

ONTOLOGÍA DE LA SOCIEDAD
UNIDIMENSIONAL Y CRÍTICA
DE LA RACIONALIDAD TECNOLÓGICA.
EL INFLUJO DE M. HEIDEGGER EN LA OBRA
TARDÍA DE H. MARCUSE¹

Jordi Magnet Colomer
Universidad de Barcelona

Resumen/Abstract

El influjo de temáticas heideggerianas en la obra tardía de H. Marcuse, todavía implícito en *Eros y civilización* (1955) ante al peso determinante del psicoanálisis freudiano (1), reaparece de modo explícito en *El hombre unidimensional* (1964). Ello acontece en dos planos mutuamente interdependientes: el análisis de la reificación en las sociedades unidimensionales de posguerra (2) y la crítica de la racionalidad tecnológica (4). Algunas debilidades conceptuales de ambas obras, derivadas en gran parte de esta recepción de Heidegger, ya fueron subrayadas en su momento por autores pertenecientes a la llamada izquierda husserliana (P. A. Rovatti y P. Piccone, etc.) (3).

Palabras clave: unidimensionalidad, racionalidad tecnológica, Marcuse, Heidegger.

**The Ontology of One-Dimensional Society and the Critique
of Technological Rationality. Heidegger's influence
on Marcuse's later work**

Heidegger's influence on Marcuse's later work –which is only implicit in *Eros and Civilization* (1955) given the overriding importance of Freudian psychoanalysis the-

re (1)– reappears explicitly in *One-Dimensional Man* (1964), but on two mutually-interdependent levels: the analysis of reification in one-dimensional postwar societies (2), and the critique of technological rationality (4). Certain conceptual weaknesses present in both works that derive largely from their reception of Heidegger’s thought, have been underscored by authors belonging to the so-called Husserlian Left (P. A. Rovatti and P. Piccone, etc.) (3).

Keywords: one-dimensionality, technological rationality, Marcuse, Heidegger.

Jordi Magnet Colomer

Licenciado en Sociología y doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (UB). Miembro del comité editorial de *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política* y de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica (SETC). Últimas publicaciones: “Los fundamentos de la ética discursiva en Habermas y Apel”, *Eikasia: revista de filosofía*, Núm. 56, 2014, pp. 75-90; “Karel Kosík, marxismo y heideggerianismo en los albores de la Primavera de Praga”, *Laguna: Revista de filosofía*, Núm. 35, 2014, pp. 111-130; “El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer”, *Eikasia: revista de filosofía*, Núm. 49, 2013, pp. 223-240.

Durante el periodo comprendido entre los años 1928-33, el joven Marcuse concibió la filosofía como una ontología fundamental de la historicidad y pretendió llevar a cabo el proyecto de elaboración de una fenomenología dialéctica. Esta inclinación teórica temprana estuvo caracterizada por una puesta en diálogo de un marxismo heterodoxo en la estela de Lukács (*Historia y conciencia de clase*) y Korsch (*Marxismo y filosofía*) con la hermenéutica de la facticidad y la ontología fundamental heideggerianas.² A partir de 1933 abandona sin embargo esta tentativa filosófica de juventud, orientándose decididamente hacia el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad ópticamente ubicada. No obstante, la crítica de la sociedad unidimensional y de la racionalidad tecnológica del Marcuse maduro volverá a acusar una marcada influencia de Heidegger.

1. ¿El reemplazo de Heidegger por Freud?

En el breve escrito “Terminador psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde” (1980), incluido en ediciones posteriores de su obra *Perfiles filosófico-políticos* (primera edición de 1971), Habermas confronta “la capacidad de resistencia de Marcuse contra el derrotismo”³ al argumentario de *Dialéctica de la Ilustración* (1944). Según el diagnóstico de Horkheimer y Adorno, la coaptación progresiva de la dimensión antañón emancipatoria de las fuerzas productivas –y del propio pensamiento negativo– para fines de dominio ha ido minando toda tentativa de resistencia efectiva al imperio de la razón instrumental. La subjetividad ha sido moldeada para adaptarse funcionalmente a las exigencias del orden social. A juicio de Habermas, lo característico del planteamiento de Marcuse es haber compaginado, aun de modo contradictorio, la crítica de la razón instrumental de *Dialéctica de la Ilustración*, y principal-

mente el argumento según el cual la transformación y el sometimiento de la naturaleza externa conduce inevitablemente a un dominio de la naturaleza interna —al surgimiento de una subjetividad cosificada—, con la creencia en el renacimiento de una subjetividad “accesible a un horizonte utópico”.⁴

Aun cuando el individuo, el único portador de la razón, se vea cada vez más absorbido por la razón totalitaria y aun cuando esta reducción del yo no tenga límites, podemos seguir esperando todavía el nacimiento de una subjetividad rebelde a partir de una naturaleza que es anterior a la individuación y a la razón y que emerge por debajo del nivel que éstas representan.⁵

Si Habermas se está refiriendo aquí a la confianza depositada por el Marcuse de *Eros y civilización* (1955) en una naturaleza pulsional liberada para fines de vida, capaz de resquebrajar el “principio de actuación” de las sociedades capitalistas avanzadas,⁶ esta resistencia contra el derrotismo puede hacerse extensible al conjunto de su obra, también, en contra lo que sostienen autores como Dubiel,⁷ a *El hombre unidimensional* (1964).⁸

Marcuse preservó intacta su lealtad al poder superador de la dialéctica de Hegel en toda su vasta producción teórica, en este sentido su pensamiento, y la praxis que pese a todas las mediaciones aspira a promover, entronca de modo más decisivo con el hegelianismo en la estela de Lukács que con el supuesto quietismo que Habermas decide imputar a Horkheimer y Adorno. Aunque el concepto de razón y la Ilustración conserven todavía la capacidad de autorreflexión, la crítica de la razón instrumental de *Dialéctica de la Ilustración* (1944) no contempla ningún ámbito a salvo —al menos parcialmente— del proceso totalizante de racionalización instrumental del mundo. En cambio, tal como argumenta Habermas en su *magnum opus*, aunque el proceso de racionalización instrumental abarque todas las esferas de la vida social e individual, en Lukács la naturaleza subjetiva del hombre aparece siempre como un “reducto resistente a la cosificación”.⁹ El fetichismo de la mercancía en-

cuentra sus límites en una subjetividad que se ve interpelada a subvertir la lógica de la racionalización instrumental. Lukács no hace otra cosa que traducir en términos marxistas la concepción del automovimiento del espíritu en Hegel.¹⁰ Esta concepción es incompatible con la idea de un universo cerrado de dominio tal como se desprende a menudo de la crítica de la razón instrumental postulada por Adorno y Horkheimer. De forma similar, con la utilización de la teoría de las pulsiones Marcuse habría escapado de “las aporías y consecuencias quietistas de la crítica de la razón instrumental”.¹¹ Los elementos explosivos de la teoría psicoanalítica freudiana son, pues, asimilados dentro de un andamiaje conceptual fundamentalmente hegeliano-marxista.

En apariencia, la metapsicología de Freud vino a llenar el espacio que con anterioridad había ocupado la ontología existencial de Heidegger.¹² Si en su juventud Marcuse buscó fundamentar la acción radical marxista en la ontología existencial, concretamente en el concepto ontológico de historicidad (*Geschichtlichkeit*), ahora buscaba una fundamentación de las condiciones de la liberación en el nivel psicológico-pulsional. De este modo pasó de una fundamentación ontológica de la transformación social hacia el socialismo a una fundamentación biológica del socialismo en sí mismo.¹³ La base biológica del socialismo vendría referida aquí a un “impulso antropológico hacia la satisfacción libidinal, un impulso capaz de invalidar los complejos mecanismos tardocapitalistas de adaptación sociopsicológica y el correspondiente universo de falsas necesidades”.¹⁴ Marcuse acude, pues, a la dimensión biológica para obtener nuevas reservas de resistencia inexploradas para hacer frente a la reificación total de la conciencia en las sociedades de capitalismo tardío.

Como es comprensible, el análisis de los conflictos en el interior del aparato psíquico requería una nueva versión materialista de la razón, que Marcuse obtuvo a través de la teoría de las pulsiones de Freud. Más aún, con la teoría freudiana de las pulsiones, la razón podía ser fundamentada en términos naturalistas. Un resultado indirecto —aunque previsible— de esta fundamentación naturalista de la razón es el recurso último

a una dictadura educativa. En efecto, la imposición de ciertos criterios objetivos de valor, en lo que atañe a la felicidad de los seres humanos y a la creación de una sociedad racional, no procedería en Marcuse de la construcción de una formación intersubjetiva y no coactiva de la voluntad general, esto es, de un acuerdo racional cuya traducción política es precisamente la democracia, sino de una dictadura pedagógica educativa al estilo platónico.¹⁵ Esto se debe al hecho de que la razón aparece fundamentada en la naturaleza pulsional y no en el acuerdo racional. Paradójicamente, a través de la metapsicología de Freud, Marcuse hace suya la concepción de un elitismo político no muy distinto del elitismo ontológico de *Ser y tiempo* (1927). Sin embargo, si en Heidegger la emancipación lograda por el *Dasein* mediante el acto resolutorio (*Entschlossenheit*) es siempre parcial y aristocrática, pues las posibilidades de autenticidad están reservadas a una reducida élite espiritual, la idea de emancipación de la Teoría Crítica, aun procediendo de un elitismo intelectual, es decir, de la capacidad del propio teórico crítico para trascender las alienaciones, es universal y democrática; es una emancipación de la que debe beneficiarse el conjunto de la población.¹⁶ Aun cuando el influjo de Freud fuera predominante en la elaboración de *Eros y civilización*, guarda razón Habermas al afirmar que “quien en las categorías de la teoría freudiana de las pulsiones (...) en su antropología (...) ni tan siquiera sea capaz de vislumbrar las categorías, ya sepultadas, de *Ser y Tiempo*, se expone a cometer errores de bulto”.¹⁷

2. Unidimensionalidad e inautenticidad: la vuelta de Heidegger

Los escritos de posguerra del autor berlinés se caracterizan porque en ellos “la dimensión heideggeriana está amortiguada pero no obstante es localizable”.¹⁸ Puede aseverarse entonces que Marcuse “nunca abandonó del todo el contacto con la filosofía existencialista”.¹⁹ En este sentido, para determinar con exactitud el verdadero alcance de ese influjo en *El*

hombre unidimensional hay que remitirse simultáneamente a la analítica existencial de *Ser y tiempo* y al ensayo tardío de Heidegger sobre “La pregunta por la técnica” (1954).

El orden mundial de posguerra, que Marcuse delinea críticamente como una sociedad unidimensional, es también un mundo de inautenticidad (*Uneigentlichkeit*):

En muchos aspectos, la teoría social posterior de Marcuse reproduce los perfiles de un heideggerianismo de izquierdas. Traslada la crítica radical de la ‘cotidianidad’ expuesta en *Ser y tiempo* al mundo social del capitalismo tardío. La inautenticidad que Heidegger interpreta como una constante ontológica del ser-en-el-mundo del *Dasein*, la identifica Marcuse como el fundamento histórico de la sociedad industrial avanzada.²⁰

En contra de lo que reza el subtítulo de la obra (“Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada”), según Piccone y Delfini la unidimensionalidad de la que nos está hablando Marcuse no haría referencia a la ‘ideología’ de las sociedades industriales avanzadas sino a su modo real de funcionamiento. La aparente reificación total del sujeto en este sistema unidimensional evoca inevitablemente la caracterización de Heidegger del dominio impersonal del *Man* en las sociedades modernas.²¹ De hecho, ambos autores arguyen que la herencia de Heidegger condiciona el marxismo de Marcuse como una teoría de la sociedad liberada, cuyo contenido emancipatorio sólo puede ser realizado mediante un acto existencial, similar al “acto resolutivo” heideggeriano, el “Gran Rechazo”.²² Este argumento es válido si se aborda estableciendo una división de la trayectoria teórica de Marcuse en tres periodos diferenciados (1, 2, 3), respectivamente referenciados al contenido específico de su obra en relación con el contexto sociopolítico.

(1) En las postrimerías de la década de los años veinte e inicios de los treinta del pasado siglo, el marxismo heterodoxo del joven Marcuse abogó por una acción radical política con un fuerte componente existencial. El objetivo debía ser una revolución total, que fuera al tiempo un acto de empoderamiento, esto es, de desalienación individual y colectiva, y

una transformación de las estructuras políticas y económicas de la sociedad. Si la crisis del capitalismo –cuyo punto álgido fue la gran recesión del '29– era generadora a su vez de una crisis de la existencia, entonces las elecciones políticas individuales también debían jugarse en terreno existencial. Estos actos de toma de partido que abarcaban la existencia entera del individuo, y que incidían revolucionariamente en el curso real de los acontecimientos, encontraban una fundamentación filosófica en la ontología de *Ser y tiempo*, en un Heidegger que Marcuse leía a través de los lentes de Marx.

(2) Sin embargo, el triunfo nacionalsocialista de 1933 confirmó el declive de las fuerzas revolucionarias en el contexto del marco político europeo. Con la única y dramática excepción de España hasta 1939, la izquierda europea entró en un periodo letárgico. En Alemania, el aplastamiento de la Revolución de Noviembre de 1918 y del ulterior levantamiento espartaquista dejó mermadas las esperanzas de cambio de toda una generación. La victoria del NSDAP en los comicios de 1933 asestó el golpe definitivo al movimiento revolucionario alemán. Posteriormente, a partir de 1945 la creación de los Estados de Bienestar de posguerra, junto a la progresiva integración de la clase obrera en el *modus vivendi* que venía a ofrecerles la naciente sociedad de consumo, aletargaron el conflicto de clases y, en consecuencia, los procesos de transformación social en los países occidentales capitalistas. Por lo demás, la alternativa soviética tampoco resultaba nada alentadora a ojos de Marcuse.²³ La fecha de aparición de *El hombre unidimensional* pertenece todavía a esta dilatada etapa letárgica. No obstante, la desesperanza que pudo experimentar Marcuse nunca llegó al desaliento de *Dialéctica de la Ilustración*. Y así lo atestigua no únicamente su creencia en el renacimiento de una subjetividad rebelde, de la que hablaba Habermas en alusión directa a *Eros y civilización*, sino también su llamada a la “esperanza de los desesperanzados” (Benjamin) en la sección final de *El hombre unidimensional*, su célebre teoría del “Gran Rechazo”.²⁴

(3) En abierta discordancia con los postulados de la izquierda tradicional, la irrupción de la Nueva Izquierda y las explosiones del '68 a ni-

vel mundial volvieron a colocar en el centro del debate teórico la urgencia de una transformación de la vida cotidiana y de la existencia alienada en el marco de una metamorfosis radical de la política y la economía. La suerte de revuelta existencial que ambicionaba la Nueva Izquierda le resultaba muy familiar a Marcuse, pues ése fue primordialmente el motivo central de su programa filosófico de su juventud. Aun cuando la idiosincrasia teórica de Marcuse no se ajuste a la tesis de la imposición del dominio total que Dubiel le atribuye indebidamente junto a Horkheimer y Adorno,²⁵ puede ciertamente afirmarse que los nuevos movimientos sociales de la Europa occidental contradijeron la idea de la “vieja” Teoría Crítica de una sociedad cerrada sistémicamente.²⁶

3. Las críticas de la izquierda husserliana al heideggerianismo de Marcuse

Desde el punto de vista de la Nueva Izquierda norteamericana y de la izquierda husserliana procedente de Italia, Piccone y Delfini se encargaron de evidenciar las inconsistencias conceptuales que a su juicio presentaba *El hombre unidimensional* en el trasfondo de lo que consideraban una influencia heideggeriana perniciosa. A sus ojos, en *El hombre unidimensional* el análisis de la situación histórica resulta poco dialéctico porque ésta no aparece determinada estructuralmente a partir del análisis de la base material de la sociedad, o del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien a partir de la base supuestamente ideológica del hombre unidimensional en una realidad técnica.²⁷ En particular, Piccone y Delfini observan una confluencia de motivos heideggerianos y freudianos tanto en *Eros y civilización* como en *El hombre unidimensional*. Por lo pronto, dicha confluencia se traduciría en el hecho de que la base material analizada tradicionalmente por el marxismo, esto es, el proceso material de producción, no es en Marcuse la base en la que viene asentada propiamente la sociedad, sino que transmuta en una superestructura

dependiente de la esfera instintiva en la que se asienta la realidad en su conjunto. Tal como Marcuse parece comprender el proceso histórico, la función de esta base material convertida en superestructura consistiría en satisfacer u obstaculizar las necesidades no destructivas de Eros emanadas del aparato instintivo. De esta forma, la dialéctica histórica no se presentaría como resultado de la contradicción entre trabajo abstracto y concreto dentro de la actual forma histórica de división del trabajo, sino más bien como resultado de una tensión entre los instintos y las exigencias del nivel material del aparato productivo del actual sistema social.²⁸

Las sociedades industriales avanzadas son unidimensionales porque manipulan los instintos del sujeto convirtiéndolos en formas de actividad placenteras cuya única función es el mantenimiento del orden represivo existente. Los sujetos son modelados como consumidores de objetos transformados en fetiche. Estos objetos no son exclusivamente bienes materiales, engloban también representaciones mentales, formas culturales, estilos de vida (*american way of life*), etc., dentro de los cuales cobra sentido la adquisición de estos bienes fetiche. Se genera así un universo de falsas necesidades, equiparando la satisfacción de éstas con la libertad, de tal suerte que esta apariencia de libertad intensifica la alienación. En el planteamiento marcuseano, el olvido del ser que Heidegger había advertido como rasgo distintivo de la metafísica occidental pasa a estar en función de la reificación total del sujeto histórico lograda con la satisfacción represiva de sus instintos.²⁹

Por otra parte, en ocasiones se tiene la impresión de que en la obra de madurez de Marcuse las contradicciones de la modernidad capitalista en las sociedades industriales avanzadas no hallan una solución histórica. Así, por ejemplo, en *Un ensayo sobre la liberación* (1969) la facultad de la imaginación es sacada a colación con el fin de subvertir las condiciones materiales de existencia.³⁰ La imaginación entendida como una fuerza histórica, y asumida en su acepción poética o estética, es un recurso siempre disponible, del que se sirvió con frecuencia el romanticismo alemán (Schiller), cuando la situación histórica es ambigua o las contradicciones

de la base material se tornan difusas.³¹ Pero el principal inconveniente que Piccone y Delfini detectan en la argumentación llevada a cabo en *El hombre unidimensional*, determinando todas las demás problemáticas, consiste en la dificultad de elucidar con certeza si el mundo que Marcuse nos está retratando es apariencia ideológica o realidad. Expresado en otros términos, ¿la ideología unidimensional es producto del sistema inherentemente contradictorio de la sociedad industrial avanzada o la unidimensionalidad hace referencia a un nuevo estadio societario caracterizado por un colapso de las contradicciones objetivas así como por la incapacidad de trascenderlas?³² Piccone y Delfini parecen decantarse por la segunda opción. Compartirían así el veredicto de Dubiel en torno a la orientación según criterios de trascendencia política característica de toda la obra teórica de la primera generación de la Teoría Crítica,³³ cuyo cénit sería precisamente *El hombre unidimensional*. Esta trascendencia política vendría referida a la constatación teórica acerca de la imposibilidad de trascender prácticamente el *statu quo*.³⁴

La alternativa que Piccone y Delfini proponen para solventar las flaquezas conceptuales que perciben en la perspectiva de Marcuse es típicamente husserliana. Y, como veremos a continuación, enlaza con propuestas similares planteadas por otros autores afines a su órbita intelectual. Se parte de la base de que Marcuse no consigue desgarrar el nivel fenoménico de la realidad y por eso considera la base material en su aspecto meramente fenoménico. El contenido objetivo de las categorías abstractas con las que trata demandaría un análisis concreto de tipo precategorial en lugar de una sustitución categorial abstracta de las categorías del análisis marxista tradicional —o incluso crítico— por categorías freudianas o heideggerianas.³⁵ Pues bien, un análisis precategorial como el que se demanda aquí sólo puede satisfacerse recurriendo a la fenomenología husserliana. Pero no es válida una interpretación cualquiera de Husserl. A este respecto, para Rovatti hay dos formas de entender el concepto de “ciencia rigurosa” (*strenge Wissenschaft*) husserliano, una de izquierdas y otra de derechas. La derecha husserliana lo sitúa en el “nivel categorial”,

mientras que para la izquierda husserliana la ciencia rigurosa es un *telos*.³⁶ Con ello no se mienta una teleología de la historia mistificada, sino una teleología histórica e intencional, acorde con la interpretación fenomenológica del último Husserl.

No es en modo alguno casual que la obra fundacional de la izquierda husserliana fuera un extenso comentario marxista –no ortodoxo³⁷– de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936) de Husserl, la *Función de las ciencias y significado del hombre* (1963) de Enzo Paci, quien fuera mentor de Rovatti y en cierto modo también de Piccone. El *telos* que dilucida Paci en su obra emulando al último Husserl es la transformación del ser en “significado de verdad”. A esta transformación se llega mediante una crítica de las ciencias objetivadas y de los intereses fetichizados del mundo natural categorial. Y el instrumento de tal crítica es la *epojé*.³⁸ La puesta entre paréntesis de los intereses mundanos permite el acceso a un nivel no fenoménico de la realidad, a saber, el nivel de los intereses pre-categoriales de la subjetividad intencional. Esta subjetividad constituye el sentido del ser como verdad intencional más allá de lo objetivado. Pero, a diferencia de la *Lebensphilosophie*, lo que excita el movimiento de esta subjetividad no es un impulso vital, sino una teleología racional que guía el proceso histórico de emancipación del hombre y de construcción de una sociedad racional. Dado que no es posible “saltar al plano ‘espiritual’ sin pasar por la necesidad económica”,³⁹ el análisis del plano económico de lo pre-categorial para dar un “significado de verdad” a la individuación conduce a la fenomenología a un diálogo necesario con el marxismo, un diálogo del que Paci se ocupa en la tercera y última parte de la obra.⁴⁰ Sólo mediante un diálogo tal pueden volverse claros los condicionamientos de la estructura económica en el movimiento intencional hacia la verdad.

En algunos de sus escritos, Marcuse roza el núcleo de estas problemáticas sin llegar a abordarlas ni a resolverlas satisfactoriamente. Según Rovatti, lo que le impide penetrar de modo convincente en el nivel pre-categorial es, por un lado, su preferencia por la ontología de Heidegger en vez de por la fenomenología de Husserl y, por otro, la negativa de

sus colegas del *Institut für Sozialforschung* hacia toda empresa ontológica o fenomenológica.⁴¹ La búsqueda de fundamentos sólidos para la Teoría Crítica tendría para Horkheimer y Adorno la misma función mistificante y consoladora que tiene en la filosofía burguesa. Sin embargo, Rovattino remite al artículo “Filosofía y teoría crítica” (1937) y a *El hombre unidimensional* para acreditar la controvertida tesis según la cual Marcuse, contrariamente a Horkheimer y Adorno, sí habría visto la necesidad de una fundamentación ontológica del concepto de crítica.

La noción de “necesidad” es el presupuesto ontológico en el que pivota la crítica de la sociedad en Marcuse. Al abogar por una “subordinación de la economía a las necesidades de los individuos”,⁴² en Marcuse la crítica de la economía política va más allá de las tradicionales regiones de problemas de la economía política clásica. A su modo de ver, el proceso de valorización del capital exige una abstracción de la individualidad en el proceso de trabajo que va en detrimento de las posibilidades y necesidades concretas de los individuos. Por este motivo, plantea una alternativa a este contexto dominado por la valorización del capital.

En la realidad racional, el proceso de trabajo no ha de decidir ya sobre la existencia de los hombres, sino que son las necesidades generales las que deciden el proceso del trabajo. Lo importante no es que el proceso del trabajo esté regulado planificadamente, sino que lo que interesa es saber cuál es el interés que determinará esta regulación, es decir, si este interés responde o no a la libertad y la felicidad de las masas.⁴³

La teoría pierde su carácter crítico cuando no se asienta ontológicamente en este interés determinado por las necesidades reales, la felicidad o la libertad de los seres humanos. El crítico italiano considera que Marcuse corrige en un sentido ontológico el planteamiento de Horkheimer.⁴⁴ Su concepción de la liberación no sería otra cosa que la traducción ontológica del “impulso ético” al que se refiere Horkheimer en “Teoría tradicional y Teoría Crítica” (1937). El cumplimiento en el plano fáctico de la realidad de estas necesidades, vinculadas con la libertad y la felicidad de los seres humanos, es lo que garantiza una liberación efectiva.

No obstante, si Marcuse siente la necesidad de conectar la situación histórica con algún tipo de fundación subjetivo-ontológica, busca esta fundamentación en un lugar equivocado. Presupone que esta fundamentación debe proceder de una ontología del ser de raigambre heideggeriana. En este sentido, la necesidad ontológica a la que apela Marcuse no es la necesidad precategorial de la fenomenología de Husserl. El peligro de echar mano de una noción naturalista y ontológica de necesidad es descender al nivel antropológico de la ideología económica dominante.⁴⁵ Si a menudo esta necesidad ontológica queda identificada con la necesidad del simple mundo natural, que justamente es el mundo que la fenomenología husserliana pone en cuestión mediante la *epoché*, el concepto de interés, por oposición al de intencionalidad, también es propio del nivel categorial del mundo natural fetichizado. Es por esta razón que Rovatti postula la conveniencia de una fundamentación fenomenológica de la crítica en los conceptos de constitución e intencionalidad en lugar de en los de necesidad e interés.⁴⁶ Una intencionalidad que, lejos de substituir los intereses categoriales por ontológicos, es desocultación y constitución de significado –esto es, del “significado de verdad” al que hacía alusión Paci–, y que se enmarca en un nivel de fundamentación crítico con las falsas abstracciones del mundo natural. Esta necesidad intencional no ontológica está determinada históricamente y constituida subjetivamente. Como concluye Rovatti, la Teoría Crítica nunca tuvo en consideración la relación entre el ámbito categorial y precategorial, y confundió erróneamente al segundo con el nivel ontológico o ideológico.⁴⁷

4. Crítica de la técnica y de la tecnología en las sociedades industriales avanzadas

Frente al influjo más bien indirecto de la ontología heideggeriana en el análisis marcuseano de la unidimensionalidad, la crítica a la “racionalidad tecnológica”, en cuanto elemento formativo y manifestación de esta unidi-

mensionalidad, sí acusa una marcada y explícita influencia de Heidegger. Ahora bien, ¿la crítica a la “racionalidad tecnológica” acontece en Marcuse dentro de un sistema interpretativo mayormente heideggeriano –sin que ello implique obviar aquellas nociones que Marcuse toma prestadas de la teoría marxiana– (Feenberg⁴⁸) o, por el contrario, la crítica a esta racionalidad se desarrolla dentro de un marco teórico fundamentalmente marxista –sin que ello suponga tampoco negar otros apoyos teóricos puntuales en las obras de Heidegger o Husserl– (Abromeit⁴⁹)? En líneas generales, se precisa de una corrección mutua que logre compensarlas concediendo un grado de incidencia similar a Marx y a Heidegger. Asimismo, no hay que obviar las remembranzas a la teoría de la racionalización de Weber y a la crítica de la razón instrumental y al dominio de la naturaleza de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, que también atraviesan omnipresentemente las argumentaciones de Marcuse.⁵⁰

Marcuse emprendió la disección de la racionalidad y de la tecnología de las sociedades industriales avanzadas en el artículo de 1941 “Some Social Implications of Modern Technology”.⁵¹ En 1960 también publicó en francés un corto ensayo titulado “De L’Ontologie a la Technologie. Les Tendances de la Societé Industrielle”.⁵² Ambos escritos preludian algunas de las tesis que expondría de forma más extensa y detallada en *El hombre unidimensional*, especialmente en el sexto capítulo de la obra, “Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”. Ciertamente, el acercamiento sincrónico a estas lecturas confirma que la teoría de la tecnología de Marcuse incorpora un enfoque dialéctico marxista, así como una aproximación fenomenológica que recoge influencias de la lectura temprana de la *Metafísica* de Aristóteles y de “La pregunta por la técnica” (1954) de Heidegger y de la *Crisis* de Husserl.

A grandes rasgos, con la mutación de la razón crítica del liberalismo en la racionalidad tecnológica del capitalismo tardío queda fuera de juego la idea de una realidad dual y antagónica marcada por una tensión entre sujeto y objeto. La progresiva transformación del mundo natural en mun-

do técnico, y el entero sometimiento de la razón al aparato productivo, obstaculizan la trascendencia histórica de la facticidad dada a partir de las potencialidades inscritas en el plano no positivo de la realidad —el plano de la esencia—. La concepción dialéctica de una síntesis histórica de sujeto y objeto, donde el mundo dado pueda ser transformado en un mundo libre y racional gracias a la acción de la razón crítica y autónoma, cede su lugar a la conformidad y adecuación heterónomas del pensamiento racional con el estado dado de hecho. Cuando el pensamiento y la conducta de los individuos sólo corresponden a la realidad dada expresan una falsa conciencia. “Y esta falsa conciencia ha llegado a estar incorporada en el aparato técnico dominante que a su vez la reproduce”.⁵³ De este modo, la realidad de la existencia humana pierde su carácter bidimensional, a saber, el mantenimiento del dualismo entre el plano fáctico de la realidad y su esencia como potencialidad, y la existencia humana es proyectada unidimensionalmente en una realidad técnica vaciada de toda sustancia.

Es cierto que Descartes mantiene una dualidad entre *res cogitans* (sujeto) y *res extensa* (objeto), pero este dualismo no tiene un carácter antagónico. Ambas sustancialidades permanecen en abstracción una respecto de la otra; la *res extensa* es comprendida a partir de fórmulas matemáticas y el *ego cogito* como “sujeto de observación y computación cuantitativa”.⁵⁴ Según Marcuse, el *ego-sustancia pensante* de Descartes anticipa el sujeto científico de observación y medida cuantificable del universo científico unidimensional de las sociedades industriales avanzadas.⁵⁵ Por otra parte, la dominación científica de la naturaleza, que provee “los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre”,⁵⁶ tampoco habría prosperado sin la proyección galileana del mundo en términos de relaciones calculables y cuantificables. La matematización de la naturaleza, el salir al acecho del mundo objetivo como objeto de investigación cuantificable, proyecta la realidad natural como un “sistema de instrumentación”.⁵⁷ Y la aprehensión de la naturaleza como “instrumento” es un prerrequisito fundamental para la organización técnica de la sociedad. “La teoría física

de la Naturaleza en la época moderna es la que prepara el camino no sólo de la técnica sino de la esencia de la técnica moderna”.⁵⁸ Esta esencia consiste en un modo provocante de abordar la Naturaleza como almacén de existencias a disposición del ser humano (*das Gestell*).

La región de representación de la física moderna no es algo intuitible,⁵⁹ dado que el progreso científico ha desmaterializado la naturaleza idealizando la objetividad.⁶⁰ Por lo demás, la objetividad resultante del proceso de cuantificación de la naturaleza es una objetividad sin *telos*. Lo científicamente verdadero se separa de lo ético y de lo bueno.

Aquello por lo que la naturaleza (incluyendo al hombre) debe estar luchando es científicamente racional sólo en términos de las leyes generales del movimiento: físico, químico o biológico. Fuera de esta racionalidad, se vive en un mundo de valores y los valores separados de la realidad objetiva se hacen subjetivos.⁶¹

La subjetivación de los valores, no derivables ontológica ni científicamente de esta racionalidad axiológicamente neutra, impide otorgarles pretensiones de validez o universalidad. Este desarrollo de la racionalidad científica dentro de un horizonte instrumentalista es lo que permitió poner la ciencia físico-matemática al servicio de la técnica moderna (cientificación de la técnica). Sin embargo, el nacimiento de la tecnociencia, y de su correspondiente conciencia tecnocrática, tuvo lugar siglos más tarde. “Hasta fines del siglo XIX no se registra una interdependencia de ciencia y técnica. Hasta entonces la ciencia moderna no contribuyó a la aceleración del desarrollo técnico”.⁶² La forma de control y dominio de la naturaleza, como material susceptible de ser manipulado para fines humanos, ha devenido un *a priori* tecnológico. Pero puesto que dicho *a priori* transforma también al ser humano y a la sociedad bajo los criterios de una racionalización de dominio puramente instrumental, el *a priori* tecnológico se convierte, a su vez, en político, en técnica de control y dominación social.

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

Conforme el proyecto se desarrolla, configura todo el universo del discurso y la acción, de la cultura intelectual y material. En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía, se unen en un sistema omnipresente que devora o rechaza todas las alternativas. La productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación. La razón tecnológica se ha hecho política.⁶³

Marcuse se distancia del análisis psicológico y biológico de la “epistemología genética” de Piaget y analiza la estructura socio-histórica de la razón científica valiéndose de *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl para, desde esta misma base, cuestionar con el recurso a Heidegger la idea de una técnica y una tecnología neutrales. Concebir la técnica como algo neutral es no comprender su esencia, estar abandonado a ella.⁶⁴ Sin embargo, como señala Habermas, solamente Marcuse “convierte el contenido político de la razón técnica en punto de partida analítico para una teoría de la sociedad del capitalismo tardío”.⁶⁵

La realidad tecnológica establece formas de control social a través de la desublimación represiva de los impulsos instintivos.⁶⁶ La finalidad del aparato técnico no es la creación de una naturaleza humanizada (Marx) sino el aumento cuantitativo del nivel de vida mediado por la forma mercantil. Inversamente, esta desublimación, junto a las formas represivas del trabajo alienado, condicionan el contenido de la tecnología moderna. En consecuencia, los factores que en última instancia determinan la racionalidad tecnológica y la tecnología en sí misma son históricos y sociales. La cuestión técnica es, pues, una cuestión política y, por consiguiente, el elemento básico a tener en cuenta en la crítica de esta racionalidad no es la técnica como tal sino el modo de producción. La ciencia y la técnica se encuentran históricamente condicionadas por la sociedad capitalista. Por este motivo, se precisa de un análisis histórico (Marx) más que ontológico (Heidegger). Al haber considerado la tecnología como un vehículo de reificación, y al manifestar que la racionalidad tecnológica subvierte la idea misma de Razón,⁶⁷ Marcuse da muestras de una mayor cercanía a Marx que a Heidegger.⁶⁸ Esta concepción dia-

léctica de la tecnología en las sociedades modernas capitalistas distingue claramente la crítica marcuseana de la racionalidad tecnológica de la crítica de la técnica de la *Kulturkritik* alemana. Lo que asemeja a los autores de esta corriente de pensamiento típicamente germana –aun contando con ramificaciones fuera de sus fronteras–, en la que se ubica a figuras tan heterogéneas entre sí como Heidegger, Jaspers o Günther Anders, es el énfasis en los aspectos negativos de la técnica y del desarrollo tecnológico. La técnica moderna conlleva un saqueo de la naturaleza y supone una pérdida de libertad para el ser humano, pues lo despersonaliza y funcionaliza. Ciertamente, la *Kulturkritik* nos ofrece argumentos útiles para rebajar el triunfalismo de la conciencia positivista y tecnocrática dominante, sin embargo tiene poco que aportarnos cuando se trata de proponer alternativas históricas a este escenario antropológico negativo.

Marcuse adopta una postura intermedia entre el pesimismo de la *Kulturkritik* y cierto optimismo marxista. El desarrollo tecnológico en el capitalismo tardío ha tomado una dirección inversa a la apropiación humana de las posibilidades objetivas ya existentes para la creación de una sociedad liberada (eliminación del carácter de carga del trabajo, estandarización y mecanización de la producción material al servicio de la realización humana, reparto equitativo de bienes, etc.). Lo que emerge al compás del desarrollo tecnológico no son nuevas formas de subjetividad emancipadas, como creía ingenuamente el marxismo ortodoxo plegado al culto de las fuerzas productivas, sino subjetividades sometidas a un aparato técnico-productivo que subyuga la naturaleza interna de los individuos favoreciendo el surgimiento de estructuras caracterológicas plenamente acomodadas al orden de dominio existente. Para explicar este proceso, Marcuse indaga en la teoría psicoanalítica freudiana y retorna a los estudios tempranos de la Escuela de Frankfurt sobre la personalidad autoritaria.

Sin lugar a dudas, la Alemania nacionalsocialista constituye el caso más extremo de manipulación tecnocrática del poder inherente a la tecnología para fines destructivos y represivos. El régimen de terror instaurado en la sociedad alemana entre 1933 y 1945 no se sostuvo úni-

camente con el empleo de una fuerza bruta ajena a la tecnología, sino además con el sometimiento de todos los aspectos de la vida social, política y cultural a criterios de eficiencia tecnológica.⁶⁹ Empleando la célebre expresión de Jünger, que Heidegger hará suya en sus análisis sobre el poder y la maquinación (*Machenschaft*), el nacionalsocialismo debe entenderse como una “movilización total” de la población según las directrices de la racionalidad tecnológica. De acuerdo con esto, “bajo el nacionalsocialismo, todas las normas y valores, pautas de pensamiento y comportamiento, son dictados por la necesidad de funcionamiento incesante de la maquinaria de producción, destrucción y dominación”.⁷⁰ El fermento psicológico de esta “nueva mentalidad alemana” es un pragmatismo cínico. En la mayoría de los casos no se trata de una actitud razonada y consciente de aceptación del ideario nacionalsocialista, sino de un ajustamiento pragmático de la personalidad a la racionalización tecnológica de este sistema represivo de regimentación.⁷¹ En este sentido, Abromeit considera que el examen marcuseano de las nuevas pautas de reorganización de la sociedad alemana en el nacionalsocialismo anticipa el argumento de Arendt acerca de la “banalidad del mal”.⁷²

De igual modo, el proceso de industrialización en los regímenes comunistas de la Unión Soviética asimiló las tendencias básicas de la sociedad técnica por las que se regían sus competidores antagónicos del mundo occidental. Las directivas políticas soviéticas no eran políticas de fines sino de medios. “La necesidad de ‘alcanzar’ al capitalismo impulsó la industrialización obligada y acelerada como único camino para alcanzar el socialismo”.⁷³ Respondiendo a las críticas de los comunistas de izquierda, el leninismo no veía en el “capitalismo de Estado” un modelo político a evitar, sino una etapa previa a implantar antes de la consecución del socialismo. Puesto que a esta etapa debía llegarse anteponiendo el proceso de industrialización a la liberación socialista, los progresos de la industrialización fueron al mismo tiempo progresos de la dominación. Los auténticos valores rectores de la vida social y política eran los de la industrialización total. Tanto es así, que las exigencias

comunes de industrialización compartidas por el sistema capitalista y el sistema soviético asemejaban los valores de la moral del trabajo y de la moral sexual de la “ética burguesa” con los de la “ética soviética”.⁷⁴ El empleo soviético de la tecnología fue tan instrumentalista como su empleo capitalista (liberal o monopolístico), y los mecanismos de control y condicionamiento psicosociales que se derivaban de tal uso tendieron a converger en lo fundamental.

Si hasta ahora el poder tecnológico ha sido utilizado contra la posibilidad de instaurar el “reino de la libertad”, la reversión de este proceso mediante la transformación de la tecnología en una dirección emancipadora depende de una transformación previa en las relaciones productivas que permita la integración de valores éticos y estéticos en la ciencia y la tecnología. No obstante, a juicio de Feenberg, la teoría de la tecnología del último Marcuse es ambigua desde un punto de vista estético. Esta ambigüedad vendría dada por la coexistencia de dos nociones de potencialidad, una marxista y otra estética-existencial.⁷⁵ Por un lado, la evaluación de las fuerzas sociales le lleva a fijar la potencialidad en la propia objetividad social, por otro lado, las potencialidades son reveladas estéticamente. La interpretación marxista de la potencialidad como posibilidad objetiva abierta por el desarrollo tecnológico y social tendría que haber sido complementada, pues, con una concepción fenomenológica de la experiencia donde la integración de valores estéticos en la tecnología se derivara de la ocupación técnica (*techné*) del sujeto con las potencialidades de los objetos.

La interpretación fenomenológica de Aristóteles llevada a cabo por el primer Heidegger entre los años 1921 y 1922 brindaría un hipotético modelo de esa concepción fenomenológica de la experiencia.⁷⁶ Sin embargo, en su reconstrucción de la racionalidad tecnológica desde una base normativa de tipo estético, Marcuse no profundiza suficientemente en la concepción griega de la tecnología como *techné*. Si bien en uno de los artículos preparatorios a *El hombre unidimensional* recurre a Heidegger para describir la primigenia relación fenomenológica con el mundo según el modelo

de la *techné*,⁷⁷ respecto a la cual la tecnología moderna sería una relación derivada y tergiversada, en escritos posteriores Marcuse no va a seguir desarrollando esta premisa. En caso de haber retornado decididamente a esta temática heideggeriana de sus años de estudiante en Freiburg, su crítica a la racionalidad tecnológica, piensa Feenberg, habría salido fortalecida.

Al contrario de lo que cree Marcuse, Feenberg discrepa del hecho de que una transformación de la tecnología traiga necesariamente consigo cambios en la concepción científica de la naturaleza, pues el concepto de naturaleza no es el mismo para la ciencia y para la tecnología. En consecuencia, aunque según el criterio de Marcuse la dominación tecnológica defina el concepto científico de naturaleza, nada asegura que una transformación de la tecnología transforme también el análisis científico y que de ahí emerja una nueva ciencia. Para superar las limitaciones de esta interpretación, Marcuse debería haber fundado su crítica de la tecnología en un acercamiento fenomenológico a la “experiencia vivida” de la naturaleza independiente de la ciencia.⁷⁸ Si la estética identifica valores objetivos —puestos al descubierto por el análisis marxista— en busca de su materialización en la tecnología, entonces lo más apropiado habría sido recurrir a una noción fenomenológica de la correlación intencional entre sujeto y objeto. Feenberg se refiere aquí a la ontología del artesano desarrollada en la noción aristotélica del *eidós*, de la que Heidegger se ocupa en el escrito “Sobre la esencia y el concepto de *physis*. Aristóteles, *Física B*, 1” (1939).⁷⁹ El artesano antiguo trataba prácticamente con los objetos de acuerdo con un valor objetivo o logos encarnado en el *eidós*. Este *eidós* no se entendía como una idea, sino como una guía práctica de vida, como sensación y acción. Lo que perfilaba la sensibilidad del artesano o del artista era la tensión entre este logos técnico, que toma forma en el *eidós*, y sus privaciones.⁸⁰ En este punto, la interpretación fenomenológica de Aristóteles entronca con la noción marcuseana de una sensualidad emancipada y de una liberación estética. Y la adhesión a una nueva sensualidad mediante una experiencia estética liberadora reconcilia en un orden no represivo las facultades del ser humano. La relación entre ser humano y naturaleza

podrá desplegarse entonces de un modo distinto al dominio destructivo infringido por la tecnología moderna. Sin embargo, se debe apelar a una reconstrucción de la modernidad desde nuevas premisas, no a una vuelta romántica –y ya imposible– a la *techné* griega.

El respeto a la naturaleza y la inclusión de valores afirmativos en la estructura de la tecnología, concepción que comparten la visión griega de la *techné* y la tecnología estética de Marcuse, requieren tanto de una transformación de las estructuras económicas y políticas de la sociedad como del fin de la era de la civilización tecnológica moderna. Una era que Heidegger caracteriza como siendo dominada por un modo provocante de desocultar y emplazar a la Naturaleza (*das Gestell*), en la que ésta se convierte en una mera fuente de reservas para complacer la codicia humana. Pero el análisis heideggeriano de la esencia de la técnica moderna tampoco debe descuidar las fuerzas sociales y económicas que vuelven dominante esa concepción de la técnica moderna como *das Gestell*. En contra de lo que suele suponerse, esto es, que la esencia de la técnica moderna es en Heidegger un destino fatal e inevitable de muy ardua reversión, Marcuse y Heidegger coinciden a la hora de pensar la esencia de la técnica moderna y la confrontación con ella desde una perspectiva no técnica, “en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella. Esta región es el arte”.⁸¹ Heidegger remite a una cita de Hölderlin para poner de manifiesto que en el seno mismo del dominio de la estructura de emplazamiento (*das Gestell*) “crece también lo que salva”.⁸² La salvación, empero, no llegará si nos guiamos por la representación común y corriente de la técnica, a saber, por una definición instrumental o antropológica de la misma en la que la técnica aparece como algo neutral, sino únicamente a través de una concepción de la esencia de la técnica como modo específico de desocultar el ente que nos interpela en una esfera situada más allá de la técnica. No obstante, donde Heidegger se encomienda a Hölderlin, Marcuse se encomienda a Schiller. Como ya hemos señalado, la importancia otorgada a la facultad de la imaginación

en la teoría estética de Marcuse descansa en una recepción de las virtudes liberadoras de la estética en Schiller.⁸³ El romanticismo alemán les ofrece en ambos casos coordenadas para un cambio cualitativo en la esencia de la técnica y en el uso de la ciencia y la tecnología.

Tanto la acción instrumental con respecto a fines —que caracteriza el progreso científico-técnico— como la interacción simbólicamente mediada son consideradas por Habermas como “proyectos de la especie humana en su totalidad y no de una determinada época, de una determinada clase o de una situación superable”.⁸⁴ Por eso es juzgada como un mito romántico e inadmisibile la idea marcuseana de una nueva ciencia y de una nueva técnica, pues a la ciencia moderna “se la ha de considerar como una ciencia obligada a mantener la actitud de una posible disposición técnica: lo mismo que en el caso del progreso científico-técnico, tampoco para la función de la ciencia es posible encontrar un sustituto que fuera ‘más humano’”.⁸⁵ Para respaldar este argumento, Habermas se sirve de los razonamientos de Arnold Gehlen. La técnica sería una objetivación de la estructura de la acción racional con respecto a fines, es decir, una proyección en los medios técnicos de “componentes elementales del círculo funcional de la acción racional con respecto a fines, que inicialmente radican en el organismo humano”.⁸⁶ Así pues, la propuesta marcuseana de una reforma tecnológica violaría el proyecto genérico de la especie como tal. Cuando se alberga la esperanza de una reconciliación fraternal con la naturaleza, o de una “resurrección de la naturaleza caída”,⁸⁷ se está cayendo en el error de aplicar el modelo de la comunicación humana a un dominio donde sólo es posible una relación instrumental.

Habermas emplaza la tecnología en una esfera autónoma regulada por una racionalidad instrumental no social. En cambio, para Marcuse, la tecnología está socialmente determinada y su esencia es histórica y reflexiva, como también lo son otras instituciones sociales. Al ser esencialmente social, la tecnología debe estar sujeta a criterios de reflexividad. Como defiende Feenberg a este respecto, el empleo de la tecnología obedece a una racionalidad implementada en formas de valor sujetas a la crítica política, y la idea habermasiana de una tecnología neutral oscurece sus dimensio-

nes sociales desde la que es posible criticarla.⁸⁸ Sin embargo, siguiendo a Abromeit,⁸⁹ y más allá de que se otorgue mayor o menor validez al controvertido planteamiento y a las críticas de Habermas, a modo de conclusión hay que advertir acerca de algunos aspectos problemáticos de la teoría de la racionalidad tecnológica de Marcuse. Habida cuenta de que dicha teoría fue forjada en las condiciones del fordismo de mediados del siglo XX, requiere ser actualizada a las condiciones de nuestra era post-fordista. Por otra parte, el desarrollo de las sociedades avanzadas, donde las distancias materiales entre segmentos poblacionales han aumentado o –en el mejor de los casos– se han estancado, dando lugar a una disminución o detención en el progreso hacia una sociedad liberada, así como al incremento de las regiones de pobreza en el mundo, parecen desmentir las especulaciones optimistas de Marcuse acerca de una superación de la escasez gracias a la tecnología (que para llevarse a cabo exigiría previamente de una transformación revolucionaria de las relaciones de producción en una dirección socialista), y eso debería llevarnos a aminorar toda proyección excesivamente utópica del progreso tecnológico.

Notas

¹ El presente artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación “Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual” (FFI2013-47230-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

² Especialmente significativos de este periodo son los artículos “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus” (1928) y “Über Konkrete Philosophie,” (1929), así como otros ensayos inmediatamente posteriores, previos a su incorporación como miembro del equipo de trabajo del *Institut für Sozialforschung*. José Manuel Romero Cuevas ha editado y traducido al castellano estos textos en tres recientes publicaciones: *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011 y *Sobre Marx y Heidegger: escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

³ J. Habermas, “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”, en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 294.

⁴ *Ibid.*, p. 292.

⁵ *Ibid.*

⁶ El “principio de actuación” lo entiende Marcuse como la forma histórica prevaleciente de “represión excedente” (surplus repression) del “principio de realidad”. Mientras el “principio de realidad” asegura el mantenimiento de la civilización, el “principio de actuación” incrementa el dominio mínimo exigible del “principio de realidad”, dirigiéndose al mantenimiento de un sistema represivo específico y civilizatoriamente prescindible. Véase H. Marcuse, “Triebstruktur und Gesellschaft”, en *Schriften Bd. 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 38-50.

⁷ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, México, Plaza Valdés, 2000, pp. 72, 87, 98.

⁸ Baste recordar a este respecto que en la segunda parte de *El hombre unidimensional* (1964) se afronta la cuestión de “la posibilidad de las alternativas”.

⁹ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999, p. 468.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 489.

¹² Sobre esto véase, J. Habermas et al., *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 30.

¹³ Esta fundamentación biológica, que en cierto modo *Eros y civilización* ya prefiguraba, aparece formulada por Marcuse en *Un ensayo sobre la liberación* (1969). Véase, H. Marcuse, “¿Un fundamento biológico para el socialismo?”, en *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969, pp. 15-29.

¹⁴ R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 247.

¹⁵ J. Habermas et al., *Conversaciones con Herbert Marcuse*, op. cit., p. 38.

¹⁶ La contraposición entre estas formas de elitismo puede encontrarse en R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger*, op. cit., pp. 250-251.

¹⁷ J. Habermas, “Introducción a un antihomenaje”, en J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., p. 228.

¹⁸ *Ibid.*, p. 245.

¹⁹ J. Habermas, “Termidor psíquico y renacimiento de una subjetividad rebelde”, en *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., p. 286.

²⁰ R. Wolin, “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas”, en *Los hijos de Heidegger*, op. cit., p. 248.

²¹ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, Telos, Núm. 6, 1970, p. 44.

²² *Ibid.*, p. 44. Aunque pueda establecerse cierta analogía con la *Entschlossenheit* de Heidegger, la fuente del concepto de “Gran Rechazo” (*Great Refusal*) en Marcuse procede de A. N. Whitehead, quien lo plantea en el ámbito del arte en su obra *Science and the Modern World* (1926). Marcuse se refiere explícitamente a ella en “Some Remarks on Aragon: Art and Politics in the Totalitarian Era”, en *Technology, War and Fascism*, New York, Routledge, 1998, pp. 202 y 214. Sobre el vínculo Marcuse-Whitehead véase D. Moore, “Whitehead and Marcuse. The Great Refusal, Universals and Rational Critical Theories”, *Journal of Classical Sociology*, 2007, 7, pp. 83-108.

²³ Cfr. su crítica en H. Marcuse, “Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus”, *Schriften Bd. 6*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

²⁴ H. Marcuse, “Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 258-268.

²⁵ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy. op. cit.*, pp. 72, 87, 98.

²⁶ *Ibid.*, p. 74. Véase también J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *Constellations*, n° 1, vol.17, 2010, p. 94. Sin embargo, algunas de las afirmaciones estandarizadas sobre la posición de Horkheimer y Adorno deberían ser reconsideradas ante el nuevo prólogo que en 1969 escribió Adorno a *Dialéctica de la Ilustración*. Ahí se constata que Adorno no era tan crítico ni pesimista ante el surgimiento de los nuevos movimientos sociales y del movimiento estudiantil en particular como suele atribuírsele: “El libro no anticipa una experiencia, aunque otros textos nuestros aluden a ella: al paso al mundo totalmente administrado, que no se produce sin rupturas, sino a través de dictaduras y guerras, se opone al menos la juventud. El movimiento estudiantil surgido en todos los países de la Tierra, tanto en los dos bloques como en el Tercer Mundo, demuestra que la integración no es tan sencilla. Si el libro contribuyese a dotar a los impulsos de resistencia de una conciencia capaz de esclarecerlos y de evitar que la desesperación los lleve a entregarse a una praxis ciega y a sucumbir al narcisismo colectivo, cumpliría una función real”. Sobre esto véase D. Claussen, *Theodor W. Adorno: Uno de los últimos genios*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2005, p. 364.

²⁷ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 44.

²⁸ *Ibid.*, p. 45.

²⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁰ Véase H. Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación. op. cit.*, pp. 23-55.

³¹ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 46.

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ H. Dubiel, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, *op. cit.*, p. 87.

³⁴ Sin embargo, cabría reprocharles aquí una lectura un tanto sesgada de la obra, puesto que en la parte final de *El hombre unidimensional* Marcuse deja claro que “la unificación de los opuestos en el medio de la racionalidad tecnológica debe ser, *en toda su realidad*, una unificación ilusoria, que no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción”. (“Der eindimensionale Mensch”, *Schriften Bd. 7*, *op. cit.*, pp. 266-267).

³⁵ P. Piccone & A. Delfini, “Herbert’s Marcuse Heideggerian Marxism”, *op. cit.*, p. 46.

³⁶ P. A. Rovatti, “A phenomenological analysis of Marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality”, *Telos*, nº 5, 1970, p. 161.

³⁷ Un comentario a la obra de Husserl desde un punto de vista marxista menos heterodoxo que el de Paci puede encontrarse en J. Desanti, *Fenomenología y praxis*. Buenos Aires: Calden, 1970. Desanti limita su crítica a Husserl a las Meditaciones cartesianas (1931) y su análisis de la transfiguración especulativa del yo concreto del filósofo en el “ego trascendental” de la fenomenología husserliana es algo prejuicioso. Para una crítica al libro de Desanti véase G. D. Neri, *Praxis y conocimiento. Marxismo y fenomenología*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1960, pp. 198-199.

³⁸ E. Paci, *Función de las ciencias y significado del hombre*, México, FCE, 1968, p. 54.

³⁹ *Ibid.*, p. 280.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 233-356.

⁴¹ P. A. Rovatti, “Critical Theory and Phenomenology”, *Telos*, nº 15, 1973, pp. 25-40.

⁴² H. Marcuse, “Philosophie und kritische Theorie”, *Schriften Bd. 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 236.

⁴³ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁴ P. A. Rovatti, “Critical Theory and phenomenology”, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁸ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York, Routledge, 2005.

⁴⁹ J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *op. cit.*

⁵⁰ Dos años antes de la aparición de *El hombre unidimensional* Marcuse remite una carta a Adorno –el 31/08/1962– donde comenta que ha leído nuevamente *Dialéctica de la Ilustración* y lo alaba como un libro grandioso, especialmente el capítulo sobre la industria cultural, recomendando vivamente la reedición de la obra. Esta misiva puede encontrarse en W. Kraushaar (ed.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, vol. 2, Hamburg, Rogner & Bernhard, 1998, pp. 155-156.

⁵¹ H. Marcuse, "Some social implications of modern technology", en *Technology, War and Fascism*, New York, Routledge, 1998, pp. 41-65.

⁵² H. Marcuse, "From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society", en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, New York, Routledge, 2011, pp. 132-140.

⁵³ H. Marcuse, "Der eindimensionale Mensch", *Schriften Bd. 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 160.

⁵⁴ H. Marcuse, "From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society", en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, *op. cit.*, p. 135.

⁵⁵ H. Marcuse, "Der eindimensionale Mensch", *Schriften Bd. 7*, *op. cit.*, pp. 167-168.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁵⁸ M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 24.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ H. Marcuse, "Der eindimensionale Mensch", *Schriften Bd. 7*, *op. cit.*, p. 170.

⁶¹ *Ibid.*, p. 162.

⁶² J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2010, pp. 79-80.

⁶³ H. Marcuse, "Der eindimensionale Mensch", *Schriften Bd. 7*, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁶⁴ M. Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁵ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*. *op. cit.*, p. 59.

⁶⁶ Sobre el concepto de "desublimación represiva" véase el tercer capítulo de *El hombre unidimensional* ("Der Sieg über das unglückliche Bewußtsein: repressive Entsublimierung". *Ibid.*, pp. 76-102). Esta noción, emparejada aunque de signo inverso a la "sublimación" de la teoría psicoanalítica freudiana, alude al proceso de integración cultural de la población en las sociedades industriales avanzadas, es decir, al modo como "el progreso de la racionalidad tecnológica está anulando los elementos de oposición y los trascendentes en 'alta cultura'" (*Ibid.*, p. 86). La "alta cultura" era una cultura sublimada, determinada por el antagonismo entre las imágenes artísticas –frecuentemente vinculadas al "principio de placer"– y la realidad social –ligada al "principio de realidad"–. Como a la dimensión de la realidad se le oponía otra dimensión irreconciliable con ella, la "alta cultura" era una cultura *bidimensional*. Sin embargo, en las sociedades industriales avanzadas los valores culturales (incluso los utópicos y trascendentes) quedan incorporados al orden establecido "mediante su reproducción y distribución en una escala masiva" (*Ibid.*, p. 87), emergiendo de ese proceso una cultura *unidimensional*. La asimilación de lo ideal, procedente de la dimensión artística y cultural, con la realidad misma suprime toda fuerza subversiva y todo contenido antagonista. La alienación artística no es ya "la trascendencia consciente de la realidad

alienada" (*Ibid.*, p. 90) (sublimación) sino que "sucumbe, junto con otras formas de negación, al proceso de racionalidad tecnológica" (*Ibid.*, p. 95). (desublimación). "La alienación artística es sublimación. Crea las imágenes de condiciones que son irreconciliables con el 'principio de realidad' establecido pero que, como imágenes culturales, llegan a ser tolerables, incluso edificantes y útiles. Ahora estas imágenes son invalidadas. Su incorporación a la cocina, la tienda; su liberación comercial como negocio y diversión es, en un sentido, desublimación: reemplaza la gratificación mediatizada por la inmediata. Pero es una desublimación practicada desde una 'posición de fuerza' por parte de la sociedad, que puede permitirse conceder más que antes porque sus intereses han llegado a ser los impulsos más interiorizados de sus ciudadanos y porque los placeres que concede promueven la cohesión social y la satisfacción". (*Ibid.*, p. 102). Acerca del concepto de desublimación represiva véase también H. Marcuse, "Triebstruktur und Gesellschaft", en *Schriften Bd. 5, op. cit.*, pp. 167-169.

⁶⁷ H. Marcuse, "Der eindimensionale Mensch", *Schriften Bd. 7, op. cit.*, pp. 181-183.

⁶⁸ J. Abromeit, "Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology", *op. cit.*, p. 94.

⁶⁹ H. Marcuse, "Some social implications of modern technology", en *Technology, War and Fascism, op. cit.*, pp. 41-42.

⁷⁰ H. Marcuse, "The New German Mentality", en *Technology, War and Fascism, op. cit.*, p. 161.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 142-143.

⁷² J. Abromeit, "Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology", *op. cit.*, p. 90.

⁷³ H. Marcuse, "Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus", *Schriften Vol. 6. op. cit.*, p. 225.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁷⁵ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History, op. cit.*, p. xv.

⁷⁶ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002.

⁷⁷ H. Marcuse, "From Ontology to Technology. Fundamental tendencies of industrial society", en *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation, op. cit.*, pp. 136-137.

⁷⁸ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History, op. cit.*, p. 116.

⁷⁹ Este texto forma parte del noveno tomo de sus obras completas (GA). Una traducción al castellano puede encontrarse en M. Heidegger, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 199-250.

⁸⁰ A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, *op. cit.*, pp. 131-135.

⁸¹ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en Conferencias y artículos, *op. cit.*, p. 37.

⁸² *Ibid.*, pp. 30 y 36.

⁸³ En torno al vínculo entre Schiller y Marcuse véase A. Bertinetto, “Schiller y Marcuse. Arte, experiencia estética y liberación”, en A. Rivera (coord.), Schiller, arte y política, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2010, pp.109-124 y también R. Conti, “La desalienación estética en Schiller y Marcuse: Un retorno sobre el problema de la racionalidad mutilada”, *Tópicos*, nº 21, 2011.

⁸⁴ J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, *op. cit.*, p. 63.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁸⁷ E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe Bd. 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 474, 476.

⁸⁸ A. Feenberg, “Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology,” *Inquiry*, 39, 1996, pp. 45-70.

⁸⁹ J. Abromeit, “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *op. cit.*, p. 100.

Bibliografía

- ABROMEIT, J., “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *Constellations*, n 1, vol.17, 2010.
- BLOCH, E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe Bd. 8*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
- DUBIEL, H., *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, México, Plaza Valdés, 2000.
- FEENBERG, A., *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York, Routledge, 2005.
- HEIDEGGER, M., Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- _____, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000.
- _____, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002.
- _____, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.
- HABERMAS, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1999.

- _____, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2010.
- HABERMAS, J., *et al.*, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- MARCUSE, H., *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969.
- _____, *Schriften Bd. 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- _____, *Schriften Bd. 5*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.
- _____, *Schriften Bd. 6*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- _____, *Schriften Bd. 7*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- _____, *Technology, War and Fascism*, New York, Routledge, 1998.
- _____, *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, New York, Routledge, 2011.
- PACI, E., *Función de las ciencias y significado del hombre*, México, FCE, 1968.
- PICCONE, P., & Delfini, A., "Herbert's Marcuse Heideggerian Marxism", *Telos*, nº 6, 1970.
- ROVATTI, P. A., "A phenomenological analysis of Marxism: the return to the subject and to the dialectic of totality", *Telos*, nº 5, 1970.
- _____, "Critical Theory and Phenomenology", *Telos*, nº 15, 1973.
- WOLIN, R., "Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas", en *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003.



Recepción: 4 de mayo de 2016

Aceptación: 5 de enero de 2017