2</sup>, y ésto no sólo en lo referente a su comportamiento durante el trabajo, sino también durante el tiempo libre, en los días de fiesta, en la calle. Lo cual significa que en este nuevo ritmo procedente del trabajo mecanizado y automatizado, se moviliza incluso la mente, el psiquismo del obrero. Los sociólogos que han realizado encuestas en las fábricas se refieren a un sentimiento de instintiva satisfacción: *to be in the swing of things*. El obrero se encuentra directa y simplemente dominado por el ritmo de las formas de trabajo, inducido a experimentar una satisfacción que puede influir positivamente en su rendimiento productivo. Es cierto que aún no se trata de fenómenos de carácter general sino de tendencias, pero creo que estas tendencias, con los progresos de la automatización, se van a ir intensificando en lugar de disminuir.

Me he referido a estas tendencias lo más brevemente que me ha sido posible, puesto que Serge Mallet que intervendrá después, además de conocer estas cuestiones mejor que yo, las expondrá más extensamente. Todos estos fenómenos indican que la integración de la oposición, la absorción del potencial revolucionario, no es sólo un fenómeno superficial, sino que encuentra su fundamento material en el mismo proceso productivo, en el propio cambio del modo de producción.

Respecto al problema de en qué medida estas tendencias a la integración hayan podido transmitirse ya a los países europeos, me limitaré a alguna breve indicación por vía de hipótesis. Creo que está en marcha un debili-

tamiento tendencial de la oposición política, de la oposición obrera, incluso en los países industriales menos desarrollados. La misma política de los mayores partidos comunistas europeos, tanto en Francia como en Italia, es hoy, si se la compara con lo que fue en otros períodos, tendencialmente socialdemócrata. Parece que en estos países los partidos comunistas, dado el gran cambio de las condiciones del capitalismo, se ven obligados a asumir la posición histórica de la socialdemocracia, con la no desdeñable diferencia de que a su izquierda hoy no aparece ninguna fuerza real. A lo cual hay que añadir el evidente embotamiento del arma de la huelga y la despolitización del movimiento en esos países.

Todo lo expuesto hasta ahora induce a plantear una pregunta incidiosa: ¿hasta qué punto las tendencias que he intentado resumir se encuentran no solo en el capitalismo desarrollado sino también en los países socialistas?. En otras palabras: si es cierto que estas tendencias proceden de la transformación técnica que ha tenido lugar en el proceso productivo, no podemos rehuir la consideración de que la *técnica* de la industrialización capitalista, la tecnología, ha sido apropiada por el socialismo. Se trata de saber si con la asunción de la base tecnológica han sido incorporadas otras cosas que no deseaba ni mucho menos incorporar. Este problema es una de las cuestiones más cruciales: la cuestión de una asimilación gradual de los dos sistemas. Muchas ideas que encontramos en Marx se refieren —y precisamente por ser marxistas esto debemos decirlo sin ninguna reticencia— a un momento de la productividad históricamente superado. Marx no se imaginó la sociedad tecnológica evolucionada. No podía imaginar todo lo que el capitalismo es capaz de hacer sobre esta plataforma tecnológica y en la situación de la

coexistencia, aunque no fuese más que como valorización del proceso técnico. Estrechamente ligado con esto está toda la problemática de la concepción marxista de la relación entre libertad y necesidad. Es bien conocida la concepción según la cual el mundo del trabajo no puede dejar de ser el reino de la necesidad, incluso en el socialismo, mientras el reino de la libertad puede desarrollarse únicamente fuera y por encima del reino de la necesidad. Creo que deberíamos discutir si en la sociedad industrial de alto desarrollo esta concepción posee todavía un valor general. Probablemente este es el punto más crucial de toda la cuestión: todos estimamos los conceptos de plena realización de cada uno, de libre desarrollo de las capacidades individuales, todos estamos interesados en la eliminación de la alienación, pero hoy debemos preguntarnos: *¿Qué sentido tiene esto actualmente?* ¿Qué sentido tiene, si en la sociedad tecnológica de masas el tiempo de trabajo, el tiempo de trabajo socialmente necesario se reduce al mínimo y el tiempo libre casi llega a alcanzar las proporciones de tiempo pleno? ¿Qué hacer entonces? Si seguimos aceptando expresiones venerandas como “trabajo creador” y “desarrollo creador” no llegaremos a ninguna parte. ¿Qué sentido tiene hoy este viejo planteamiento? ¿Significa que todo el mundo se dedicará a la pesca o a la caza, que todos escribirán poesías, se dedicarán a la pintura, etc.? Sé muy bien que es facilísimo ridiculizar estas cosas y si en este momento me expreso de una forma provocadora es precisamente porque para mí se trata de uno de los problemas más serios del marxismo y del socialismo, y creo que no sólo de ellos. Pienso que debemos lograr concreción sobre este punto y no limitarnos a seguir discutiendo sobre auto-desarrollo del individuo y sobre trabajo no alienado, de-

bemos plantearnos la pregunta: *¿Qué sentido tiene esto actualmente?* Porque sucede que la progresiva reducción del trabajo necesario no es ninguna utopía sino una posibilidad muy real.

La segunda cuestión, con la que quisiera terminar, es quizá aún más delicada. *¿Cuál es hoy el sujeto de la revolución?* Si se ha producido el proceso al que me he referido antes, es decir: si la tendencia a la integración de la clase obrera en los países de elevadísima industrialización es una realidad y seguirá progresando en el futuro, ¿hasta qué punto en los países de capitalismo desarrollado podemos seguir considerando a la clase obrera como sujeto histórico de la revolución? A este propósito debemos volver a uno de los conceptos marxistas que ha sido subestimado por la interpretación humanística de Marx. Según Marx la clase obrera se convierte en único sujeto histórico de la revolución precisamente porque representa la negación absoluta de lo existente, y si deja de serlo, la diferencia cualitativa entre esta clase y las otras y con ello su capacidad y calificación para dar vida a una sociedad cualitativamente diferente también dejan de existir. Si continúa el proceso de estabilización, incluso desaparece la *necesidad* de un cambio cualitativo. Debemos preguntarnos si es posible reinterpretar o en general eliminar directamente el concepto marxista de pauperización. Ya sé que Marx y también Engels y todo el marxismo posterior han repetido que la pauperización no es la condición necesaria del desarrollo revolucionario, que quizá los sectores más evolucionados de la clase obrera, que son también los materialmente privilegiados, pueden ser el sujeto de la revolución. Hoy es necesario reexaminar esta interpretación<sup>3</sup>. Lo cual significa que debemos plantearnos el problema de si es posible una revolución en donde la ne-

cesidad vital de una revolución ha dejado de existir. En realidad, la necesidad vital de la revolución es algo muy diferente de las necesidades vitales de mejoramiento en las condiciones de trabajo, de disponer de mayor cantidad de bienes, de tiempo libre, de libertad y de satisfacción dentro de las estructuras existentes. ¿Por qué la transformación de lo existente tiene que ser una necesidad vital para los que dentro de lo existente tienen o pueden llegar a tener casa propia, automóvil, televisor y vestido y comida en cantidad suficiente?

Creo que no será necesario que me excuse por haber presentado un análisis tan pesimista<sup>4</sup>. Pienso que precisamente por encontrarnos en esta situación y para todo el que tome en serio el socialismo, es necesario aceptar un imperativo: el marxista no debe engañarse con ninguna ilusión ni mistificación. No sería la primera vez en la historia que no existen condiciones para identificar el sujeto, el sujeto concreto de la revolución. Ya se han dado otras situaciones en las cuales este sujeto se encontraba en estado latente. Lo cual no contradice al marxismo. Los conceptos que Marx elaboró no deben ser abandonados, deben ser desarrollados, y por otra parte esta elaboración ulterior es lo que exigen los mismos conceptos fundamentales. Por eso podemos y debemos ser pesimistas cuando no es posible otra cosa. Porque solo sobre esta base seremos capaces de realizar un análisis liberado de toda ni mistificación. que no transformé al marxismo de teoría crítica en ideología.

## SOBRE EL "PODER ESTUDIANTIL"

(Diálogo con *Le Monde*)

P.: A usted se lo vincula con Marx y Mao. ¿Cuál es su reacción cuando se habla de las "tres M"?

R.: No comprendo. En cuanto a Marx, he estudiado bastante su obra. ¿Pero Mao? Es cierto que actualmente todo marxista que no sea un comunista estrictamente encuadrado es maoísta. Yo siempre pensé que había una alternativa, y no he conservado en mis libros la antigua ideología marxista. Las sociedades socialistas tal como están establecidas no me parecen ser lo que yo llamo "cualitativamente diferentes" de las otras, de las sociedades capitalistas. Ellas dejan subsistir una forma de dominación en lugar de otra, eso es todo. El verdadero socialismo, es otra cosa. Estoy convencido de que ahora es posible construir una verdadera sociedad socialista sin pasar por un período de tipo stalinista. Una sociedad socialista debe estar fundada sobre una verdadera solidaridad, una verdadera cooperación: en mi opinión, la revolución cubana va en ese sentido. En cuanto al Che, era su símbolo: bien alejado de los burócratas stalinistas, bien próximo al hombre socialista.

P.: ¿Para usted sólo se trata de explicar el mundo en que vivimos, o bien trata usted de transformarlo.

R.: Es una gran cuestión. Toda explicación verdadera debe conducir a buscar una transformación, y hay una relación interna evidente entre la explicación y la transformación. Por mi parte, hace tiempo que no tengo una actividad política militante, es cierto. Escribo, profeso, pronuncio conferencias, hablo a los estudiantes: es la forma normal de acción para un intelectual en los Estados Unidos, porque en este país, la situación no es de ningún modo revolucionaria; ni siquiera es pre-revolucionaria. En ese caso, la tarea de un intelectual, es en primer lugar una misión de educación radical. En Norteamérica, entramos en nuevo "período de las luces".

P.: ¿Y en Europa? .

R.: En Europa, no ocurre lo mismo, porque la política sigue estando ampliamente determinada por la clase obrera. Y además, hay grandes diferencias de un país a otro: Alemania está muy próxima al "modelo" norteamericano, Italia bastante próxima, Francia está mucho más lejos.

Yo conozco bien a Rudi Dutschke y sus compañeros, los muchachos de la S.D.S., la organización de izquierda de los estudiantes. El es muy noble, muy sensible, de ningún modo un demagogo. Y ha estudiado mucho, ha reflexionado mucho: él y sus camaradas han establecido un sólido vínculo entre la teoría y la acción. Se dice que han tardado algunos meses en elaborarlo. Es inexacto: han tardado ocho años ¿Acaso en Francia los estudiantes rebeldes han estudiado también, han establecido bases ideológicas sólidas? No tengo esa impresión.

P.: ¿No siente a veces que ha sido superado por aquellos que reivindican sus tesis? .

R.: Tal vez. Si son violentos, es porque están desesperados. Y la desesperación puede ser el motor de una acción política eficaz. Fíjese en los habitantes de los ghettos negros en Estados Unidos: ponen fuego a sus propios barrios, queman sus propias casas. No es una acción revolucionaria, pero es un acto de desesperación y un acto político.

Por otro lado, en los Estados Unidos el malestar no se limita a los estudiantes, es general. Los estudiantes no se han rebelado contra una sociedad pobre y mal organizada, sino contra una sociedad muy rica, muy bien organizada en su lujo y en su derroche, en tanto el 25% de la población vive en la pobreza y en los ghettos. La rebelión no está dirigida contra la desdicha que provoca esta sociedad, sino contra sus beneficios. Es un fenómeno nuevo, propio de lo que se llama "la sociedad opulenta". En Alemania, es el mismo proceso. En Francia, no creo que sea ése el caso, porque la sociedad francesa no es aún una sociedad afluente.

P.: ¿Qué piensa usted de lo que se llama, por analogía con el "poder negro", el "poder estudiantil"?

R.: Ese slogan me parece peligroso. En todas partes y siempre, la gran mayoría de los estudiantes es conservadora e incluso reaccionaria. Luego, un "poder estudiantil", si fuera democrático, sería conservador y hasta reaccionario. El "poder estudiantil" significa que la izquierda ya no se opone a la administración de la Universidad, sino a los mismos estudiantes. O entonces, debería desbordar el proceso democrático. Hay allí una contradicción fun-

damental.

P.: ¿Cuál es, en su opinión, la razón esencial de esas demostraciones violentas de los estudiantes en tantos países?

R.: Para los estudiantes norteamericanos y alemanes, a los que conozco mejor, es una exigencia que no es sólo intelectual, sino "instintiva". Ellos quieren una forma de existencia enteramente diferente. Rechazan una vida que no es más que una guerra por la existencia, se niegan a entrar en lo que los ingleses llaman el "establishment" porque piensan que no es necesario. Sienten que toda su vida estará desbordada por las exigencias de la sociedad industrial y por el solo interés de los grandes negocios, de los militares y de los políticos.

Fíjese en los hippies. Su rebelión se dirige contra una moral puritana, contra una sociedad norteamericana donde la gente se lava diez veces por día y que, al mismo tiempo, asesina y quema en Vietnam con toda pureza. Entonces, ellos protestan metódicamente contra esa hipocresía conservando sus largos cabellos, sus barbas, no lavándose y negándose a ir a la guerra. Para ellos, la contradicción salta a los ojos. Pero, como en el caso de los estudiantes, solo se trata de una minoría muy reducida. Los estudiantes saben que la sociedad absorbe las oposiciones y presenta a lo irracional como siendo racional. Sienten más o menos claramente que el hombre "unidimensional" ha perdido su poder de negación, su posibilidad de rechazo. Luego, se niegan a integrarse en esa sociedad.

P.: ¿Qué respuesta daría usted a los estudiantes que vieran a preguntarle si sus manifestaciones tienen

un sentido y pueden contribuir a transformar la sociedad? .

R.: En primer lugar les diría que no se puede esperar otra cosa que grandes manifestaciones como las que se desarrollan un poco en todas partes, e incluso en Francia, en una situación que ni siquiera es pre o contra revolucionaria.

Pero no soy derrotista, nunca. En los Estados Unidos, la creciente oposición a la guerra de Vietnam ha logrado ya provocar, al menos parcialmente, el cambio de la política norteamericana. No hay que hacerse ilusiones, pero tampoco hay que ser derrotista. Es inútil esperar, en tal debate, que las masas vengan a unirse al movimiento, y participen en el proceso. Todo ha comenzado siempre con un puñado de intelectuales rebeldes. Se advierte un signo de este tipo, me parece, en las actuales rebeliones de los estudiantes son sin embargo enteramente espontáneas: en los Estados Unidos, no existe ninguna coordinación, ninguna organización que actúe en escala nacional y ni siquiera a nivel de un Estado; lejos se está de una organización internacional

Este tipo de rebelión no conduce por cierto a la creación de una fuerza revolucionaria. Pero converge con los movimientos del "tercer mundo", con la actividad de los ghettos. Es una poderosa fuerza de desintegración.

N. del E.

Estas opiniones de Marcuse fueron publicadas en la selección semanal de *Le Monde* del 16 al 22 de Mayo, 1968. Posteriormente, *Tempo* del 2 de Julio dió a conocer otra entrevista; he aquí algunos fragmentos:

P.: Dado que los jóvenes, en sus movimientos concretos, prácticos, de cuestionamiento de las formas sociales vigentes se han referido explícitamente a sus doctrinas, quisiera saber si esto es para usted un motivo de satisfacción. Y en particular si al desarrollar su obra de pensador, usted prevía que podría encontrar un eco tan inmediato en el terreno práctico.

R.: Ciertamente, sentir que los jóvenes que aspiran a una renovación de la sociedad se refieren a mi pensamiento, es para mí un motivo de satisfacción. ¿Para quién no lo sería? Esto no significa que lo haya previsto cuando trabajaba en mis libros. No obstante, siempre pensé que eran páginas para todos, y no reservadas a los filósofos.

P.: ¿Le parece que los estudiantes de las capitales europeas que llevan adelante, también en su nombre, la acción de protesta están interpretando correctamente su pensamiento? .

R.: Para darle una respuesta precisa, haría falta que los interrogase uno por uno. Pero en líneas generales, y por lo que yo sé, contesto que sí.

P.: Como usted sabe, "Pravda" ha criticado ásperamente su posición ideológica, afirmando que usted

atribuye a la sociedad capitalista las mismas responsabilidades de dominio, y que el suyo es un pensamiento burgués. ¿Cuál es su respuesta? .

R.: Sí, "Pravda" me ha atacado, lo sé. Pero creo que esto ha nacido sobre todo de un mal conocimiento de mi pensamiento. Nunca pensé en identificar a la represión, capitalista con la comunista. En cuanto a la calificación de burgués, no sé qué decirle: aquí me llaman comunista. No son las etiquetas las que cuentan.

## **APENDICE**



André Gorz

## EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL DE MARCUSE

¿La Historia sigue teniendo sentido? ¿O se ha equivocado el camino hasta tal punto que —al menos por lo que podemos ver del futuro— nada podemos anticipar, nada que no sea una creciente mutilación del hombre, una creciente rigidez y falsedad del pensamiento, una posibilidad mayor aún de que las “sociedades administradas de manera totalitaria” y una eficiencia totalmente deshumanizada destruyan la civilización por medio de ese aparato técnico al que el hombre ha sacrificado su libertad? Si bien nunca se plantea exactamente en tales términos, este es uno de los interrogantes que se plantearán los lectores del libro de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada).

Se trata de un interrogante que, por una vez, los antropólogos reconocerán como legítimo. La historia se ha anticipado a proponerlo.

Ya otras civilizaciones han sido víctimas de los límites de sus ideales tecnológicos; algunas de ellas, altamente eficientes hasta cierto punto, se vieron llevadas a un callejón sin salida; otras, fueron incapaces de controlar la creciente complejidad de los problemas que su mismo desarrollo las obligaba a enfrentar. Pero el callejón sin sali-

da en el que puede terminar la civilización industrial presenta diferentes características. Es posible impedir que esta civilización caiga en la barbarie, en la esclavitud o en la autodestrucción, siempre que el hombre domine y someta a su autónoma voluntad el tremendo poder que ha llegado a ejercer sobre la naturaleza y sobre el hombre mismo. El interrogante vital que suscita Herbert Marcuse es si una sociedad industrialmente avanzada no producirá individuos esencialmente incapaces de sobreponer su buen sentido a las mezquinas exigencias y a las limitaciones a que están expuestos por el proceso que ha desatado la producción y el consumo de masas.

Es necesario subrayar desde ahora que las apasionantes consideraciones que Marcuse desarrolla sobre el totalitarismo contemporáneo, y que lo llevan a suponer que este se expresa tanto en Norteamérica como en la URSS, tienen su origen en la experiencia histórica y en la suya personal. El autor de *Eros y civilización* es uno de los privilegiados testigos de este siglo. Pertenece a esa generación de marxistas alemanes que descubrieron al mismo tiempo, y en la adolescencia, a Freud y Marx, el surrealismo y la revolución rusa. Los fermentos del mundo en los años 20 parecían justificar toda esperanza. Por ello, esa generación consideró que era su tarea unificar y modificar, a los fines de la liberación del hombre, aquellas doctrinas entre las cuales la historia, la ignorancia, el dogmatismo y el prejuicio habían erigido murallas chinas infranqueables.

En el curso de diez años, fueron barridas todas sus esperanzas y ellos mismos arrojados al exilio o a la muerte. La crisis general del capitalismo no dió lugar a una revolución liberadora sino a la barbarie fascista. Las masas de las naciones más industrializadas de Europa dieron la

bienvenida a la sociedad más opresiva de nuestro tiempo, mientras que las potencialidades liberadoras de la revolución rusa eran obstaculizadas por la administración stalinista. El dogmatismo, el adoctrinamiento y la servidumbre prevalecieron sobre la búsqueda de la libertad.

Esta experiencia barrió casi con todos los intelectuales de la generación de Marcuse. El logro superar el shock, llevando adelante su lucha sin avenirse a compromisos. Pero comprendió desde entonces que estaría solo y que por un período indefinido la verdad estaría desplazada y el error triunfaría. Para él, en efecto, no existe una garantía cualquiera —ni trascendental, como creen las personas religiosas, ni histórica, como piensan los marxistas— de que la razón o el hombre terminarán por prevalecer. Todo podría orientarse nuevamente por un camino erróneo si es que ya no se orientó en ese sentido. ¿Pero por qué? Una de las piedras angulares de la filosofía de Marx consistía en la afirmación de que las contradicciones crecientes que surgían entre las instituciones capitalistas y las posibilidades abiertas por el desarrollo de las fuerzas productivas, volverían al sistema intolerable —intolerablemente irracional. Marx considera al sistema capitalista como un proceso racional de desarrollo de las capacidades productivas y de incremento de los recursos antes escasos. Pero él lo consideraba también incapaz de reconciliar a la clase trabajadora con sus condiciones de vida, y de superar sus límites orgánicos. Estos límites se referían esencialmente a la cualidad del desarrollo capitalista: en una sociedad capitalista, la ganancia, la acumulación, son fines en sí mismos. Estos no promueven la liberación y el desarrollo de las facultades humanas; al contrario, empobrece y degrada al hombre, subordinando las necesidades y las exigencias humanas a la lógica de

la ganancia y de la producción por la producción. Marx juzgaba que el capitalismo maduro se vería obligado a utilizar sus capacidades productivas de una manera cada vez más irracional y dispersiva: "La producción del derroche será la condición para la producción de la necesidad".-La contradicción entre la riqueza potencial por un lado, y el empobrecimiento y la alienación humana por el otro, sería retomada por el proletariado —si y cuando llegara a ser consciente de los procesos inherentes a esta sociedad— como total e intolerable negación. La exigencia de una modificación cualitativa se convertiría en una cuestión de vida o muerte (pp.23 y 222 (de la edición inglesa Routledge & Kegan Ltd., London, 1964).

La predicción de Marx se cumplió en lo que respecta a la creciente irracionalidad del capitalismo, que como escribió Galbraith, "provee aquello de que tenemos menos necesidad a costa de aquello de que tenemos más necesidad". Desperdicia recursos y esfuerzos mientras al mismo tiempo perpetúa la pobreza, la desocupación y el embrutecimiento. Pero en lo que se refiere a la conciencia de la necesidad de un cambio cualitativo, no se ha cumplido, la predicción de Marx. El objetivo que se propone Marcuse es precisamente el explicarse por que "el incremento de la productividad junto al incremento de la destrucción; la eminente amenaza de aniquilación; la rendición del pensamiento, la esperanza y el temor a las decisiones del poder; la preservación de la miseria frente a una opulencia sin precedentes, constituyen las más imparciales actas de acusación contra esta sociedad. . Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas; su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra; su crecimiento depende de la represión de las verdaderas posibilidades de pacificar la lucha

por la existencia. . El hecho de que la vasta mayoría de la población acepta, y es obligada a aceptar, esta sociedad, no la hace menos irracional y menos reproducible“ (pp. IX y XII).

Vale la pena terminar con esta última afirmación: ¿En nombre de qué rechaza Marcuse aquello que parece ser generalmente aceptado? Bien, en nombre de las verdaderas necesidades, a las que se oponen las falsas. ¿Pero quién es él para saber qué es lo que la gente verdaderamente necesita si ella misma no lo sabe? La respuesta es clara: él es un filósofo, una persona que —a causa de las circunstancias específicas de su vida, de su educación y de su investigación— ha adquirido la capacidad de expresar lo que los mistificados, manipulados y oprimidos individuos pueden solamente intuir (sintiéndose a disgusto, vacíos, perdidos, insatisfechos): “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 solución. Mientras se los 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” (p.6). ¿Qué fuerza formidable, entonces, ha podido reprimir las verdaderas necesidades humanas hasta el punto de que el individuo alienado ya no es consciente de su alienación; hasta el punto de que su conciencia del peso de las contradicciones resulta oscurcida y su “falsa conciencia es inmune contra la falsedad”? (p.12). Esta fuerza es —responde Marcuse— la sociedad industrial avanzada; o para ser más precisos, la tecnología industrial avanzada, cuya lógica de dominación invade toda manifestación de la existencia y de las

relaciones humanas, sofocando la conciencia, que es el prerrequisito fundamental de un progreso hacia la liberación, y reduciendo al hombre a ser instrumento de su aparato técnico. Este tema, que recorre como un hilo rojo los desarrollos del "Hombre unidimensional", merece que sea discutido desde distintos puntos de vista.

Estoy completamente de acuerdo con Marcuse cuando el señala que la "tecnología se ha desarrollado sobre una base de opresión" y que por eso "la liberación ya no puede ser resultado del progreso técnico en sí. Presupone una mutación política" (p.234). Ciertamente la industrialización ha sido y sigue siendo una manera particular, "tecnológica", de subordinar al hombre a las necesidades de la vida y de la organización de sus funciones sociales. Debíó ser opresiva porque era una empresa consagrada a enfrentar la escasez, como un esfuerzo más o menos organizado de invertir grandes cantidades de trabajo forzado en un mecanismo que pudiera producir la abundancia. La primera consecuencia de la acumulación fue el aumentar la pobreza y la falta de libertad de los trabajadores. Pero veamos el desarrollo del análisis de Marcuse.

El aparato productivo —ya sea considerado como tal (en el marco de la planificación socialista), ya sea como capital fijo para obtener ganancias (en el capitalismo)— era un fin en sí para todos los propósitos prácticos, y el hombre (el capitalista, el *manager* o el trabajador) era su esclavo. La lucha por la acumulación de la capacidad productiva sólo podía impulsarse si descansaba en una ética de austeridad, en el puritanismo y en la voluntad de poderío. Requería hombres duros (capitalistas o stalinistas) para los cuales el hombre era un instrumento, la vida se podía gastar, la riqueza no se debía dilapidar.

El signo distintivo de la civilización industrial fue también, desde su origen, una anónima y sistemática conducta de servidumbre y de represión. Y esto se perpetuó a pesar de la reducción de la escasez, a pesar de estar al borde de la abundancia, porque “los instrumentos de la productividad y del progreso, organizados en el marco de un sistema totalitario, no sólo determinan sus utilizaciones actuales sino también las posibles” (p.255): ellos han sido usados con una eficacia creciente para manipular y dominar a la gente, por medio del ofrecimiento de formas materiales de confort internas al universo del esfuerzo y del temor (ahora ya innecesarios).

Los esclavos de la tecnología han sido persuadidos de que son libres y felices. “La falta de libertad se perpetúa en la forma de muchas libertades” (p.32). Un terror sutil y discreto, el achatamiento del pensamiento, del lenguaje, del comportamiento y del trabajo dentro de modelos positivos e inequívocos, han privado a los individuos de su facultad de promover una transformación cualitativa y de su capacidad de rebelión. Hablan en base a discursos prefabricados y actúan en base a actos predeterminados. “Las circunstancias los obligan a identificar a su mente con el proceso mental, y a sí mismos con los roles y funciones que deben desempeñar en la sociedad” (p.204).

El universo que constituyen los discursos lleva el signo de los modos específicos de dominación, de organización y de manipulación, que hacen de modo que la gente hable y actúe en concordancia con aquéllos, introduciéndola dentro de modelos unidimensionales e induciéndola a santificar todo lo que es y tal como es.

Si bien la descripción de Marcuse es de una verdad feroz y perturbadora, yo me pregunto, sin embargo, si es posible que las tendencias y los modelos que hacen avan-

zar a las sociedades capitalistas y desarrollarse a las socialistas, pueden ser subsumidos bajo la misma denominación de “civilización tecnológica”. Ciertamente Marcuse no niega la posibilidad de que en las sociedades socialistas —donde la acumulación forzada y el trabajo han sido desde el comienzo utilizados conscientemente como *medios* para alcanzar la abundancia y el libre desarrollo del individuo— puede eventualmente superarse este “pecado original” y toda la administración y la dominación sean derribadas una vez alcanzadas la satisfacción general de las necesidades básicas y la educación universal.

Pero no me convence enteramente cuando explica por la “racionalidad de la tecnología” el sometimiento del hombre al aparato productivo, tanto en los países socialistas como en los países de avanzado desarrollo capitalista.

La diferencia sustancial, en mi opinión, es que la subordinación ya no es necesaria en estas últimas sociedades, mientras sigue siendo necesaria en todos los países socialistas a causa de una no desaparecida escasez y por la necesidad de una movilización contra la naturaleza. Además, la URSS debe sostener un esfuerzo militar similar al de los Estados Unidos, esfuerzo que puede representar hasta un tercio del presupuesto soviético y que constituye por cierto un obstáculo formidable en el camino de la abundancia. Las degeneraciones y desviaciones del proyecto socialista son inevitables en estas circunstancias. Ellas plantean, en efecto, un problema muy grave: ¿cómo puede el socialismo promover la liberación y un desarrollo no parcial del individuo si comienza con la amenaza de reducirlo a un medio? ¿Cómo puede adoc-trinar y subordinar a personas que construyen una sociedad libre? ¿De qué modo puede alcanzarse un fin a tra-

vés de medios que lo niegan? De todos modos, Marcuse estaría seguramente de acuerdo en que una administración totalitaria no es ni el objetivo ideológico del socialismo ni su lógica interna (en contraposición al capitalismo monopolista); y que la abundancia socialista, que es el objetivo incorporado al sistema, puede conducir en definitiva a la superación de la burocracia a través de las bien educadas masas, ansiosas de conquistar la autodeterminación. Ciertamente, queda todavía un largo trecho por recorrer; los recientes desarrollos de la situación en Europa oriental (Checoslovaquia, Hungría y Rusia) indican que esta perspectiva es posible.

En los países de alto desarrollo capitalista, por el contrario, el sometimiento del individuo al aparato productivo es perpetuado deliberadamente, a pesar de que ha dejado de ser necesario; la escasez ha sido virtualmente derrotada y ha llegado a ser posible la autodeterminación: el carácter instintivo del capitalismo avanzado, pues, consiste en el hecho de que somete al individuo al imperativo de la acumulación —de la ganancia— a pesar de que existen excedentes de capacidad productiva (no importa el cálculo), y le niega la posibilidad de adecuar la producción a sus reales necesidades. La opresión, en este marco, es perpetuada intencionalmente gracias “al eficaz sofocamiento de aquellas necesidades que reivindican la liberación”. Los controles sociales “exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el derroche; la necesidad de un trabajo entorpecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descansar que alivian y prolongan este embrutecimiento; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios administrados, una prensa libre que se hace su propia censura; una libertad de escoger. . .

entre una amplia variedad de bienes y servicios que sostienen controles sociales sobre una vida de temor y de trabajo" (pp.7-8).

Puesto que la única civilización tecnológica que perpetúa sistemáticamente la falta de libertad cuando ya no es necesaria, es la capitalista, ¿por qué entonces conferir el atributo de dominación totalitarista a la racionalidad tecnológica mas bien que a la tecnología tal como es utilizada y determinada por el capitalismo monopolista (y respectivamente por el capitalismo de estado en los países en vía de desarrollo)? .

En pocas palabras, me pregunto si Marcuse no exagera las repercusiones que tiene la tecnología sobre la ideología, sobre la cultura y sobre la política. ¿Es legítimo considerar a la tecnología como una variable independiente?. Las sociedades fuertemente caracterizadas por ideologías pre-tecnológicas (a causa de una amplia presencia campesina, de una fuerte Iglesia católica y de un poderoso movimiento marxista), ¿no resistirán, en cambio, la influencia de la razón tecnológica, su culto de la eficiencia y de la producción encaminadas a la producción y a la eficiencia por sí mismas, tal como se manifiestan en la civilización alemana y norteamericana? ¿No estarán en condiciones de perseverar y mantener una lucha por una tecnología subordinada a los fines humanos, a la causa del desarrollo y de la liberación del hombre? .

Personalmente me inclinaría a pensar que países como Italia, Francia e incluso Rusia, países con una bien precisa identidad nacional y geográfica, una larga tradición de conciencia de clase, de lucha de clase y de un rico humanismo, pueden desarrollar una sociedad industrial distinta de la norteamericana (o alemana, o sueca), tanto en lo que se refiere al adoctrinamiento de masas como a la re-

presión y la “unidimensionalidad”.

Me pregunto si ciertos rasgos del capitalismo norteamericano, que Marcuse atribuye a la civilización tecnológica, no tienen sus raíces, en gran medida, en la historia norteamericana: en su tradición colonial, de “frontera”; en la ausencia de conciencia de clase y de estructuras de clase en una nación de inmigrantes y de migrantes; en la ausencia de un mundo campesino; en el carácter reciente y móvil de una población que no dió origen a culturas locales o regionales (a excepción del Sur, donde los conflictos de clase están oscurecidos por los conflictos raciales); en la búsqueda de una identidad nacional.

Algunas de estas características, hay que señalarlo, son comunes a los Estados Unidos y a Alemania, donde la búsqueda de una identidad nacional, la movilidad de las fronteras nacionales y la indeterminación de la civilización indígena, el carácter reciente y la debilidad del mundo campesino han consentido que las estructuras de clase sean oscurecidas por el chovinismo, y donde la importancia reservada a la eficiencia y a la capacidad técnica se ha desarrollado en sustitución de una cultura nacional.

Es uno de los grandes méritos de Marcuse el haber confirmado la influencia determinante de la conciencia en los procesos de transformación social. Contra cualquier interpretación del marxismo vulgar, él insiste en los efectos de las “superestructuras” sobre las “estructuras” (subestructuras) y demuestra cómo una consciente comprensión de las primeras —y de los conflictos, contradicciones y absurdos que ellas determinan— puede ser eficazmente anestesiada por medio de la propaganda y el adoctrinamiento.

Y sin embargo la eficacia de tal adoctrinamiento requiere, en mi opinión, un terreno ya fértil que la téc-

nología avanzada no puede por sí misma producir. Si bien lleva dentro de sí una racionalidad antihumanista de mutilación y represión, la tecnología puede convertirse en el alma de una ideología sólo gracias a la mediación de un preexistente ámbito ideológico o de su completa ausencia. Me parece que este ámbito en el que puede florecer la ideología de la dominación totalitarista, puede ser rastreado en la mayor parte de las naciones protestantes o de las jóvenes naciones; mientras que la ideología católica, por paradójico que parezca, ha preparado en la mayor parte de los países latinos el terreno para el desarrollo del humanismo marxista, de la concepción teleológica de la historia, que no han afectado a los países protestantes.

Al presentar estas reservas, no pretendo rechazar o criticar el punto de vista de Marcuse: sólo quiere proponer algunos interrogantes reales a los cuales sólo la historia podrá dar respuesta.

Pero se podrá objetar que para mí es posible que la sociedad se desarrolle según otras orientaciones, solamente porque ninguna nación europea ha alcanzado (o esté en condiciones de alcanzar) el standard industrial de los Estados Unidos; o que los modelos ideológicos, culturales y sociales (incluyendo aquí una clase intelectual muy influyente) más que bloquear la "norteamericanización" de Europa serán barridos (y ya son barridos) al fundirse las economías europeas en el Mercado común, lo que sin duda necesitan las industrias europeas para alcanzar la eficiencia, la organización y las dimensiones de la norteamericana.

Tales objeciones podrían ser muy válidas. Sin embargo, no me convencen completamente. Por cierto, me pregunto si la concepción con la que Marcuse ha enfrentado

el problema no lo lleva a exagerar la eficacia y el papel de la represión en las sociedades tecnológicas. ¿Hasta qué punto la falsa conciencia es realmente “inmune contra la falsedad”? ¿Hasta qué punto la necesidad de liberación ha sido realmente sofocada por una opulencia “que hace a la servidumbre aceptable”? (p.24). Podría citar muchas ofensivas del movimiento obrero francés e italiano que están dirigidas precisamente contra la mutilación y contra la subordinación al aparato productivo, independientemente de su capacidad “de distribución de los bienes”. Se trata de ejemplos europeos, naturalmente. ¿Pero no sería posible encontrar también en los Estados Unidos ejemplos de una lucha colectiva más o menos articulada contra su condición subhumana, contra su total alienación o la organización industrial, contra la opulencia privada y al mismo tiempo contra la miseria pública? A juzgar por la obra de Wright Mills (sobre todo “White Collar”) y por los escritos de Harvey Swados, no sería completamente utópico afirmar que el robot feliz es en realidad una fachada que oculta a un individuo infeliz, que con más o menos esperanza, se afana por encontrar una vía de escape.

Por eso, no estoy tan seguro de la validez de lo que Marcuse llama la teoría crítica de la “imposibilidad de valorizar las fuerzas liberadoras partiendo del *interior* de la sociedad constituida” (p.254). Y me pregunto si la ausencia de receptividad encuentra tal teoría crítica en el manipulado y esclavizado consumidor, no se debe, además del adoctrinamiento, a la incapacidad de muchos críticos (una incapacidad que requeriría una explicación histórica más que social) para reflejar la necesidad de liberación como ella exige, aunque oscurecida y mistificada, en las fábricas y en las oficinas.

Con estas consideraciones críticas no quiero disminuir en nada el valor y la importancia del libro de Marcuse, Sólo pretendo definir sin límites y los de la perspectiva del autor. Su intento no consiste en tomar a la gente en su vida de todos los días para llevarla a tomar conciencia de sus necesidades reprimidas, de las contradicciones en que se encuentra y de aquellas que le han hecho creer que vive, la contradicción entre lo que la gente experimenta y lo que ha sido inducida a pensar. Marcuse ha elegido aproximarse a la gente en su pensamiento y desmistificarlo, demostrando la mutilación que el sometimiento del pensamiento a las exigencias operacionales de la racionalidad tecnológica, inflige a su capacidad de aprehensión de la realidad y de sí mismos.

En estos capítulos, que tratan de la degeneración de la filosofía y del arte cómodo, y sus verdaderos objetivos donde Marcuse demuestra que es uno de los más radicales y sólidos pensadores de nuestro tiempo. La manera en que considera la historia de la filosofía y del arte es magistral. Reanuda en un registro más concreto y dramático la inspiración del último Husserl, que en los años treinta reflexionaba sobre el significado y el destino de la filosofía amenazada por la ciencia. Y sugiere que si la historia se ha orientado hasta hoy por un camino errado; si el hombre no ha conquistado suficiente conciencia para utilizar la ciencia y la técnica para los fines de su liberación, para abolir la violencia, la explotación y la represión; para subvertir el orden existente con la intención de alcanzar fines más calificados; para reconciliar a la ciencia con las artes; para someter la racionalidad tecnológica al arte de vivir, el error podría estar en la misma ciencia y no en su aplicación social. (p.146).

“La ciencia, en virtud de sus mismos métodos y con-

ceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que el dominio de la naturaleza se vinculó con el dominio del hombre —un vínculo que tiende a ser fatal para la integridad de este universo”—(p.166). “El método científico que ha llevado a una dominación cada vez más eficaz de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más eficaz del hombre por el hombre *a través* de la dominación de la naturaleza” (p.158).

La racionalidad técnico-científica está viciada en su raíz a causa de las condiciones históricas en que ha nacido y se ha desarrollado. Como lo señalara Husserl, la ciencia se ha divorciado del verdadero conocimiento de la realidad, ha llegado a ser “incapaz de contar para sí misma” y así ha proyectado un universo completamente separado. “La cuantificación de la naturaleza, que ha llevado a su explicación en términos de estructuras matemáticas, ha separado a la realidad de los fines inherentes a ella, y consiguientemente, ha separado a lo verdadero del bien, a la ciencia de la ética. . .La naturaleza de las cosas, comprendida la de la sociedad, fué así definida para justificar la represión y hasta la supresión como perfectamente racionales” (pp.164-7). “El concepto científico de una naturaleza universalmente controlable proyecta a la naturaleza como interminable materia-en-función, la pura sustancia de la teoría y la práctica. . .El mundo tiende a convertirse en el material de la administración total, que absorbe incluso a los administradores”. (pp.168-9).

Con la pretensión de eliminar al hombre como sujeto y al fin de sus acciones, la ciencia ha eliminado todo lo

que niega, trasciende y califica lo que aquel es. En un universo achatado, privado de finalidades humanas (de la dimensión de lo que no es y debería ser), ha dejado individuos achatados, reducidos a sus acciones objetivas. La sociología, la filosofía, la psicología han quedado reducidas a “un análisis descriptivo de los hechos, que impide la comprensión de los hechos y que se convierte en un elemento de la ideología que sustenta a los hechos. . . De la ideología no queda nada sino el reconocimiento de lo que es —el modelo de comportamiento que resulta sometido al poder aplastante del estado de hecho” (pp.119-120).

Con desconcertantes ejemplos de cómo el operacionismo, la ingeniería humana, el análisis lingüístico y la sociología empírica privan a la realidad humana de su significado, con el fin de defender el orden constituido (aquí se incluye la campaña nuclear, la desocupación, la carencia y el derroche), Marcuse nos hace advertir *la débacle* de la creatividad intelectual producida por el viscoso ascendente del sistema totalitario; una *débacle* que es también la del hombre. El pensamiento debe ser práctico y eficiente; su verdad se mide en base a su capacidad de contribuir a conquistar y detentar el poder; el papel de los intelectuales consiste en aconsejar a los gobiernos el arte de la dominación, o a las sociedades anónimas el arte de aumentar las ganancias. El hombre se ha convertido en el instrumento de un universo anti-humano que funciona precisamente gracias a la subordinación del hombre a él. ¡Amemos la bomba! La civilización se dirige hacia la barbarie.

Contra esta involución, Marcuse reafirma que “la subversión intelectual de los hechos establecidos es la misión histórica de la filosofía” (p.85). “Ella libera al pensa-

miento de la servidumbre producida por el universo establecido de la conducta y del discurso, elucida la negatividad de lo establecido (sus aspectos positivos están suficientemente señalados) y proyecta sus alternativas. . .”. Su esfuerzo consiste en “mostrar la realidad tal como es realmente, y mostrar lo que esta realidad impide que sea. En la era totalitaria, la misión terapéutica de la filosofía debería ser una misión política”, no en el sentido de ser una filosofía política particular sino en el sentido de constituir un intento de “comprensión de una realidad no mutilada” (p.199). La misión de la filosofía está en “liberar a la perspectiva científica para darle objetivos transutilitaristas, para ponerla en condiciones de buscar ‘el arte de vivir’, de hacer al hombre libre del dominio de la necesidad y del lujo” (p.231); libre de comprender la irracionalidad de una sociedad que suprime las potencialidades que se han desarrollado en ella; de hacer libre a la conciencia para que pueda aprehender una racionalidad histórica más elevada, en la lucha contra la sociedad constituida” (pp.221-222).

“Tal libertad económica deberá tener el significado de una libertad *de la* economía —del estar controlado por las fuerzas y por las relaciones económicas; de estar a merced de la diaria lucha por la existencia, de ganarse la vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos *de* una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. Del mismo modo, la libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorbido ahora por la comunicación y adoctrinamiento de masas, la abolición de la ‘opinión pública’ junto con sus creadores. El hecho de que estas proposiciones parezcan irreales indica, no su carácter utópico, sino el vigor de las fuerzas que impiden su realización” (p.4).

¿Qué se puede hacer para desbaratar a estas fuerzas? Por su parte, el filósofo no puede hacer mucho, sino despertar las conciencias. Incluso en este esfuerzo no podrá tener éxito salvo en impedir que exista una fuerza social que dé armas materiales a sus intelectuales (o viceversa); en advertir que el precio que se paga para mantener el orden establecido ha llegado a ser muy alto en términos de sufrimientos humanos, de frustraciones, de embrutecimientos; en comprender a “la necesidad como dolor insoportable y como necesaria” (p.222).

¿Existe tal fuerza? “En el principio de la era fascista, escribió Walter Benjamin: “Es sólo gracias a aquéllos sin esperanza que nos es dada la esperanza’ ”. Estas son las últimas líneas del “Hombre unidimensional”.

## NOTAS

1. Podríamos preguntarnos lo que diría Weber si viera que tanto en Oriente como en Occidente se desplegarían las formas más extremas de la racionalidad occidental, en nombre del socialismo.
2. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, p.419.
3. Id., P.402.
4. Prólogo al primer volumen de los *Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie*, Tübingen, 1920, p.1 y ss.
5. Id., p.4-5.
6. La documentación sobre este tema ha sido reunida y analizada de manera notable por Wolfgang Mommsen en *Max Weber un die deutsche Politik*, Tübingen, 1950.
7. *Gesammelte politische Schriften*, Munich, 1921, p.20 y ss.
8. Id., p.27.
9. Id., P.29.
10. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922, p.48.
11. Id., P.49.
12. Id., p.60. El subrayado es mío (H.M.)
13. Id., p.44.
14. Id., pp.44-45.
15. *Gesammelte Aufsätze zur Sociologie und Sozialpolitik*, p.501 (“Der Sozialismus”).
16. Id., p.502.
17. Id., p.511.
18. *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 19-23.
19. Id., p.128.
20. Id., p.129.
21. Id., p.762.
22. Id., p.156 y ss., p.174, p.763 y ss.
23. Id., p.667.
24. Id., p.669.

25. Id., p.607.
26. Id., p.127.
27. Id., p. 96.
28. Id., p.240.
29. *Gesammelte politische Schriften*, p.151.
30. Id.

(Corresponde a las respuestas que Marcuse aportó en el curso de la discusión que se abrió después de su intervención).

1. No he negado que existan conflictos en la sociedad capitalista, y sé muy bien que en Francia son más agudos que en los Estados Unidos. Existe ciertamente un conflicto entre el sector estatal y el sector privado, como ya ha sucedido antes en la historia del capitalismo. Pero no creo que se trate de un conflicto explosivo capaz de llevar a la liquidación del capitalismo.

En cambio he señalado como contradicción central del actual capitalismo la que se deriva de las tendencias hacia la automatización. Es decir que el sistema tiende por una parte hacia la automatización, y por otra no puede permitirse una plena realización de la automatización por que ello significaría la destrucción de las instituciones existentes. Esta es la contradicción decisiva, la contradicción que indica la posibilidad de una revolución en la sociedad capitalista. Como ha sido dicho, no se trata de algo que pueda ponerse al orden para hoy o para mañana; se trata de un proceso largo que a su vez depende en gran parte del desarrollo de la coexistencia entre capitalismo y socialismo, por ejemplo de si el socialismo o el comunismo permitirán al capitalismo que continúe procediendo por etapas a la automatización, es decir manteniéndola dentro de los límites tolerables para el sistema, o bien si el desarrollo económico y cultural de los países comunistas será hasta tal punto progresivo que obligue al capitalismo a proceder también a una automatización cada vez más intensiva y extensiva, para no quedarse atrás en esta competencia global.

2. No he dicho que la técnica sea el factor principal que determina la situación. He hablado de la técnica como sistema de dominio; lo cual significa que el progreso técnico y la tecnología están organizados de una manera específica y que precisamente este modo de organización de la técnica garantiza en gran parte la cohesión del sistema existente. Soy el último en negar que la técnica pueda ser utilizada sobre otra base organizativa, al contrario, precisamente yo creo que esto va a ser tarea decisiva del socialismo. El socialismo no se limita a aprovechar la tecnología capitalista sino que crea su propia tecnología en el sentido más concreto.
3. Creo, sin embargo, que hoy en los países industrialmente avanzados casi la totalidad de la población se ha convertido en objeto, y que hay la posibilidad de que este objeto se convierta en sujeto de la revolución. En este caso se trataría de la revolución total, llevada a cabo ya no por una sola clase, sino por toda la sociedad de los administrados y de los oprimidos, con la excepción de una capa dominante cada vez más reducida. Pero también en este caso hay que evitar hacer un uso ideológico de estos conceptos. Evidentemente la explotación no disminuye por el hecho de que los trabajadores estén en una situación mejor, pero no puedo aceptar que sea indiferente el que el obrero tenga o no una casa, un automóvil y un televisor. Si se llega a este punto, se acaba verdaderamente por liquidar la base del materialismo y no sólo la de la dialéctica. Si yo dijese a un obrero sindicado norteamericano: "Eres terriblemente explotado no menos que antes; el que tengas una casa y un automóvil, que puedas permítirté hacer un viaje a Europa y todo lo demás, no hace cambiar en nada la cuestión de la apropiación y del reparto privado de la plusvalía", quizá me escucharía con interés pero no sacaría ninguna

consecuencia. Como máximo preguntaría: “Entonces, a causa de este concepto de la explotación, ¿debería destruir un sistema que me da el automóvil y la casa?”. También en este caso debemos evitar que los conceptos marxistas se escierosen en ideología, debemos confrontarlos con la realidad.

4. Nunca he dicho “no hay nada que hacer”; y además, desgraciadamente, no podía en esta intervención profundizar en el problema del ¿Qué hacer? ; Hay grupos con los cuales los marxistas pueden y deben trabajar. Estos grupos no se encuentran exclusivamente y menos aún preponderantemente entre los trabajadores. Por ejemplo, en los Estados Unidos existen grupos que podrían llamarse humanistas, formados por intelectuales que no se limitan a sentarse en su mesa de trabajo o en sus cátedras, sino que ahora mismo sacrifican su vida en los Estados del Sur, luchan por la extensión de los derechos burgueses a los negros, pro la concesión de los más elementales derechos civiles a los mismos. No hay que subestimar hoy de ninguna manera el papel que juegan los intelectuales, y este humanismo combativo también existe en otras capas. Trabajar con estos grupos, reforzar y ampliar su conciencia, es algo que verdaderamente va más allá de la teoría y refuerza al mismo tiempo el ámbito de la praxis. También es conocido el papel ya hoy revolucionario que juegan los estudiantes en países como Corea del Sur, Vietnam y otros: no se puede seguir ignorando tan fácilmente el papel de los intelectuales como ha hecho el marxismo en el pasado.



## INDICE

Industrialización y capitalismo en Max Weber . . .	7
La obsolescencia del marxismo . . . . .	37
<i>Las perspectivas del socialismo en las sociedades industriales avanzadas . . . . .</i>	<i>51</i>
Sobre el "poder estudiantil" (Diálogo con Le Monde) . . . . .	70

### APENDICE

"El hombre unidimensional", por André Gorz . .	77
--	----





**Este libro se terminó de imprimir el 31 de Marzo de 1969  
en los talleres gráficos de Editorial Quintaria  
Belgrano 2927 - Capital.**





Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME:

<http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: [archivochileceme@yahoo.com](mailto:archivochileceme@yahoo.com)

**NOTA:** El portal del CEME es un archivo histórico, social, político y cultural, básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo.

© CEME web productions 2003 -2007