

LA TEORÍA CRÍTICA DE LA TECNOLOGÍA Y LA EMANCIPACIÓN POSIBLE. UNA LECTURA ACTUAL DE HERBERT MARCUSE

*Critical Theory of Technology and Possible Emancipation.
A Contemporary Reading of Herbert Marcuse*

MARIO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ-PINILLA*

mariodos@cps.ucm.es

Fecha de recepción: 14/11/2025
Fecha de aceptación: 19/12/2025

RESUMEN

Aunque sin duda estaba influido por Adorno e incluso por Heidegger, Marcuse no era el tecnófobo romántico por el que a menudo se le identifica. Sin duda, sostiene que la razón instrumental es históricamente contingente, pero a diferencia de la Teoría Crítica y de Heidegger, piensa que la acción humana puede cambiar la estructura temporal de la racionalidad tecnológica y los diseños que se derivan de ella. Un nuevo tipo de razón generaría nuevos descubrimientos científicos y tecnologías más benignas con la humanidad. Marcuse es un elocuente defensor de esta ambiciosa postura, aunque hoy la noción de una transformación política de la ciencia tenga un público cada vez más reducido y ello resta atención a gran parte de su planteamiento.

Palabras clave: Herbert Marcuse, teoría crítica, tecnología, emancipación.

ABSTRACT

Although undoubtedly influenced by Adorno and even Heidegger, Marcuse was not the romantic technophobe for which he is often identified. He certainly holds that instrumental reason is historically contingent, but unlike Critical Theory and Heidegger, he thinks that human action can change the temporal structure of technological rationality and the designs that flow from it. A new kind of reason would generate new scientific discoveries and technologies more benign to humanity. Marcuse is an eloquent advocate of this ambitious stance, although today the notion of a political transformation of science has a dwindling audience and this detracts attention from much of his approach.

* Universidad Complutense de Madrid.

Key words: Herbert Marcuse, Critical Theory, Technology, Emancipation.

1 INTRODUCCIÓN

La Teoría Crítica fue desarrollada originalmente por marxistas alemanes en las décadas de 1920 y 1930. Recibieron la influencia de Georg Lukács, cuyo concepto de “cosificación” describía la reducción de relaciones sociales complejas y dinámicas a entidades materiales aparentemente regidas por leyes. Lukács argumentaba que los miembros de una sociedad cosificada se entienden a sí mismos como individuos aislados, y como tales no pueden cambiar las leyes de la vida social, sólo utilizarlas sobre la base de manipulaciones técnicas. La Escuela de Frankfurt continuó esta línea crítica, al desmitificar las instituciones cosificadas y abrir posibilidades de crítica excluidas por la apelación tendenciosa a las leyes sociales y económicas. La versión de Herbert Marcuse de esta Teoría Crítica recapitula el contenido esencial del concepto de cosificación de Lukács, la noción de que el capitalismo impone una cultura racional que privilegia la manipulación técnica sobre todas las demás relaciones con la realidad. Reduce la comprensión y la vida humanas para que se ajusten a los requisitos del sistema económico. El capitalismo determina así la interacción y la experiencia sociales. De este modo, “cuando la técnica se convierte en la forma universal de producción material, circunscribe toda una cultura; proyecta una totalidad histórica: un *mundo*” (Marcuse, 1968: 181).

La crítica de Marcuse a la “racionalidad tecnológica” como ideología legitimadora actualizó la anterior crítica marxista a la racionalidad del mercado. La vida social de nuestro tiempo parece depender cada vez más no sólo de la ciencia y la tecnología, sino también de reflejar los procedimientos científicos y técnicos. Se dice que la eficiencia es racional y rige en todos los ámbitos de la vida social. La racionalidad sirve así de justificación y coartada para la dominación. El “mantra de la eficacia” saca fuerza de esta conexión incluso cuando tiene consecuencias desastrosas para algunos de los afectados. Se desarma la crítica antes de que pueda despegar mediante una acusación general de irracionalidad. ¿Quién se atreve a cuestionar la universalidad, la neutralidad, la aportación progresista de la ciencia? Los luditas y otros “románticos” son fácilmente descartados con una referencia al éxito abrumador de la ciencia y la tecnología modernas. La otra posibilidad es el nihilismo y cinismo posmoderno.

Con *El hombre unidimensional* (1964) Marcuse se distinguió por el éxito popular

de su crítica de la sociedad estadounidense como un sistema altamente integrado gobernado por la “racionalidad tecnológica”. Su libro resonó con las preocupaciones de la juventud en el mundo capitalista avanzado. Los detalles técnicos de la teoría no fueron muy estudiados o comprendidos en su momento, pero hoy tienen una relevancia insospechada. No sólo afirmaba que la tecnología ha sido moldeada por las fuerzas sociales capitalistas que presidieron su creación, sino que defendía la posibilidad de un cambio tecnológico bajo la influencia de fuerzas sociales progresistas.

2 USO DE LA DIALÉCTICA EN LA OBRA TEMPRANA

Como indica Douglas Kellner (2004: 6-7) a la luz de la tendencia de la Escuela de Frankfurt en orden a plantear la tecnología principalmente como un instrumento de dominación y la sociedad industrial como un aparato de control social y estandarización, es interesante observar que Marcuse presenta una teoría más dialéctica de la sociedad y la tecnología en su estudio de 1941 *Some Social Implications of Modern Technology*. Marcuse (2004: 41) distingue entre “tecnología” (definida “como un modo de producción, como la totalidad de instrumentos, dispositivos y artilugios que caracterizan la era de las máquinas”) y “técnica” (definida como los instrumentos y prácticas “de la industria, el transporte y la comunicación”) para diferenciar el sistema de dominación tecnológica de los dispositivos técnicos y sus usos. La distinción se establece pues entre tecnología como un “modo completo de organizar y perpetuar (o cambiar) las relaciones sociales, una manifestación de los patrones de pensamiento y comportamiento predominantes, un instrumento de control y dominación”, en contraste con técnica, que se refiere a las tecnologías de producción y a los instrumentos. Si bien la primera constituye un sistema de dominación tecnológica, la segunda puede “promover tanto el autoritarismo como la libertad, tanto la escasez como la abundancia, tanto la extensión como la abolición del trabajo” (ibid.).

En esta obra temprana la crítica de Marcuse se dirige a la tecnología como estructura de dominación y el nacionalsocialismo le sirve de ejemplo paradigmático del modo en que una sociedad y una economía racionalizadas pueden convertirse en instrumentos de control totalitario. Presenta el Tercer Reich como una “tecnocracia” orientada a la maximización de la eficiencia tecnológica, analogía que extiende a las democracias industriales, aunque posiblemente subestima la marcada irracionalidad del régimen nazi. No obstante, tras examinar cómo la tecnología y la racionalidad tecnológica fomentan la conformidad y erosionan la individualidad, Marcuse

concluye con una visión alternativa: la posibilidad de que la técnica genere abundancia, elimine el trabajo excesivo y alienado y amplíe el horizonte de la libertad humana. Basándose en la idea de Marx sobre la automatización en los *Grundrisse*, aunque sin citarlo,¹ Marcuse escribe:

“La técnica obstaculiza el desarrollo individual solo en la medida en que está ligada a un aparato social que perpetúa la escasez, y este mismo aparato ha liberado fuerzas que pueden destruir la forma histórica especial en la que se utiliza la técnica. Por esta razón, todos los programas de carácter antitecnológico, toda la propaganda a favor de una revolución antiindustrial, sólo sirven a aquellos que consideran las necesidades humanas como un subproducto de la utilización de la técnica. Los enemigos de la técnica se alían fácilmente con una tecnocracia terrorista” (2004: 63).

Con esta última se refiere a aquellos teóricos alemanes como Heidegger que criticaron duramente la tecnología, pero abrazaron el nacionalsocialismo, que en la visión de Marcuse combinaba una tecnocracia terrorista con una ideología irracional. A diferencia de los críticos contrarios por completo a la tecnología, con los que a veces se le identifica, Marcuse “esboza una teoría dialéctica que evita tanto su celebración tecnocrática como instrumento inherente de liberación y progreso, como su denuncia tecnofóbica como mero instrumento de dominación” (Kellner, 2006: 6).

También considera relevante que, en el curso del proceso tecnológico, se hayan extendido por la sociedad una nueva racionalidad y estándares de individualidad, diferentes e incluso opuestos a los que iniciaron la marcha de la tecnología. A su juicio, “estos cambios no son el efecto (directo o derivado) de la maquinaria sobre sus usuarios o de la producción en masa sobre sus consumidores; son más bien factores determinantes en el desarrollo de la maquinaria y la producción en masa” (Marcuse, 2004: 42). Para ello se propone examinar la racionalidad tradicional y los estándares de individualidad que se están disolviendo en la era de las máquinas: las condiciones existenciales que propician la individualidad dan paso a condiciones que la hacen innecesaria. “Al allanar el terreno para la conquista de la escasez, el proceso tecnológico no solo nivela la individualidad, sino que también tiende a trascenderla cuando coincide con la escasez” (ibid.: 61). Dado que la eficiencia competitiva exige unificación y simplificación integrales, la eliminación de todo despilfarro, la evitación de todos los desvíos y una coordinación radical, el resultado no puede

¹ Más tarde, Marcuse llamaría la atención de forma explícita y repetida sobre estos análisis marxistas de la tecnología y su capacidad de eliminar el trabajo y superar el mundo de carencias, creando la base para un nuevo ámbito de libertad.

ser otro que la superación del individualismo surgido en el seno del capitalismo: la racionalidad individualista se ha transformado en racionalidad tecnológica. “No se limita en absoluto a los sujetos y objetos de las grandes empresas, sino que caracteriza el modo de pensamiento predominante e incluso las múltiples formas de protesta y rebelión. Esta racionalidad establece normas de juicio y fomenta actitudes que hacen que los hombres estén dispuestos a aceptar e incluso a interiorizar los dictados del aparato” (ibid.: 44).

El comportamiento humano aparece así dotado de la racionalidad del proceso mecánico que funciona no sólo según las leyes de la ciencia física, sino también de la producción en masa. Ello permite que “La máquina que se adora ya no es materia muerta, sino que se convierte en algo parecido a un ser humano. Y devuelve al hombre lo que posee: la vida del aparato social al que pertenece” (ibid.: 47). La paradoja radica en que esa ruptura de la individualidad que efectúa la subsunción del ser humano en la tecnología permita reconstruirla a otro nivel. En efecto, la actitud tecnológica es todo lo contrario a la resignación, los dogmas teológicos ya no interfieren en la interacción con la materia y se le hace posible al ser humano desarrollar sus energías experimentales sin inhibiciones. La renuncia a la libertad ante el dictado de la propia razón tecnológica ante la cual el individuo debe ajustarse y adaptarse (lo contrario sería irracional) implica también la sustitución de la disciplina del taller basada en un código de disciplina arbitraria por la gestión científica: “Nunca antes había existido tal democracia en la industria” (ibid.: 48).

En las páginas finales de artículo, Marcuse señala la “posible democratización de las funciones que la técnica puede promover y que pueden facilitar el desarrollo humano completo en todas las ramas del trabajo y la administración” (Marcuse, 2004: 63). Además, “la mecanización y la estandarización pueden ayudar algún día a desplazar el centro de gravedad de las necesidades de la producción material al ámbito de la libre realización humana” (ibid.).

De este modo, en estas primeras preocupaciones marcusianas por la tecnología, se acoge a un modelo dialéctico que resulta imprescindible para examinar tanto las tecnologías concretas como la configuración ideológica de la sociedad tecnológica contemporánea, cuya discusión pública tiende a estancarse en una falsa disyuntiva entre el entusiasmo tecnofílico y el alarmismo tecnofóbico. Esta polarización simplifica el debate y oscurece las dinámicas reales de poder implicadas en la producción y el uso de la tecnología. En contraste con estas posturas reduccionistas, la teoría crítica de Marcuse subraya la necesidad de distinguir entre los usos opresivos de la tecno-

logía y sus capacidades potencialmente emancipadoras. Siguiendo a Marx, Marcuse advierte que las nuevas tecnologías podrían –si fueran orientadas de otro modo– reducir de manera significativa el tiempo de trabajo y ampliar la esfera de la libertad humana, recordando que “cuanto menos tiempo y energía tenga que dedicar el hombre a mantener su vida y la de la sociedad, mayor será la posibilidad de que pueda “individualizar” la esfera de su realización humana” (ibid.: 64). No obstante, la dimensión utópica con la que concluye el ensayo señala, más que una certeza, un horizonte político aún por conquistar: la posibilidad de una sociedad tecnológica que, en lugar de reproducir desigualdades y dependencias, favorezca la plena realización individual y nuevas formas de libertad y bienestar.

3 TEORÍA CRÍTICA Y FENOMENOLOGÍA

Lo inusual de la situación de Marcuse eran sus fuertes simpatías políticas. Era un socialista revolucionario sin partido ni esperanza tras el fracaso de la revolución alemana de 1919. No podía recurrir al reformismo del Partido Socialdemócrata, que había aplastado la revolución y adoptado como filosofía el cientificismo imperante. Hubo muchos diagnósticos diferentes de la enfermedad del socialismo alemán, pero el que atrajo a Marcuse se expuso de forma más contundente en 1923 en el famoso libro de Lukács, *Historia y conciencia de clase*, donde se introduce el concepto de cosificación para ampliar la crítica original de Marx a la racionalidad del mercado y convertirla en una crítica más radical de la racionalidad científico-técnica como forma cultural dominante en la sociedad capitalista moderna. La cosificación implica un malentendido objetivista del mundo social como compuesto de entidades materiales gobernadas por la ley sujetas a la representación teórica y a la manipulación técnica.

Desde mediados de la década de 1930, la Escuela de Frankfurt se había centrado cada vez más en el colapso de la cultura burguesa y del movimiento proletario frente a la cultura de masas y el fascismo. La ideología liberal dominante tras la Segunda Guerra Mundial continuó estas tendencias, situando las reivindicaciones tecnocráticas en el centro del discurso público (Taberner, 1985). Los acuerdos sociales se justificaban por referencia a su carácter racional y la oposición se desechaba como un sinsentido sentimental. Marcuse sigue la *Dialéctica de la Ilustración* (2016) de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer al argumentar que la tecnología lleva las marcas de una historia terrible. Tanto la naturaleza interior como la exterior han

sido suprimidas en la lucha por la supervivencia, primero contra la naturaleza y más tarde contra otros seres humanos en una sociedad clasista. Para tener algún peso crítico, esta posición debe implicar, si no una unidad original del ser humano y la naturaleza, al menos la existencia de algunas fuerzas naturales congruentes con las necesidades humanas. Al igual que sus colegas de la Escuela de Frankfurt, Marcuse encuentra pruebas en el arte de que tales fuerzas han sido sacrificadas en el curso de la historia. Pero hoy en día incluso la conciencia de lo que se ha perdido está en gran parte olvidada. El pensamiento técnico se ha impuesto en todas las esferas de la vida, las relaciones humanas, la política, etc. También en el ámbito de la producción cultural, incentivando el aspecto del consumo masivo y de la banalización de los contenidos, y al privilegiar siempre el aspecto mercantil de la interacción artística.

Lukács señalaba la similitud entre el conocimiento científico y las leyes del mercado que Marx había criticado. El mercado resulta constituir una “segunda naturaleza” con leyes tan despiadadas y matemáticamente precisas como las del cosmos. Lukács (1970: 157) escribe: “Se trata solamente de comprender de manera clara que, de una parte, todas las relaciones humanas (como objetos de la actividad social) adoptan cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de los conceptos formados por las ciencias de la naturaleza, de los sustratos abstractos de las leyes de la naturaleza”. Al igual que el obrero enfrentado a la máquina, el agente de una sociedad mercantil sólo puede manipular estas leyes en beneficio propio, no cambiarlas. “El hombre (...) queda incorporado como parte mecanizada a un sistema mecánico que él encuentra ante sí, acabado y funcionando con total independencia, y a cuyas leyes debe someterse” (Lukács, 1970: 116).

En cierto modo Lukács anticipa la posterior crítica de Martin Heidegger a la tecnología como modo universal de pensamiento y acción en la modernidad, pero a diferencia de este último, concibió una política de descosificación. Como marxista, sostenía que la realidad humana subyacente a las formas cosificadas puede reafirmarse y transformar la sociedad. Del mismo modo, Marcuse va a mantener la promesa de una transformación radical a través de la acción política, no obstante, también reutiliza gran parte del análisis de Heidegger sobre el pensamiento griego antiguo, sobre todo el papel del significado en la definición del mundo.² Y parece estar implícita-

² Si hay algo de valor en la crítica a la tecnología de Heidegger sólo puede extraerse sacrificando la fidelidad a su doctrina. La manera de llegar a esta aportación es de forma crítica, no sólo exegética. Esto es precisamente lo que hizo Marcuse durante sus años como ayudante de Heidegger, algo que continuó también en su pensamiento posterior. No se trata de un procedimiento sencillo, ya que Marcuse reaccionó tan enérgicamente contra Heidegger que sustituyó las ideas de su maestro por otras similares procedentes de otras fuentes. La influencia de aquel sobrevive como una especie de estrato

mente de acuerdo en que la idea griega del hacer se basaba en una noción específica del significado como esencia. Lo que ocurre bajo el capitalismo se diferencia por entero del modelo griego por cuanto la dimensión normativa de la *techné* queda eclipsada en la tecnología moderna.

¿Qué encontró Marcuse en *Ser y tiempo* (2018) que lo impulsó a regresar a la universidad como discípulo de Heidegger? Su lectura del texto es, sin duda, personal: interpreta el acto resolutivo heideggeriano, mediante el cual la existencia se enfrenta a la tarea de apropiarse de las posibilidades de vida que quiere asumir frente al horizonte inauténtico de opciones que ofrece el presente, como una invitación a una filosofía vinculada a la vida concreta. Más tarde explicaría que lo sedujo la promesa de una filosofía “concreta”, orientada a indagar la esencia de la *techné* (Marcuse, 2016: cap. A3). Esa promesa se inscribía en la rebelión contra el cientificismo que tomó un giro original a comienzos del siglo XX. Mientras los románticos del siglo XIX protestaban contra la razón en nombre de la pasión, los fenomenólogos elaboraron una analítica de la experiencia en primera persona que consideraron fundamento de las abstracciones propias de la ciencia. Asentar tales abstracciones en la experiencia implicaba restringir su rango de significación y conferir a la experiencia, y no a la naturaleza, el papel ontológicamente primario. En cierto sentido, la fenomenología constituyó la innovación metodológica decisiva que hizo posible el giro hacia una ontología concreta; fue ese gesto, precisamente, el que atrajo a Marcuse.

No obstante, a diferencia de Heidegger, Marcuse enfatiza el aspecto ritual de la esencia, al identificar la esencia con la potencialidad. Bajo la influencia de Georg W.F. Hegel, Marcuse explicó el concepto de esencia como la realización más elevada de lo que aparece de forma imperfecta en el mundo: las esencias son en cierto sentido ideales, pero no por ello meramente subjetivas.³ Por ello, argumentó que los griegos malinterpretaron de manera ingenua las tendencias esenciales en términos de los supuestos culturalmente relativos de su época. Sin embargo, la idea de potencialidad sobrevive al descubrimiento de estas limitaciones y sigue siendo vital para comprender el mundo moderno; sin ella no puede haber razón crítica.

arqueológico por debajo de estas fuentes posteriores, emergiendo a la vista sólo ocasionalmente.

³ En esta versión de la cosmovisión griega, el ser tiene dos dimensiones, una primera dimensión empírica, los objetos tal y como se dan en la experiencia, y una segunda dimensión esencial de forma ideal. La tensión entre ambas dimensiones es una característica permanente de la existencia. Las cosas existen y se desarrollan en el tiempo, esforzándose por alcanzar su naturaleza esencial. Nuestra comprensión de ese esfuerzo depende de la comprensión imaginativa de lo que las cosas pueden llegar a ser. No puede limitarse a la observación empírica de lo que ya son. Así pues, el concepto de verdad se aplica no sólo a las proposiciones, sino también a las cosas, que pueden ser más o menos fieles a su naturaleza esencial.

El descubrimiento moderno del poder constructivo del sujeto, puesto de relieve por la fenomenología, impide restablecer una relación acrítica con la cultura, al menos en la vida cotidiana. Este poder constructivo se ejerce ahora no sólo en el plano espiritual de las ideas y creencias, sino también de manera material a través de la tecnología, que transforma el entorno conforme a los planes y propósitos humanos. La sociedad moderna descarta las esencias heredadas de la antigüedad por considerarlas un obstáculo al libre despliegue de las capacidades humanas. Así, los medios técnicos quedan desligados de cualquier relación con una “verdad” objetiva de los objetos que producen. Las normas que hoy rigen la tecnología se reducen, en última instancia, a los requisitos formales de la dominación.

Para que estas ideas tengan sentido, hay que reconstruir y resucitar el concepto de esencia. La forma empírica de los seres humanos y las cosas no puede ser la última palabra sobre su naturaleza. Las persigue una negatividad que nos remite a sus potencialidades. Lo erótico, la imaginación, la afirmación de la vida apuntan a dimensiones del ser que trascienden lo dado. Hegel permite a Marcuse interpretar el concepto de esencia en clave moderna como las potencialidades reveladas en el proceso histórico. Marcuse cree que hemos llegado a una fase de ese proceso en la que la brecha entre existencia y esencia puede cerrarse mediante una nueva tecnología que responda a los valores, presumidos en el despliegue del espíritu, esto es, aquellos acordes con el logro final de la libertad y la felicidad de los individuos.

Por extraño que parezca, los elementos aquí mencionados, tomados por separado, no resultan del todo ajenos a las tendencias fenomenológicas que siguen ofreciendo una alternativa influyente al naturalismo. Tal vez el elemento clave que falta en la exposición de Marcuse es la noción fenomenológica de *mundo de la vida*. Aunque en varias ocasiones alude a algo que llama “mundo de vida estético”, nunca desarrolla su trasfondo fenomenológico (Marcuse, 1969b). Ese trasfondo, sin embargo, resulta valioso para reconstruir su visión redentora. El problema central es el estatuto ontológico de la experiencia vivida. La naturaleza tal como la concibe la ciencia moderna aparece totalmente desencantada: no admite teleología, ni erotismo, ni ninguna preferencia por la vida sobre la muerte. Se halla desprovista de valor y, por ello, invita a proyecciones subjetivas de toda índole, materializadas en tecnologías cada vez más poderosas al servicio de fines potencialmente más violentos. Para Marcuse, esta invitación no constituye una determinación necesaria, pero sí abre la puerta a un uso interesado que puede desembocar en la violencia si reconocemos, como él retoma de Freud, la parcial propensión tanática de la personalidad humana.

En este contexto, la experiencia queda devaluada en la modernidad frente a la imagen científica de la naturaleza.

Marcuse rechaza el privilegio que la ciencia moderna concede a la naturaleza. La experiencia, a su juicio, no constituye una mera superposición subjetiva sobre la naturaleza descrita por la ciencia, sino que revela dimensiones de la realidad que esta última, en su forma actual, es incapaz de captar. Tales dimensiones –la belleza, las potencialidades, las esencias, la vida como valor– son, para Marcuse, tan reales como los electrones o los genes. La imaginación que proyecta esas dimensiones no es, por tanto, una facultad puramente subjetiva, sino un medio de revelación de aspectos genuinos de lo real. Ahora bien, existe en su planteamiento una ambigüedad que se manifiesta en su imprecisa demanda de una nueva ciencia capaz de descubrir un valor finalista, de libertad y felicidad, inscrito en la estructura misma de sus objetos. Tal como está formulada, esta demanda nos deja suspendidos entre dos posibles interpretaciones de su programa (Marcuse, 1968: 253-275). ¿Desea Marcuse reencantar la naturaleza desencantada por la física y la biología, atribuyéndoles cualidades, como la belleza, que actualmente no reconocen? Presumiblemente, estas cualidades se manifestarían como fenómenos para una ciencia futura. ¿Podría residir aquí el sentido de su enigmática apelación a reconocer la verdad “existencial” de la naturaleza? En efecto, sostiene que “la emancipación del hombre implica el reconocimiento de esa verdad en las cosas, en la naturaleza” (Marcuse, 1972: 27). En otro lugar lleva este argumento hasta la sorprendente afirmación de que existen “fuerzas en la naturaleza que han sido distorsionadas y suprimidas, fuerzas que podrían apoyar y aumentar la liberación del hombre” (Marcuse, 1986: 25). Cabe suponer que Marcuse pensaba, ante todo, en la belleza visible de la naturaleza, a la que consideraba símbolo y portadora de paz y felicidad. Sin embargo, resulta difícil imaginar la belleza, o cualquier otra “fuerza” afirmadora de la vida, convertida en variable de las ecuaciones físicas. Tales afirmaciones parecerían exigir una ruptura total con la ciencia tal como la conocemos, pero el propio Marcuse rechaza explícitamente cualquier retorno a una “física cualitativa”, esto es, a una forma premoderna de conocimiento (Marcuse, 1968: 193).

Es obvio que la noción de naturaleza de Marcuse es intencionadamente provocativa y aunque se presta a interpretaciones erróneas, es posible una lectura piadosa. Quizá podamos encontrar un equivalente menos romántico para su ontología estética en aquellos aspectos del mundo natural que sustentan la vida de forma directa e inmediata. Algunos de ellos son tan obvios que parecen triviales –aire limpio, agua

abundante, un clima adecuado para la agricultura y la vida humana— y, sin embargo, están siendo destruidos por el desarrollo incontrolado. Estas fuerzas naturales benignas eran reconocidas como tales y celebradas por los pueblos primitivos. Los modernos aún debemos respetarlas. Marcuse sostiene que la violencia contra la naturaleza refleja la violencia de las relaciones sociales en una sociedad represiva. El ecologismo y la teoría crítica de Marcuse son, pues, aliados naturales.⁴

Según esta interpretación, la experiencia se revaloriza no en oposición a la ciencia, sino como un campo ontológico coexistente que reclama sus propios derechos y significado. Presumiblemente, las “verdades existenciales” reveladas en la experiencia podrían inspirar nuevas orientaciones para la investigación científica y el desarrollo tecnológico en una sociedad socialista sin sustituir la ciencia actual por una sucesora problemática. Esta segunda interpretación es más plausible, pero queda por ver en qué se diferencia de un mero cambio en el *uso* de la ciencia del tipo que Marcuse habría descartado por considerarlo insuficientemente crítico. Sería decepcionante volver, después de todas estas complejidades, a una posición de sentido común. De hecho, según sus argumentos, nada fundamental cambiaría si las organizaciones siguieran manejando la tecnología neutral en interés de objetivos arbitrarios, aunque afirmativos para la vida.

No hay una resolución clara de esta ambigüedad en Marcuse. Se necesita un modelo diferente que no sea ni premoderno ni moderno en el sentido habitual de los términos. Se trata de una alternativa que corresponde al enfoque fenomenológico: no se avala un reencantamiento regresivo de la naturaleza, sino que se defiende la experiencia frente al reduccionismo naturalista. En el concepto fenomenológico del *Lebenswelt*, el mundo vivido, el valor y el hecho están unidos. Nuestro encuentro original con la naturaleza, tanto con la naturaleza externa como con la naturaleza humana, no es objetivista sino práctico. En la experiencia cotidiana siempre trabajamos con “materiales” que poseen significado y buscan forma. Este aspecto de la fenomenología se asemeja a la idea de Marx según la cual los sentidos son “directa-

⁴ Para Marcuse existe una contradicción insalvable entre la productividad capitalista y la naturaleza, pues el capitalismo, en su afán por incrementar ganancias y afianzar la dominación sobre el mundo natural, termina inevitablemente por destruirlo. La producción capitalista moviliza energías agresivas y destructivas que aniquilan formas de vida y contaminan el entorno. En este proceso, los seres humanos son reducidos a meras herramientas de trabajo y convertidos en instrumentos de destrucción. Al interiorizar los impulsos agresivos, competitivos y destructivos propios del capitalismo, los individuos reproducen y amplifican la devastación del medio ambiente y de todo aquello (personas, comunidades o naciones) que se interpone en la explotación productiva de recursos, poblaciones y mercados. Esta euforia del despilfarro y la destrucción no puede afrontarse desde el cinismo o el nihilismo posmoderno; quizás por ello convenga volver a los pensadores clásicos de la tradición emancipatoria.

mente teóricos en la práctica” y apoya la ontología bidimensional de la experiencia de Marcuse.

Una traducción fenomenológica similar puede salvar la noción de Marcuse de lo erótico, que debe liberarse de su formulación fisiológica en la teoría de Sigmund Freud para servir al propósito de Marcuse (Mocquard, 1973; Taberner, 1985). La percepción erótica es sensible no sólo a lo que afirma la vida, sino también a lo que la niega. En este contexto fenomenológico, tiene sentido afirmar que las potencialidades percibidas de los objetos tienen una especie de realidad. Muestran que la experiencia vivida de lo real no se limita a lo empíricamente dado, sino que con frecuencia remite más allá de ello a potencialidades esenciales que cumple más o menos.

Esta “bidimensionalidad” de la experiencia adquiere un significado político decisivo en Marcuse. El mundo condiciona nuestras acciones, pero no las determina de manera definitiva. Una percepción unidimensional de la realidad contemporánea la legitima tal como es, mientras que una percepción bidimensional la confronta con las potencialidades que excluye. Ante la ausencia de la conciencia de clase revolucionaria que Marx consideraba motor del cambio, Marcuse apela a una sensibilidad afirmadora de la vida como nueva base para la resistencia política. De hecho, su análisis del potencial revolucionario –que, siguiendo cierta orientación de la sociología francesa, denominó “la nueva clase obrera” – fue lo que otorgó a sus escritos una vibrante actualidad política a ojos de muchos jóvenes radicales, algo que, según estos lectores, faltaba en las obras de Horkheimer y Adorno. Esta “nueva clase obrera” estaba compuesta por ingenieros, científicos naturales y especialistas en comunicación: el personal de la infraestructura tecnológica imprescindible para el funcionamiento de una sociedad altamente tecnificada. Además, dicha clase se formaba en las escuelas y universidades de las sociedades industriales avanzadas. En consecuencia, los estudiantes podían ser considerados, o podían considerarse a sí mismos, como futuros miembros de esta “nueva clase obrera”, es decir, como parte de aquel proletariado que la tradición marxista había señalado siempre como agente real de la transformación radical.

En otro orden de cosas, las tecnologías son al mismo tiempo significativas dentro del mundo de la vida y funcionales como mecanismos causales. Su doble carácter es esencial a su propio ser y no es una combinación externa de sentimientos subjetivos y cosas objetivas. El sentido es, por tanto, la condición previa no sólo de la racionalidad científica, sino también de la propia existencia de la tecnología dentro de un mundo vivido.

El intento de Marcuse de unir arte y tecnología en un concepto de racionalidad tecnológica orientado a los valores encuentra apoyo en estas ideas. Las implicaciones tecnológicas de su planteamiento podrían desarrollarse con independencia de la esperanza en una nueva ciencia que parece comprometerle con un reencantamiento de la naturaleza que no necesita para apoyar su argumento político a favor de una sociedad no represiva. El argumento afirmaría entonces que las disciplinas técnicas podrían reestructurarse bajo la égida de valores como la belleza que se revelan en la experiencia. Las artes no aparecerían como antagonistas de la tecnología, sino más bien como informadoras de esta al revelar las potencialidades de sus objetos.

¿Podemos dar sentido hoy a esta visión de una tecnología estetizada? Cabe pensar que sí, de hecho, somos más capaces de desarrollar esta idea que en la época de Marcuse. Esto se debe a que la noción tradicional de la tecnología como un puro “medio” racional para “fines” subjetivos ha sido decisivamente refutada por la filosofía y la sociología de la tecnología. Ya no creemos que la tecnología tenga un valor neutro. Por el contrario, los estudios tecnológicos contemporáneos sostienen que el diseño tecnológico siempre incorpora valores a través de las elecciones que se hacen entre las muchas alternativas posibles a las que se enfrentan los diseñadores. Las tecnologías no son meros medios, sino que configuran un entorno en función de una concepción implícita de la vida humana. A medida que la tecnología avanza, influye en cómo interactuamos, nos comunicamos y vivimos nuestras vidas. La forma en que se diseñan y utilizan las tecnologías refleja ciertas perspectivas incorporadas en todo el proceso de problematización, ideación, generación y difusión de dichos avances. En una palabra, las tecnologías son intrínsecamente políticas. Pero si esto es así, el argumento de Marcuse gana en plausibilidad.

Marcuse afirmaba que el problema de la tecnología moderna derivaba de su neutralidad valorativa, un efecto de su diferenciación. Aunque no desarrolló un relato histórico adecuado, parece haber creído que la actividad técnica premoderna estaba guiada por valores incorporados a las normas y prácticas de la artesanía, valores que reflejaban una amplia gama de necesidades humanas. La eliminación de estas limitaciones de la tecnología moderna la convierte en un instrumento de dominación de los poderosos. El poder de dominación es poder de disposición técnico y este se ha convertido en una herramienta política, en la medida en que es el fundamento del orden y el control social. La expresión superior de este poder de disposición es el poder de coordinación de los distintos factores sociales en juego: poder militar, poder comunicacional, poder industrial, poder científico, poder cultural, poder político

(partidario), poder de los sujetos sociales.

Esta crítica de la neutralidad de los valores no es totalmente compatible con los puntos de vista contemporáneos, pero puede reformularse de manera que conserve el punto esencial de Marcuse. La neutralidad del valor no es un estado de pureza alcanzado, sino una tendencia con una genealogía. Los imperativos del mercado capitalista subyacen a esta tendencia a liberar la tecnología de los valores artesanales para un desarrollo orientado exclusivamente al beneficio. Naturalmente, el afán de lucro mediatiza las exigencias reales que configuran las disciplinas técnicas y los diseños. Nunca se consigue una completa neutralidad de valores, pero las limitaciones valorativas del diseño se simplifican cada vez más y se vuelven efímeras y controlables. Cuanto menos se invierta en tecnología con valores preestablecidos, más fácilmente podrá adaptarse a las condiciones cambiantes del mercado. De ahí la apariencia de neutralidad valorativa de la producción moderna, con sus disciplinas técnicas purificadas a las que corresponden piezas estandarizadas disponibles para su combinación en muchos patrones diferentes con distintas implicaciones valorativas.

Reformulado en estos términos, el argumento de Marcuse conduce a la conclusión de que las disciplinas técnicas y las tecnologías deben estar limitadas por valores vinculados no sólo a la rentabilidad, sino también y de manera más amplia, a las necesidades humanas y naturales reconocidas en la experiencia y validadas mediante el debate político. La situación que Marcuse anticipaba se vislumbra hoy en la regulación tecnológica que incorpora normas de afirmación de la vida independientes del mercado. El socialismo implicaría, en este sentido, un desplazamiento del equilibrio hacia una regulación mucho más amplia, sustentada en procedimientos decididamente más democráticos y participativos. Actualmente, los límites emergen en el mundo de la vida como amenazas para la salud humana o para la naturaleza, y estas amenazas retroalimentan el desarrollo tecnológico, orientando la demanda hacia diseños menos destructivos. El descubrimiento de un límite revela la importancia de aquello que ese límite pone en riesgo. Esta dialéctica de la limitación vincula ambos mundos. Por un lado, el mundo vivido gana terreno en la medida en que exige respeto hacia ciertos objetos –como el cuerpo humano o un sistema natural amenazado–. Por otro, la respuesta técnica concreta, basada en el conocimiento del mundo objetivo, emplea los medios disponibles en nuevas combinaciones o inventa otros nuevos.

Esta es la forma en que el mundo vivido que hemos descubierto en el pensamiento de Marcuse se activa en la estructura de una racionalidad que sigue teniendo por

misión la explicación de la naturaleza objetiva. Aunque este mundo no tenga estatus científico, los conceptos normativos que lo conforman, como la salud humana y el equilibrio de la naturaleza, no contradicen los avances cognitivos de la ciencia moderna, sino que, por el contrario, requieren del conocimiento científico para evaluar las afirmaciones contradictorias. En suma, no es posible ni necesario volver a una ciencia cualitativa. La ciencia moderna objetiva y cosifica por su propia naturaleza, pero podría tener en cuenta los límites que sustituyen a las esencias perdidas de la antigüedad y, como ellas, remitirnos a una verdad irreductible de la experiencia. (Estas verdades irreductibles pueden variar según la cultura, las creencias y las perspectivas individuales. Algunos ejemplos de posibles verdades irreductibles podrían ser la necesidad de conexión social, la búsqueda de significado y la incorporación de aspectos relativamente integradores, e incluso trascendentes, en las explicaciones que dichas verdades ofrecen). Aunque el carácter procesual y la plena complejidad de la realidad no pueden reflejarse inmediatamente en las disciplinas científico-técnicas, sí pueden desplegarse en combinaciones fluidas que reflejen la complejidad de la realidad tal como entra en la experiencia a través de amenazas y desastres de todo tipo provocados por el hombre y a través de innovaciones que ofrezcan nuevas perspectivas de la realidad. La especialización y la diferenciación no desaparecerían, pero se tratarían como metodológicamente útiles más que como ontológicamente fundamentales. La ruptura resultante de las fronteras entre disciplinas y entre el ámbito técnico y el mundo de la vida responde a la crisis de la sociedad industrial. Podemos aprender a delimitar el cosmos en formas modernas atendiendo a los límites que emergen de las interacciones de los dominios tocados por las poderosas tecnologías modernas.

4 RACIONALIDAD TECNOLÓGICA

Según Kellner (2024), la idea de “unidimensionalidad” en Marcuse no debe entenderse como la descripción de una sociedad totalitaria sin fisuras, sino como un diagnóstico crítico de la reducción de nuestra imaginación política y existencial. Si algunos intérpretes leen *El hombre unidimensional* como la pintura de un mundo completamente administrado, Marcuse, en realidad, usa “unidimensional” para nombrar la pérdida de la capacidad de pensar y vivir más allá de lo dado. Es decir, su preocupación es menos la clausura total del sistema que el empobrecimiento del sujeto, atrapado en formas de pensamiento que confunden lo existente con lo posi-

ble. Lo unidimensional describe ese hábito mental que acepta la realidad técnica y burocrática como el único horizonte imaginable, anulando la dimensión crítica desde la que podrían surgir alternativas liberadoras. Según esta lectura, la crisis no está sólo en las estructuras sociales, sino en el interior mismo de la subjetividad: el sujeto se amolda al orden técnico, pierde creatividad, autonomía y deseo de transformación. Sus necesidades dejan de ser propias; se vuelven gestionadas desde fuera. La renuncia a la libertad se vive como satisfacción, y la conformidad aparece como normalidad. Leído así, Marcuse no anuncia el cierre absoluto del futuro, sino que denuncia cómo la sociedad moderna estrecha nuestra sensibilidad y nuestra imaginación, volviéndonos incapaces de percibir las posibilidades latentes de un mundo distinto. La unidimensionalidad no es un destino final, sino la condición que hay que romper para volver a abrir el espacio de lo posible.

Mirando ahora hacia atrás, la posición general de Marcuse sigue siendo convincente sobre todo como análisis y crítica. *El hombre unidimensional* (1964) es insuperable a pesar de los esfuerzos de una generación por elaborar la teoría crítica habermasiana y las filosofías de la “diferencia” sobre la base del postestructuralismo y el posthumanismo. La retirada de lo concreto que representan estas alternativas recuerda angustiosamente a la falsa promesa de concreción de la obra de Heidegger. No obstante, lo que ha resultado fatal para la reputación de Marcuse es su esperanzador argumento a favor de una transformación social y técnica radical. Sin embargo, este aspecto de su obra es relevante en un nuevo periodo de crisis y protesta centrado en gran medida en cuestiones técnicas como la contaminación medioambiental, la política energética y la globalización de la tecnología, pero también de las enfermedades.

A diferencia de la concepción griega, la racionalidad tecnológica reduce toda realidad a una única dimensión. El mundo superior de las esencias se derrumba en la existencia cotidiana. Según Marcuse, esta unidimensionalidad caracteriza cada vez más a las sociedades modernas a medida que progresan. El cientificismo conduce al rechazo de la relación imaginativa con la realidad, aquella en la que se desvelaría la verdad esencial. Sin una referencia trascendente, la sociedad existente se convierte en el horizonte de todo progreso concebible. Las tensiones entre ambas dimensiones se reinterpretan como problemas técnicos cuyas soluciones se hallan siempre dentro de los parámetros del sistema establecido. Así, por ejemplo, la democracia se define exclusivamente por las instituciones vigentes y deja de funcionar como un ideal crítico desde el cual evaluarlas y mejorarlas. La sociedad unidimensional se asemeja

a la “jaula de hierro” de Max Weber en la medida en que aparece como un sistema cerrado de acción técnica que excluye cualquier transformación fundamental desde su interior. Para Marcuse, este sistema tiene su origen en el capitalismo: la empresa capitalista, en su afán por maximizar el beneficio, bloquea el desarrollo autónomo tanto de los seres humanos como de la naturaleza. El sistema que surge de estos orígenes es esencialmente alienado, adopte una forma capitalista o comunista. Se trata de un régimen de dominación tecnocrática que manipula a la población mediante la propaganda y el consumismo. A medida que los individuos quedan absorbidos por las grandes organizaciones que estructuran la sociedad moderna, su propia supervivencia depende cada vez más de un conformismo irreflexivo. Este nuevo conformismo no se basa en la obediencia a un líder ni en la sumisión a las costumbres, sino, más insidiosamente, en la aceptación de los “hechos de la vida”, interpretados de forma unidimensional como la única organización posible de una sociedad moderna. Al adaptarse de este modo, los individuos terminan por venerar lo dado.

Marcuse sostenía que la comprensión de los seres en general, lo que por lo común llamaríamos “cultura”, tiene sus raíces en la variante relación instrumental con la realidad. Esa relación evoluciona en términos históricos y en su última encarnación adquiere un aspecto particularmente destructivo. El peligro no es sólo físico, sino que afecta a la sustitución de cualquier otro tipo de pensamiento por la racionalidad tecnológica. El sujeto de una “sociedad unidimensional” no comprende ni su propia implicación esencial en su mundo ni las potencialidades de las que ese mundo está cargado. Desde dentro de la cultura tecnológica, parece que todo lo que se ha perdido en el desencantamiento del mundo son prejuicios arbitrarios y mitos. Según este punto de vista, la ciencia moderna proporciona toda la verdad que el ser humano puede necesitar. El mundo de la vida es una fuente pobre de conocimiento hasta que sus datos han sido refinados para eliminar los elementos subjetivos ilusorios. La búsqueda de la eficacia técnica sustituye a la comprensión de la estructura de sentido en que consisten los mundos experimentados. Centrarse en exclusiva en los medios elimina dimensiones humanamente significativas de la experiencia que parecen funcionalmente irrelevantes.

La teoría de Marcuse es, en efecto, una crítica de la racionalidad, pero su argumento no se refiere a la racionalidad abstracta *per se*, sino a su expresión históricamente concreta en lo que él denomina “racionalidad tecnológica”. Los principios técnicos se vuelven históricamente activos a través de una cultura de la tecnología; las aplicaciones no son una función de los principios abstractos por sí solos, sino que

los incorporan únicamente en la medida en que se encarnan en disciplinas técnicas concretas. Como instituciones sociales, esas disciplinas operan bajo imperativos sociales que influyen en su formulación de problemas y soluciones técnicas y se manifiestan en las aplicaciones que diseñan. Dado que el diseño está técnicamente infra-determinado, esta “mezcla” de lo técnico y lo social no es extrínseca y accidental sino más bien *definitoria* de la naturaleza de la tecnología.

Una interpretación plausible de lo que Marcuse quería decir con su término “racionalidad tecnológica” serían los imperativos sociales más fundamentales *en la forma en que son interiorizados por una cultura técnica*. Esto es lo que, en un marco constructivista, Andrew Feenberg denomina “código técnico”.⁵ Tales imperativos o códigos fundamentales vinculan la tecnología no sólo a una experiencia local concreta, sino a rasgos consistentes de formaciones sociales básicas como la sociedad de clases, el capitalismo y el socialismo. Se encarnan en los sistemas técnicos que surgen de esa cultura y refuerzan sus valores básicos. En este sentido, puede decirse que la tecnología es “política” sin mistificación ni riesgo de confusión.

El concepto de racionalidad tecnológica expresa pues la condensación de funciones sociales y técnicas implícita en la crítica del diseño de la tecnología de Marx. Explica cómo las normas y procedimientos que logran un cierto tipo de universalidad también pueden representar intereses privados a través de los supuestos que conforman su horizonte. Estos intereses se pasan por alto porque no se expresan a través de órdenes o mandatos, sino que se plasman técnicamente, por ejemplo, en normas de gestión o diseños técnicos aparentemente neutrales.

El hombre unidimensional analiza la función ideológica de esta racionalidad distorsionada por el capitalismo. Marcuse argumenta que no sólo es sesgada en su empleo operativo, sino que también legitima la dominación social. Este argumento nos lleva mucho más allá de la crítica marxiana original de la ineficiencia del capitalismo. Marx creía que la alienación no sólo era inhumana, sino que también suponía un obstáculo para el crecimiento de las fuerzas productivas; por lo tanto, la exigencia normativa de una sociedad más humana era congruente con la búsqueda técnica de la productividad. Marcuse sostiene que el éxito económico del capitalismo contemporáneo ha invalidado la posición de Marx. La racionalidad tecnológica ya no sirve, como todavía lo hacía para Marx, como base de una crítica de las relaciones de pro-

⁵ “Llamo ‘código técnico’ de la tecnología a aquellos aspectos de los regímenes tecnológicos que mejor pueden interpretarse como reflejos directos de valores sociales significativos. *Los códigos técnicos definen el objeto en términos estrictamente técnicos de acuerdo con el significado social que ha adquirido*. Estos códigos suelen ser invisibles porque, como la propia cultura, parecen evidentes” (Feenberg, 2001: 88).

ducción, sino que se convierte en el discurso legitimador de la sociedad.

En estas condiciones, la condensación de las determinaciones sociales y técnicas tiende cada vez más a aparecer como la definición misma de la racionalidad. No sólo el progreso técnico se ve distorsionado por las exigencias del control capitalista, sino que el “universo del discurso”, la palabra y el pensamiento públicos y, con el tiempo, incluso privados, se limitan a plantear y resolver problemas técnicos. “Cuando la técnica se convierte en la forma universal de producción material, circunscribe toda una cultura; proyecta una totalidad histórica: un *mundo*” (Marcuse, 1968: 181). En este mundo no hay lugar para la conciencia crítica: es “unidimensional”. La crítica normativa se ve así obligada a aparecer explícita e independientemente; ya no puede esconderse tras la exigencia marxiana de una liberación de las fuerzas productivas. Esto explica por qué Marcuse no sólo ataca los intereses sociales dominantes, sino que también critica la tecnología, rompiendo con la tradicional fe radical en el progreso.

La teoría de Marcuse tiene un buen sentido constructivista concebida en estos términos. En el nivel de las formas históricas concretas de la cultura técnica, hay lugar para una variedad de “racionalidades” diferentes, en el sentido socialmente concreto que Marcuse da al término, y nos corresponde a nosotros juzgar entre ellas y elegir la mejor. De nosotros mismos en el sentido histórico de constitución reflexiva de un nosotros contemporáneo, lo que desemboca en una “eventualización” del presente según la cual siempre es posible que este sea transformado. Ninguna es verdaderamente “neutral”, ni siquiera la moderna tecnología basada en la ciencia. Cada una encarna un proyecto histórico, una resolución de los aspectos técnicamente indeterminados del diseño de dispositivos y sistemas.

La tecnocracia no tiene por qué imponer una ideología específica basada en valores y vulnerable a la crítica por motivos de hecho. Más bien, se basa en el consenso que surge espontáneamente de las funciones y tareas técnicas de las organizaciones modernas. Las controversias se resuelven habitualmente haciendo referencia a ese consenso. Mientras tanto, el marco técnico subyacente queda al abrigo de cualquier cuestionamiento. La tecnocracia consigue así enmascarar su sesgo valorativo tras la fachada de la pura racionalidad técnica.

Una vez establecido un sistema de administración centralizada, es difícil imaginar que funcione de otro modo, y los responsables deben perpetuarlo como condición de su propia eficacia. Así, los actores al mando de instituciones mediadas técnicamente ya sean privadas o públicas, capitalistas o comunistas, subordinan sus decisiones téc-

nicas al metaobjetivo implícito de reproducir su autonomía operativa. A medida que las organizaciones a gran escala pasan a dominar gran parte del proceso social, las funciones especializadas de instituciones jerárquicas como fábricas, centros de trabajo o prisiones se generalizan a la vida social cotidiana. Esto es lo que explica en última instancia por qué, a pesar de la disminución de las desigualdades educativas y culturales, la evolución social continúa por una vía autoritaria. La teoría de la racionalización y sus diversos descendientes –crítica de la Ilustración, poder/conocimiento, tecnocracia– pueden replantearse en estos términos sin implicaciones deterministas. Los movimientos estudiantiles y la contracultura de los años sesenta exigían la autogestión y la democracia participativa como antídotos contra lo que consideraban la tecnocracia triunfante. Se pensaba que la sociedad moderna no sufría de explotación económica, sino de dominación técnica. Este trasfondo explica la popularidad de *El hombre unidimensional* de Marcuse y otras críticas sociales igualmente pesimistas. Pero estos sombríos relatos de la vida moderna dejaban poco o ningún margen para el cambio. La línea conceptual entre la crítica distópica de la izquierda y la celebración positivista de la tecnocracia era sorprendentemente delgada. Teóricamente, la crítica era casi autocancelable.⁶ Aquí cabe concluir que el rechazo absoluto que vehicula Marcuse es una postura moral trágica, no una postura política eficaz.

En efecto, Marcuse estuvo tentado, al menos retóricamente, de aceptar tal visión reduccionista del distopismo como un hecho consumado, aunque dándole un giro a su vez distópico: el triunfo de *Un mundo feliz* en forma de sociedad unidimensional. Sin embargo, en última instancia, no creía que la experiencia pudiera desencantarse por completo. Para Marcuse el propio sinsentido de la tecnología moderna la sitúa dentro del proyecto de una clase dominante. La destrucción de todo significado tradicional, que es la condición del avance técnico y económico capitalista, es simplemente la otra cara de la moneda de la reinterpretación del significado en la forma degradada de la ideología consumista.

En su obra posterior, Marcuse argumentó que el socialismo tendría que transformar no sólo los órdenes cultural, económico y político, sino también la tecnología subyacente, indiferente a la naturaleza, la vida humana y el desarrollo de las capacidades humanas. No compartía la creencia esencialista de que la relación con la tec-

⁶ En la práctica, el distopismo fue tan influyente a la hora de estimular la oposición al sistema cerrado que describía que, ya en nuestra época, sus exageraciones resultan obvias. Aunque la tendencia tecnocrática de las sociedades modernas no es ninguna ilusión, no es ni mucho menos tan total como temían sus adversarios. La acción política sigue siendo posible y, de hecho, en ocasiones ha sido eficaz a pesar de los obstáculos.

nología pudiera ser “libre” con independencia de su diseño. Entre los ejemplos de tecnologías destructivas que cita Marcuse se encuentran la cadena de montaje, los medios de comunicación de masas y el armamento. Si estas tecnologías siguen siendo el núcleo de la vida moderna, ningún cambio en nuestra relación con ellas podrá salvarnos. Pero Marcuse sólo podía insinuar de forma muy general cómo sería la nueva tecnología.

Dado que se enfrentaba a un mundo en el que no aparecía ninguna alternativa a nivel técnico propiamente dicho, buscó fuentes de resistencia en otros ámbitos como la protesta de la Nueva Izquierda. Pero no explicó ni justificó con suficiencia este alejamiento del papel ontológicamente fundamental que la práctica técnica desempeña en su propia argumentación. Llegó a conclusiones tan insatisfactorias porque no encontró la manera de volver al ámbito de la experiencia técnica cotidiana para descubrir allí la promulgación de nuevos significados que apelan a un terreno moderno al tiempo que apuntan más allá de las limitaciones actuales de las sociedades modernas. Si pudiéramos encontrar una conexión más estrecha entre política y tecnología, podría aparecer una alternativa más convincente.

Una vez planteados los problemas en este contexto social, Marcuse cree poder encontrar soluciones que trascienden esta sociedad. Su énfasis en la complicidad de la tecnociencia con el capitalismo sugiere la posibilidad de un cambio radical bajo un sistema económico diferente. En principio, el socialismo podría restaurar la segunda dimensión. Marcuse desarrolló este argumento como un relato histórico del destino de la razón, un relato que otros miembros de la Escuela de Frankfurt compartieron, aunque sólo él propuso una alternativa positiva. En Horkheimer (2013), el equivalente de la *techné* se denomina “razón objetiva”, una razón que incorpora metas sustantivas. El origen de la razón en las necesidades prácticas de la vida es obvio en esta forma objetiva original. Marcuse podría argumentar así que desde el principio la razón estaba enraizada en un juicio de valor, una preferencia por la vida sobre la muerte (Marcuse, 1968: 154). La racionalidad científico-técnica moderna, la “razón subjetiva” de Horkheimer, es una reducción de la forma anterior de racionalidad. Cuando se eliminan los objetivos sustantivos de la estructura de la racionalidad, sólo quedan los medios: la razón se convierte en instrumental.

Esta transformación de la razón se refleja en la metodología de las ciencias y, con el tiempo, de todas las disciplinas académicas. La realidad se analiza exclusivamente bajo aquellos aspectos empíricos que la exponen al cálculo y al control. El concepto teleológico de esencia se ve expulsado de la ciencia; la naturaleza se revela como un

objeto de la técnica, y junto con ella también los seres humanos se incorporan a una máquina social que funciona sin problemas. Marcuse, no obstante, esperaba el retorno de la dimensión “objetiva” de la razón en una futura sociedad socialista donde las metas humanas puedan volver a ser intrínsecas a la razón, si no en forma de antiguas esencias en alguna nueva forma apropiada para la era moderna. Estas metas no pueden ser meramente subjetivas, sino que deben revelarse al sujeto en el sentido de tener un fundamento de validación que una razón moldeada por la modernidad pueda reconocer y aceptar. Lo que propuso para ello fue la reconstrucción de la base técnica de la sociedad, clave a su juicio para restaurar la unidad de fines y medios en un contexto moderno. Esto equivaldría a la creación de una *techné moderna* y, de hecho, Marcuse sostenía que el vínculo entre arte y artesanía en la antigüedad puede restaurarse de una nueva forma. Se puede concebir una tecnología que persiga estrategias idealizadoras similares a las del arte. La miseria, la injusticia, el sufrimiento y el desorden no sólo deben despojarse de la imagen artística de lo bello, sino eliminarse prácticamente de la existencia mediante soluciones tecnológicas adecuadas a los problemas humanos.

Tal es la noción de ruptura con la continuidad de la dominación, la diferencia cualitativa del socialismo como nueva forma y modo de vida, no sólo el desarrollo racional de las fuerzas productivas, sino también la reorientación del progreso hacia el fin de la lucha competitiva por la existencia; no sólo la abolición de la pobreza y el trabajo, sino también la reconstrucción del entorno social y natural como un universo pacífico y bello: *transvaloración total de los valores, transformación de las necesidades y los objetivos*. Esto implica aún *otro cambio en el concepto de revolución*, una ruptura con la continuidad del aparato técnico de productividad que, para Marx, se extendería (liberado del abuso capitalista) a la sociedad socialista. Esta continuidad “tecnológica” constituiría un vínculo fatídico entre capitalismo y socialismo, porque este aparato se ha convertido, en su propia estructura y alcance, en un aparato de control y dominación. Cortar este vínculo significaría, no retroceder en el progreso técnico, sino reconstruir el aparato técnico de acuerdo con las necesidades de los hombres libres. (Marcuse, 2001: 280)

Pero ¿está Marcuse fuera de peligro con estas propuestas? No del todo. Su argumento depende de la noción de que los valores de paz, belleza y plenitud que defiende no son normativamente preferibles a sus opuestos, sino que su normatividad tiene una base en algún tipo en la realidad. Un mundo caracterizado por la violencia, la fealdad y la opresión no está a la altura de su naturaleza esencial. Pero este plantea-

miento requiere una noción de privación a la que una *techné racional* respondería con remedios apropiados, y eso a su vez implica una ontología que Marcuse no desarrolló. Es consciente de que el naturalismo científico no es adecuado para este propósito. La alternativa que Marcuse insinuó fue una fenomenología de la experiencia estética en un sentido muy amplio. Pero, aunque hay indicios de cómo podría haber desarrollado tal alternativa, no la elaboró con suficiente profundidad y detalle como para desafiar con éxito el pesimismo de sus coetáneos de la teoría crítica.

En su lugar, Marcuse recurrió a un argumento bastante formalista que se basaba en la validez existencial de una nueva sensibilidad estética para, al menos, algunos grupos marginales. La base de esta nueva sensibilidad creía, era una crítica inmanente de la sociedad, que contrastaba sus ideales y sus logros. Un contraste que se hace cada vez más escandaloso a medida que la creciente productividad de la tecnología elimina las coartadas materiales de la pobreza, la discriminación y la guerra. Este argumento basaba entonces la nueva *técnica* en un juicio racional capaz de suministrar los criterios de un “proyecto trascendente”, un desarrollo progresista más allá de la sociedad existente. Los criterios incluyen la viabilidad técnica en el nivel dado de conocimiento y tecnología y la deseabilidad moral en términos de preservación y mejora de la libertad y la felicidad humanas. Además, la racionalidad del proyecto trascendente tendría que demostrarse mediante un análisis persuasivo y una crítica de la sociedad existente (Marcuse, 1968: 248).

5 TECNOLOGÍA ESTÉTICA

Si bajo el capitalismo la tecnología se ha reducido a un medio libre de valores al servicio de objetivos funcionales, no obstante, cabe pensar que la libertad de valores es simplemente una forma tendenciosa de significar la diferenciación de la tecnología respecto de la ética y la estética que la restringían a diseños y objetivos culturalmente asegurados en las sociedades premodernas. Así diferenciada, la tecnología está disponible para cualquier uso. Los fines proceden ahora de los usuarios y son subjetivos. Esto parece significar que la ciencia y la tecnología modernas son inocentes de sus aplicaciones más terribles. Pero Marcuse sostiene que sólo parecen inocentes cuando se separan artificialmente de su contexto social. En ese contexto más amplio, los medios que suministran están ligados a la práctica y a los objetivos del sujeto social dominante. En otras palabras, la llamada razón neutral está de hecho destinada a servir a quienes tienen el poder de utilizarla para sus fines arbitrarios. Su forma

se adapta a sus necesidades. En este sentido, su aparente neutralidad es en realidad un sesgo hacia la dominación.⁷ Pues bien, a pesar de lo anterior, ahora se dan los elementos para una revisión radical del concepto de tecnología. Marcuse proyecta un posible futuro en el que el *telos* vital del arte y la razón se reunirían bajo la égida de una sensualidad erotizada. El resultado sería una transformación de la tecnología y, por tanto, del entorno vital, cada vez más mediado por la tecnología. Seres humanos diferentes habitarían este mundo con percepciones y preocupaciones diferentes. Se trataría de un socialismo que cambiaría no sólo algunas formaciones políticas y económicas superficiales, sino las estructuras de la razón, el arte, la tecnología y la propia experiencia.

Aunque *El hombre unidimensional* se compara a menudo con *Dialéctica de la Ilustración*, es mucho menos pesimista. Al proponer una visión más esperanzadora, Marcuse parece estar influido por Heidegger, aunque no reconoce esta influencia, quizá debido a sus profundos desacuerdos políticos. Propone una nueva revelación del ser a través de una transformación revolucionaria de las prácticas básicas. Esto conduciría a un cambio en la naturaleza misma de la instrumentalidad, que se vería modificada en lo fundamental por la abolición de la sociedad de clases y su principio de rendimiento asociado. Entonces sería posible crear una ciencia y una tecnología nuevas que nos situarían en armonía y no en conflicto con la naturaleza. Se trataría a la naturaleza como un sujeto más en lugar de como mera materia prima. Los seres humanos aprenderían a alcanzar sus objetivos mediante la realización de las potencialidades inherentes a la naturaleza en lugar de destruirla en aras del poder y el beneficio. Marcuse escribe:

“En efecto, la libertad depende en gran medida del progreso técnico, del avance de la ciencia. Pero este hecho oculta fácilmente la condición previa esencial: para convertirse en vehículos de libertad, la ciencia y la tecnología tendrían que cambiar su dirección y sus objetivos actuales; tendrían que reconstruirse de acuerdo con una nueva sensibilidad –las exigencias de los instintos vitales. Entonces se podría hablar de una tecnología de la liberación, producto de una imaginación científica libre para proyectar y diseñar las formas de un universo humano sin explotación ni trabajo” (Marcuse, 1969: 19).

La práctica estética ofrece a Marcuse un modelo de instrumentalidad transformada diferente de la “conquista” de la naturaleza característica de la sociedad clasista.

⁷ “La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas” (Marcuse, 1968: 26).

Al igual que las vanguardias de principios del siglo XX, en especial los surrealistas, Marcuse creía que la separación entre el arte y la vida cotidiana podía trascenderse mediante la fusión de la razón y la imaginación (Jiménez, 1983). Propone así la *Aufhebung* (superación dialéctica) de la escisión entre ciencia y arte en una nueva base técnica. Esta noción recuerda el lema de los actos de mayo, “La imaginación al poder”, y de hecho *Un ensayo sobre la liberación* (1969) está dedicado a los “jóvenes militantes” de mayo de 1968.

Marcuse proyecta al menos una solución técnica al enigma moderno. Pide una reunificación de las esferas culturales diferenciadas en una racionalidad científico-técnica reformada. La tecnología, la estética y la ética deben reunirse de nuevo en una cultura unificada. Le preocupa ante todo la escisión entre ciencia y arte. El arte extrae de lo real los ideales posibles y conserva así las esperanzas negadas por la escasez y la opresión propias del principio freudiano de realidad. La imaginación da vida a la segunda dimensión en el arte. Así explicaba Marcuse su postura en un importante ensayo inédito:

“Sólo si las vastas capacidades de la ciencia y la tecnología, de la imaginación científica y artística dirigen la construcción de un entorno sensual, sólo si el mundo del trabajo pierde sus rasgos alienantes y se convierte en un mundo de relaciones humanas, sólo si la productividad se convierte en creatividad, se secan las raíces de la dominación en los individuos. Nada de retorno a la artesanía pre-capitalista y preindustrial, sino por el contrario, perfeccionamiento de la nueva ciencia y tecnología mutiladas y distorsionadas en la formación del mundo objetivo de acuerdo con “las leyes de la belleza”. Y la “belleza” define aquí una condición ontológica –no de una *oeuvre d'art* aislada de la existencia real (...) sino esa armonía entre el hombre y su mundo que configuraría la forma de la sociedad–.” (Marcuse, 2001: 138-139).

Un párrafo asombroso, tanto por su utopismo salvaje y su total indiferencia hacia la opinión académica dominante y en especial hacia las ortodoxias filosóficas anglo-americanas. También es un conjunto de propuestas atractivas para quienes buscan una alternativa civilizatoria radical a la sociedad existente. Pero atractivo no significa convincente. Marcuse podía contar con un público simpatizante de tales ideas en 1970, cuando escribió este texto y otros similares. Pero al leerlo mucho después de que el entusiasmo de la Nueva Izquierda haya muerto, una especulación semejante resuena más en nuestra nostalgia que en nuestras creencias, pues resulta ni más ni menos que el enfoque de la idea positiva de una ciencia y una tecnología redimidas.

De ahí la dificultad de interpretar los puntos de vista de Marcuse de forma que se comuniquen directamente con nosotros hoy en día.

La noción de que una nueva tecnología podría seguir las “leyes de la belleza” es una cita directa de los *Manuscritos de Marx* de 1844. Marx afirma allí que mientras los animales se apropian de la naturaleza sólo para satisfacer sus necesidades, “el hombre crea también según las leyes de la belleza” (Marx, 2001: 130). Marcuse se basa en la teoría de Freud sobre lo erótico para desarrollar esta breve mención de la belleza en Marx. Sostiene que el impulso erótico está dirigido a la preservación y el fomento de la vida. No es un mero instinto o pulsión, sino que opera en el encuentro sensual con el mundo. Pero este impulso se ve reprimido por la sociedad, en parte sublimado, en parte confinado a la sexualidad. La pérdida del acceso sensorial inmediato a lo bello da lugar al arte como enclave especializado en el que percibimos la huella de la afirmación erótica de la vida.

El concepto de “estética” es ambiguo, como señala Marcuse, “pertenece a los sentidos y pertenece al arte” (Marcuse, 2001: 132). Esta ambigüedad no es meramente semántica, sino que proviene de una estructura común. Marx afirmaba que los sentidos “se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica” (Marx, 2001: 150). Por tanto, no son pasivos, como querría el empirismo, sino que se comprometen activamente con sus objetos. Al igual que la práctica de la creación artística, la “práctica” de la sensación implica, por un lado, objetos ricos en significado y, por otro, sujetos capaces de recibir ese significado. Existe una jerarquía de sensaciones que va desde un encuentro mínimo y tosco con el objeto hasta la plena comprensión de su complejidad.

Según Marcuse, la forma estética es una especie de reducción e idealización que revela sensualmente las verdaderas esencias de las cosas, las cosas tal y como serían redimidas en un mundo mejor. La forma es activa también en la sensación, dando lugar no sólo a la apreciación de la belleza, sino también a una repulsión crítica hacia todo lo que destruye la vida y es feo. La Nueva Izquierda y la contracultura nos habían mostrado un indicio de cómo sería un estímulo sensorial estetizado.

En resumen, el arte y la tecnología de la sociedad actual se desvían de las formas originales que eran más ricas y unificadas. Antaño, el arte y la tecnología se fundían en prácticas dirigidas a la realización de las formas más elevadas de sus objetos, las esencias, la belleza. La experiencia y la razón fueron una vez informadas por la imaginación y sensibles al impulso erótico que las unía en la apreciación de lo esencial en las cosas. El potencial emancipador de estas formas originales no pudo realizarse

en las condiciones premodernas de escasez; hoy, una revolución socialista puede revivirlas según Marcuse.

6 CONCLUSIONES

Marcuse desarrolla una teoría dialéctica de la tecnología que supera tanto las lecturas tecnofóbicas como las celebraciones tecnocráticas. Al diferenciar entre *tecnología* como sistema de dominación y *técnica* como conjunto de instrumentos potencialmente emancipadores, evidencia que los dispositivos técnicos no son inherentemente opresivos. Aunque reconoce cómo la racionalización tecnológica puede favorecer el autoritarismo, ejemplificado en el nacionalsocialismo, también sostiene que, orientada de otro modo, la técnica podría generar abundancia, reducir el trabajo alienado y ampliar la libertad humana. De este modo, su propuesta abre la posibilidad de una sociedad tecnológica capaz de democratizar la producción y fomentar la plena realización individual.

De los planteamientos de Marcuse se puede concluir que la represión opera como una tecnología en función de la acumulación. Tal tecnología supone la introyección en el individuo de la misma. Si cabe hacer valer la actualidad de Marcuse, no puede ser a costa de negar la distancia histórica que nos separa de él. Su afirmación de que las sociedades industriales han desarrollado unas capacidades técnicas que hacen posible instaurar aquí y ahora una sociedad por fin liberada de la miseria y con una reducción drástica del tiempo de trabajo choca con un presente asolado por problemas de sostenibilidad, bajas tasas de crecimiento y una crisis de la sociedad del trabajo que no anula el principio de inserción social a través del empleo, sino la existencia de quienes no pueden acceder a él. Hoy ya no se podría afirmar que el capitalismo brinde la promesa de una sociedad liberada de la miseria, la tristeza y el miedo; el miedo parece ser más bien un vector fundamental de la vida social, azuzado también por la informalización y la desregulación del sector laboral. De ahí que las protestas no aspiren ya a rechazar un mundo que se considera insoportable, degradante e injusto, sino a intentar salvaguardar la posibilidad de sobrevivir en él.

La crítica de Marcuse a la ciencia y la tecnología se presentó en un contexto especulativo, pero su principal afirmación –el carácter social de los sistemas racionales– es un lugar común de la reciente investigación constructivista sobre ciencia y tecnología. Desde el punto de vista marcuseano, la instrumentalidad y la normatividad coexisten en todas las instancias del mundo real de la ciencia y la tecnología.

¿Significa esto que la investigación objetiva no puede distinguirse del mero prejuicio? Seguramente no. Los prejuicios que caracterizan la estructura de épocas históricas enteras como la era capitalista no son meras idiosincrasias personales, sino que a la vez revelan y ocultan. De ahí que Marcuse no cuestione la validez cognitiva de las ciencias en su propio terreno. La cuestión no es si hay que revivir una filosofía de la naturaleza; se trata de nuestra autocomprensión como sujetos de la acción técnica.

Hay un riesgo de resignación en esta concepción que se manifiesta en muchos llamamientos a la simplicidad voluntaria y a la regresión tecnológica. Lo que Marcuse nos propone es quizá un objetivo más amplio, que no estriba simplemente en abordar problemas concretos a medida que surgen, sino reconstruir la tecnología moderna en torno a un nuevo modelo de riqueza que sea compatible con el medio ambiente y que aproveche las capacidades humanas suprimidas o ignoradas en la dispensación actual. Marcuse interpretó esto en términos del *hazard objectif* surrealista, la noción más bien fantástica de un mundo formado estéticamente en el que “las facultades y deseos humanos... aparecieran como parte del determinismo objetivo de la naturaleza –coincidencia de causalidad a través de la naturaleza, y la causalidad a través de la libertad” (Marcuse, 1969a: 37).

Esta reformulación del proyecto de Marcuse recupera algunos aspectos del concepto tradicional de esencia, pero no su rigidez cultural. El lado negativo de la esencia está asegurado por nuestro conocimiento de los límites del cuerpo humano y de la naturaleza, lo cual establece los límites dentro de los cuales debe desarrollarse la actividad creativa. Los nuevos límites tienen sentido en términos científicos modernos, pero no pueden derivarse únicamente de la ciencia. ¿Pueden estos límites ocupar el lugar que antes ocupaba la esencia como mediación entre la experiencia y la racionalidad? En parte sí. Podemos determinar científicamente qué *no* hacer para salvar un bosque o un arrecife de coral, pero la ciencia no puede decirnos qué hacer con el recurso así liberado. Tampoco la tradición puede informar nuestras decisiones. En esto, los modernos estamos solos. Debemos decidir en función de nuestra sensibilidad imaginativa a las exigencias de la vida buena. Esta es la condición previa para la libertad y el libre desarrollo de los seres humanos en la historia.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max (2016) [1947]: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- FEENBERG, Andrew (2001): *Questioning Technology*. Londres y Nueva York:

- Routledge.
- HEIDEGGER, Martin (2018) [1927]. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- HORKHEIMER, Max (2013) [1947]: *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- JIMÉNEZ, José (1983) *La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse*. Madrid: Tecnos.
- KELLNER, Douglas (2004) "Introduction. Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s", en Herbert Marcuse, *Collected papers of Herbert Marcuse*; vol. 1. *Technology, war, and fascism*. Londres: Routledge: 1-38.
- KELLNER, Douglas (2024 [1991]. Introducción a la segunda edición de El hombre unidimensional, en Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*. Madrid: Irrecuperables: 7-35
- LUKÁCS, Georg (1970) [1923]: *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de ciencias sociales.
- MARCUSE, Herbert (1968) [1964]: *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.
- MARCUSE, Herbert (1969a): *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
- MARCUSE, Herbert (1969b) [1955]: *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
- MARCUSE, Herbert (1972) [1969]: *Para una teoría crítica de la sociedad*. Caracas: Tiempo Nuevo.
- MARCUSE, Herbert (1986) [1967]: *El final de la utopía*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- MARCUSE, Herbert (2001): *Towards a critical theory of society*, ed. Douglas Kellner. Nueva York: Routledge.
- MARCUSE, Herbert (2004) [1941] *Collected papers of Herbert Marcuse*; vol. 1. *Technology, war, and fascism*; editado por Douglas Kellner. Londres: Routledge. Originalmente en *Studies in Philosophy and Social Science*, Vol. 9, n°. 3, 414-439.
- MARCUSE, Herbert (2016) [1932-1933]: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARX, Karl (2001) [1844]: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Marx Internet Archive (MIA). Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>, acceso del 22 de septiembre de 2023.
- MOCQUARD, Gaston y REICH, Wilhelm (1973): *Marcuse y el Freudomarxismo*. México: Roca.
- TABERNER, José (1985): *Marcuse, Fromm, Reich, el Freudomarxismo*. Madrid: Cincel.