

**Filosofía de la técnica, humanismo y política.  
Heidegger y Marcuse, entre el destino y la  
posibilidad.**

Philosophy of technology, humanism, and politics. Heidegger and  
Marcuse, between destiny and possibility.

Natalia Fischetti<sup>φ</sup>, CONICET  
nfischetti@mendoza-conicet.gob.ar



Recepción 13.11.2016 Aceptación 05.05.2016

**Resumen:** Asumimos un nexo inescindible de posiciones antropológicas, epistemológicas y políticas en el siglo XX. Desde esta perspectiva es que buscamos aproximarnos a un vínculo por demás complejo: el de Herbert Marcuse con Martin Heidegger. En función del nexo entre la ideología nazi y la filosofía de la técnica, señalamos algunas notas de la relación entre Heidegger y Marcuse a fin de mostrar sobre todo distanciamientos del segundo respecto de quien fuera su maestro, en el ámbito político e ideológico y también en su comprensión filosófica y metodológica de la ciencia y la tecnología con el trasfondo de su posición antropológica. El foco está puesto en un aspecto de este particular vínculo: aquél que tiene que ver con la filosofía de la técnica en lo que ella nos aporta a la tesis propuesta como inicio de esta discusión.

**Palabras clave:** técnica, humanism, Martin Heidegger, Herbert Marcuse.

**Abstract:** We assume an unbreakable connection between the anthropological, epistemological, and political positions in the 20th century. From this perspective, we shall intend an approach to a complex link: Herbert Marcuse's and Martin Heidegger. Considering the connection between the Nazi ideology and the philosophy of technology, we shall point to some characteristics of the relationship between Heidegger and Marcuse trying to show the separation of the latter from his mentor regarding the political and ideological environment, as well as his philosophical and methodological understanding of science and technology using the background of his anthropological position. We shall focus on one aspect of this relationship: the one that deals with the philosophy of technology and its contribution to the thesis we propose as the starting point of the discussion.

Keywords: technology, humanism, Martin Heidegger, Herbert Marcuse.

## INTRODUCCIÓN

Arriesgamos en lo que sigue que la interpretación de Martin Heidegger de la

técnica moderna es inseparable de su posición política con relación al nacional-socialismo en su correlato con el pensamiento de Ernst Jünger, lo que señalaría diferencias radicales con respecto a la posición de Herbert Marcuse. Además queremos evidenciar que si bien Heidegger distingue la técnica de la esencia de la técnica en su texto de 1953 “La pregunta por la técnica”, mostrando su doble perspectiva y que esto podría pensarse como una influencia sobre la lectura de la técnica de Marcuse, cabe recordar que la visión crítica marcuseana entre técnica y racionalidad tecnológica fue por él claramente expresada en el año 1941 en “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” (Cf. Fischetti, 2013) Porque si bien Heidegger también expresa que en la esencia de la técnica se encuentra al mismo tiempo la amenaza como lo salvador, la diferencia ineludible entre ellos es de orden metodológico o de acceso al problema, ya que para uno es fenomenológico y para el otro es dialéctico.

Por ello proponemos la hipótesis de que las tesis de Heidegger sobre la técnica no constituyen una influencia central en las tesis de Marcuse sobre el mismo tema. Queremos aventurar esta idea apoyándonos en el hecho de que los textos específicos del primero sobre el problema de la técnica: “La pregunta por la técnica” [1953] y “Serenidad” [1959] son posteriores a las tesis de Marcuse que hemos presentado. Cabe aclarar que, si bien Heidegger en su gran obra, *Ser y Tiempo* [1927], ya se refiere a la técnica, lo hace describiendo fenomenológicamente la vinculación del hombre con los objetos técnicos, en tanto útiles.

Nosotros llamamos al ente que hace frente en el “curarse de” “útil”. En el “andar” se encuentra uno con el útil para escribir o el palillero, el útil para coser o la aguja, el útil para hacer algo o el instrumento, el útil para caminar o el vehículo, el útil para medir o el instrumento de medida. Hay que poner de manifiesto la forma de ser del útil. Se pone siguiendo el hilo conductor del previo acotamiento de lo que hace de un útil un útil, del “ser útil” (Heidegger, 1997: 81).<sup>1</sup>

Recién en su segundo período aparece la concepción crítica, aunque no dialéctica, de la técnica y la pregunta sobre la esencia de la misma como algo que abarca la totalidad de la modernidad.

Por todo esto nuestra intención aquí es mostrar algunas vinculaciones acerca del pensamiento de ambos sobre la técnica en clave de esa tensión filosófico-po-

---

Φ Dra. en Filosofía (U. Nacional de Córdoba, Argentina), se desempeña como investigadora asistente en CONICET Argentina, con oficina en INCIHUSA, CCT-CONICET Mendoza.

1 Compárese esta idea del vehículo como un ser útil con la idea de Horkheimer y Adorno de un vehículo (como representante de cualquier otro producto de la técnica). “El auto ha tomado el lugar del tren. El coche privado reduce los conocimientos que se pueden hacer en un viaje al de los sospechosos que intentan hacerse llevar gratis. Los hombres viajan sobre círculos de goma rigidamente aislados los unos de los otros. En compensación, en cada automóvil familiar se habla sólo de aquello que se discute en todos los demás de la misma índole: el diálogo en la célula familiar se halla regulado por los intereses prácticos. Y como cada familia con un determinado ingreso invierte lo mismo en alojamiento, cine, cigarrillos, tal como lo quiere la estadística, así los temas se hallan tipificados de acuerdo con las distintas clases de automóviles.” (Adorno, 1970: 262-263)

lítica que se juega entre el esencialismo de Heidegger sobre la técnica (Cf. Feenberg, 1999) y la dialéctica marcuseana.

## ACERCAMIENTOS Y DISTANCIAMIENTOS

En búsqueda de alternativas filosóficas al marxismo ortodoxo de la Segunda Internacional, Marcuse encuentra en la publicación de *Ser y Tiempo* lo que cree es un nuevo comienzo para una filosofía que se ocupará de la existencia humana, un nuevo lente para repensar el materialismo histórico. Reconoce Marcuse, citado por Kellner (Kellner, 1985: 35), que él, como muchos otros de su generación, vio en el Heidegger de *Ser y Tiempo* un intento radical de poner a la filosofía fundada en la realidad concreta de la existencia humana y que sólo re-examinó esta afirmación después de su asociación con el nazismo. La fenomenología existencial del *Dasein* de Heidegger hará síntesis con sus lecturas de Marx y de Hegel en los textos tempranos “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” de 1928 y “Sobre filosofía concreta” de 1929. En ellos jugará el elemento heideggeriano de la historicidad para pensar una fenomenología del materialismo histórico. En ese periodo, afirma José Manuel Romero Cuevas, la fenomenología del *Dasein* de *Ser y tiempo* “constituye el momento más avanzado de la filosofía contemporánea, por su pretensión de hacerse cargo de la existencia en su radical concreción histórica.” (Romero Cuevas, 2010: 31). Sin embargo también le critica a Heidegger que en definitiva el ser humano concreto termina siendo el *Dasein* individual vacío de compromiso social y que es necesario pensar en la materialidad de la historicidad que no es nunca común. La base material relativa al trabajo en una determinada clase social fractura al mundo que no puede ser interpretado ya como el mismo para todos los individuos.

Es por ello que la obra de Marx le permite a Marcuse pensar concreta y colectivamente la historicidad del *Dasein* individual planteada en *Ser y Tiempo*. “Esto constituye la base de la crítica de Marcuse a la concepción cientificista y formalista de la ciencia social: su incapacidad para acceder al modo de ser de la realidad social. La historicidad de la realidad social obliga a una reconceptualización del estatuto y procedimiento de los accesos epistemológicos a tal ámbito temático.” (Romero Cuevas, 2010: 35). La fenomenología dialéctica busca ser una ontología social, su objeto es la sociedad capitalista desarrollada en vistas a su transformación. La praxis revolucionaria se asienta para Marcuse en la comprensión de la clase trabajadora de su propia historicidad social. La fenomenología del *Dasein* es comprendida por él como una antropología normativa. De este modo, con eje en la problemática antropológica, se comprende el paso de la analítica del *Dasein* a la problemática del trabajo a partir de los *Manuscritos* de Marx.

En un diálogo de Habermas con Marcuse casi al final de su vida, en 1977 (Cf. Habermas, 1984), recuerda que el contexto de su aproximación a la obra de Heidegger es la pregunta por la praxis individual y social luego del fracaso de la Revolución alemana en 1922. En 1927 Heidegger parece renovar la filosofía con una nueva respuesta que parecía hacer pie en lo concreto de la existencia. Sin embargo, dice Marcuse retrospectivamente en esa entrevista que la preocupación de Heidegger por la historicidad evapora la historia. De igual modo, podríamos

decir, su disquisición por la esencia de la técnica borra la problemática concreta de la técnica.

Comenta Habermas en ese texto que la memoria de cátedra *La ontología de Hegel y los fundamentos de la historicidad*, aparecido en 1932, consagra a Marcuse como uno de los más brillantes discípulos de Heidegger. Pero la situación política de la época y el hecho de que el maestro asumiera como rector nazi, produjo el distanciamiento definitivo entre ambos.

Ciertamente que después de la era de *Ser y Tiempo* tanto Heidegger como Marcuse se mueven en direcciones opuestas. Mientras Heidegger ponía al *Dasein*, a las estructuras abstractas del mundo humano, bajo un destino suprahistórico, bajo un Ser o un destino del Ser aún más abstractos, Marcuse por su parte trataba de poner en conexión las estructuras ontológicas del mundo de la vida con los procesos ónticos, es decir, con los procesos contingentes y concretos de la sociedad y de la historia. Lo que él pretendía era desdiferenciar la diferencia ontológica. No es casualidad que en este período de tránsito Marcuse no se apartara de Heidegger a través de una crítica de Heidegger. (Habermas, 1984: 288)

En un diálogo epistolar entre Marcuse y Heidegger entre 1947 y 1948, luego del primer y único encuentro posterior a 1933 que han tenido en Alemania en 1947, Marcuse le reclama a Heidegger una frase de desidentificación acerca de su vinculación al nacionalsocialismo porque le dice: separar al Heidegger filósofo del hombre iría en contra de su propia filosofía. Como respuesta recibe a cambio declaraciones ambiguas, entre las que se destaca: “Con relación a 1933: yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida en su totalidad, una reconciliación de los antagonismos y un redimir el *Dasein* occidental de los peligros del comunismo.” (Marcuse, 2001: 313). Marcuse le responde con la certeza inequívoca de que la vinculación de Heidegger al régimen nazi no podía ya ponerse en duda. “¿Tú, el filósofo, confundiste la liquidación del *Dasein* occidental con su renovación?” (Marcuse, 2001: 315). Efectivamente, el hombre y el filósofo no podían separarse.

## EL DESTINO

Se sabe que uno de los debates que rodean a Heidegger es el de su filiación al nacionalsocialismo en vínculo con sus tesis filosóficas. No podemos aquí eludir pensar en las relaciones entre su concepción de la técnica moderna y su posición política. Ya en la década del '20 Heidegger estaba preocupado por el fenómeno de la técnica moderna. Apenas lo menciona en *Ser y tiempo* pero se fue volviendo un tema central de sus indagaciones. Michael Zimmerman (2007) piensa que la preocupación de Heidegger por el avance de la técnica y la industrialización, así como por el arte como alternativa, tienen su correlato en su compromiso político con el nacionalsocialismo, que vislumbró como una salida espiritual para Alemania y Occidente. Filosófica y políticamente, con la centralidad de las problemáticas de la técnica y del arte y su adhesión política serían coherentes a la luz de la influencia de los escritos de Ernst Jünger, en sus acercamientos y en sus distanciamientos. Jünger había escrito uno de los textos ideológicos y programáticos

del nacionalsocialismo: *Der Arbeiter, El trabajador*, en 1932. Para Marcuse este libro representa una de las expresiones más inteligentes de la nueva mentalidad alemana. Dice Marcuse que

Jünger muestra, además, que el ascenso del nacionalsocialismo significa la única verdadera revolución alemana contra el mundo burgués y su cultura (un mundo que según él también incluye al socialismo marxista y al movimiento obrero), revolución que reemplazará la burguesa por una nueva forma de vida, la del “obrero” que blande el poder perfecto sobre el mundo perfectamente técnico, cuya libertad es servicio espontáneo en el orden técnico, cuya actitud es la del soldado, y cuya racionalidad, la de la tecnología totalitaria. El libro de Jünger es el prototipo de la unión nacionalista entre la mitología y la tecnología, libro en el que “sangre y suelo” emergen como una empresa gigante, totalmente mecanizada y racionalizada, que moldea la vida de los hombres hasta tal grado que los hace hacer con precisión automática la operación correcta en el momento y lugar correctos, un mundo de sentido práctico bruto, sin espacio ni tiempo para “ideales”. Pero este mundo totalmente tecnológico surge y se alimenta de una fuente supratecnológica que Jünger señala evocando los rasgos “antiburgueses” del carácter alemán. (Marcuse, 2001: 186)

Heidegger tiene a Jünger como uno de sus interlocutores, que en ese libro afirma que el destino de la humanidad occidental, tanto desde el capitalismo como desde el comunismo, era reducir todas las cosas a existencias, designadas con la palabra alemana *Bestand*. Frente a este panorama, justifica el ascenso de Hitler como aquel líder político capaz de abrir una tercera vía. Heidegger adhirió a esta extraña promesa y pretende superar las deficiencias de la posición de Jünger, elevándose él mismo como líder espiritual. (Cf. Zimmerman, 2007: 276).

Desde esta perspectiva, la famosa conferencia “La pregunta por la técnica” de 1953 también habría sido inspirada en la tesis de que el nacionalsocialismo representaba una alternativa a la furia de la técnica. Un ejemplo es la referida *Bestand* (existencias) que era usado por Jünger para explicar en lo que todo se transforma para el trabajador. Heidegger utilizará luego el término para describir la igualdad metafísica a la que todo había sido reducido en la era técnica. Sin embargo, su visión del trabajo se fue profundizando hasta equipararlo con la autenticidad de la obra de arte en tanto posibilidad de develamiento auténtico del ser. Los entes y la humanidad podían ser develados poéticamente, a la manera de Hölderlin, y de ello dependía el éxito de la revolución espiritual alemana. Y él mismo encarnaba la posibilidad de ser el líder espiritual capaz de revelar el nihilismo técnico de Occidente.

La historia de la metafísica que había abandonado al ser, encontraba su punto cúlmine en el dominio técnico de los entes y expresaba el recorrido de una comprensión antropocéntrica de la naturaleza que estaría signada por la arbitraria necesidad de control humana. La vocación griega de develamiento del ser de los entes habría mutado hacia un forzamiento de los entes como objetos a explotar técnicamente por la voluntad humana que mide con exactitud lejos de la autenticidad. La voluntad de dominio de los entes es entonces incompatible con un

modo más originario y auténtico de ser en el mundo.

Para Heidegger la técnica moderna es la culminación de la historia de la filosofía, en tanto historia de la metafísica, que tiene su origen en el platonismo y que en la modernidad se inicia con la tradición del subjetivismo cartesiano y se continúa hacia lo que llama el nihilismo del naturalismo y el mecanicismo modernos. El sentido se comprendería sólo desde el poder. “Pero la imposición de la voluntad de poder como suprema instancia conductora y de sentido constituye un fenómeno de clausura y, a la vez, de apertura de nuevas posibilidades. Esta doble condición, al par de promesa y de amenaza, pertenecería a ‘la esencia de la técnica’.” (García de la Huerta, 2007: 389-390). La técnica no sería entonces un derivado de la ciencia ni el agente de la producción sino un modo del pensar, un modo de revelación del ser propio de la modernidad occidental. Un modo del pensar signado por el olvido del ser, la pérdida del sentido, expresión más acabada del nihilismo.

En “La pregunta por la técnica” se evidencia este modo diferente de plantear el problema de la técnica porque Heidegger quiere preguntar por la técnica de una manera distinta a la de la tradición metafísica. Pretende abrir a través del lenguaje, un nuevo camino del pensar acerca de la técnica, para lo que comienza por poner en cuestión las consideraciones tradicionales acerca de la técnica: “un medio para ciertos fines” y “una actividad del hombre”, un instrumento del hombre. Esta determinación instrumental y antropológica de la técnica es correcta como comprobación, pero dice Heidegger, no es verdadera porque no devela la esencia de la técnica, que permitiría una relación libre con ella. La verdad es tomada en el sentido platónico de *aletheia*, de desocultar, de develar como *poiesis*, producción. En este sentido la técnica no es un mero medio, sino un modo del desocultar, en el sentido esencial que quiere darle Heidegger.

La *techne* formaba para los griegos parte de la *poiesis* y además designaba al arte, a las bellas artes. Para los filósofos griegos el arte es un producir, en tanto que *poiesis* significa traer al ser, el paso del no-ser al ser. Producir no significa fabricar ni crear, pues la naturaleza no fabrica nada, ella deja ser. El arte es un hacer según, un hacer-ser secundario, una imitación porque el original está en *te physei*: lo que presencia desplegándose a partir de sí mismo, palabra para el ser mismo, en el sentido de la presencia que surge de sí y de ese modo impera. Si el arte es imitación de la naturaleza, lo es en el sentido griego originario de la producción según el ser del ente, y no en el sentido trivial (óntico) de copia de lo real, de la producción de algo dado ya existente.

Pero, afirma Heidegger, este modo de considerar la técnica ya no puede aplicarse a la técnica moderna de motores. La técnica moderna es también un desocultar pero *provocante*, ya que le exige a la naturaleza que suministre energía que pueda ser extraída y almacenada. El imponer que provoca las energías naturales es una explotación que queda de antemano referida a explotar otra cosa. La técnica moderna explota a la naturaleza para lograr la mayor utilización posible de la energía que ésta le suministra y con el menor gasto. La explotación de la técnica requiere que lo desocultado esté al instante donde se quiere y estar para ser requerido por un requerir ulterior. A lo así solicitado Heidegger lo llama *Bestand*, “existencias” en el sentido de stock, mercancía, reservas, palabra que designa

entonces la manera como es presente todo lo afectado por el desocultar provocante. “El término *Bestand* indica para Heidegger una modalidad peculiar del desocultamiento del ser que rebasa el hacer humano, [...] así la esencia de la técnica es un *imperativo tecnológico* que funciona como condición trascendental de toda acción técnica posible. El hombre obedece a ese imperativo pero él mismo no puede controlarlo.” (Basso, 2010: 35).

Extraemos la energía de la naturaleza como amos poderosos pero somos dominados por un ordenamiento que nos enmarca (*Gestell*) en un proceso inexorable de la modernidad. Nosotros mismos somos reservas disponibles (*Bestand*), objetos de la técnica, parte fundamental del engranaje que opera según la lógica de la planificación, pura instrumentalidad. Pero no son los seres humanos los responsables desde esta perspectiva heideggeriana, ellos son también la forma específica en la que el ser se revela en la era de la técnica. En la época de la técnica el ser es desocultado en cuanto producción. La producción es uniformizada, estandarizada y el ser humano mismo es interpretado con las características de la máquina “¿Acaso Heidegger no decía que, hoy en día, un hombre sin uniforme parecía de alguna manera fantasmático? La uniformidad es la forma misma del mundo técnico, en tanto que esta forma es la expresión de un plan de información y de cálculo siempre más diversificados.” (Froment-Meurice, 2007: 259).

Si bien es el ser humano el que lleva a cabo este imponer provocante por el cual lo real se desoculta como stock, él mismo es exigido, requerido, llamado, interpelado a explotar las energías de la naturaleza, dice Heidegger. A esta interpelación provocante la llama *Gestell*, imposición, provocación. Y este es el nombre que utiliza para designar la esencia de la técnica moderna. “En este emplazamiento hombre y ser se encuentran en una relación de pertenencia que se compone por la fuerza de la maquinación y la grandeza de lo industrial, ya que el ser se manifiesta como ente y persuade al hombre a dominarlo por la necesidad de medición, cálculo y control.” (Basso, 2010: 36-37).

El producir en el sentido de *poiesis* y este requerir provocante que impera en la técnica moderna son fundamentalmente distintos y sin embargo, afines en su esencia porque ambos son modos de desocultar, de la *aletheia*. La esencia de la técnica moderna pone al hombre en el camino de un desocultar mediante el cual lo real se vuelve stock, mercancía. Poner en un camino se dice enviar. Al enviar que pone en primer lugar al hombre en un camino de desocultamiento, lo llama Heidegger destino. La imposición (*Gestell*) es un envío del destino, al igual que todo desocultar. Siempre domina por completo a la humanidad el destino del desocultamiento y el hombre llega a ser libre sólo en cuanto pertenece al ámbito del destino. La libertad se relaciona profunda e íntimamente con el desocultar, con la verdad. La libertad es el ámbito del destino en el cual el ser humano se halla en una vía de desocultamiento, de verdad. Queda señalado que la esencia de la técnica moderna pertenece al destino del desocultamiento. De esta manera Heidegger parece querer contradecir la afirmación frecuente de que la técnica es la fatalidad de nuestro tiempo. La esencia de la técnica es, por el contrario, “una llamada liberadora”.

Sin embargo, el hombre, inmerso en el destino del desocultamiento, corre el

peligro de engañarse con relación a lo desocultado e interpretarlo mal. Si el destino impera en el modo de la imposición, entonces es el peligro supremo porque lo presente le concierne al hombre sólo como stock y además y principalmente porque el hombre ya no es quien requiere el stock sino que se dirige hacia donde él mismo ha de ser considerado como stock. Donde este destino impera rechaza toda otra posibilidad de develamiento.

Heidegger aclara que no es la técnica lo peligroso, sino la esencia de la técnica como “imposición provocante” la que amenaza la posibilidad de la humanidad de tener la experiencia de un llamamiento de una verdad más originaria. Aquí cita al poeta Hölderlin: “Más donde hay peligro crece también lo salvador.” La esencia de la técnica se piensa como un otorgar, como algo otorgante. El destino de la imposición es un otorgar dice, si en él ha de crecer lo salvador. Lo otorgante, la esencia que envía de una manera u otra al desocultamiento, es lo salvador, pues conecta a la humanidad con la dignidad de su presencia. La esencia de la técnica guarda en sí el posible surgimiento de lo salvador. A esta altura del desarrollo de su pensamiento, Heidegger concluye que la esencia de la técnica es ambigua porque por un lado la imposición provoca el delirio del requerir que pone en peligro toda relación con la esencia de la verdad y por otro, en esta posibilidad (inédita) de vincularse con la verdad es que aparece el surgimiento de lo salvador.

Adherimos a la lectura de Feenberg en este punto quien afirma que:

Esto podría significar que el mundo moderno tiene una forma tecnológica así como el mundo medieval tenía una forma religiosa. Desafortunadamente, el argumento de Heidegger está desarrollado en un nivel tan alto de abstracción que literalmente no puede discriminar entre electricidad y bombas atómicas, técnicas agrícolas y el holocausto. Todas son simplemente expresiones diferentes de un mismo marco, al cual estamos llamados a trascender a través de la recuperación de una relación más profunda con el ser. (Feenberg, 2006: 6)

La esencia de la técnica pone al hombre en un camino de desocultamiento que se caracteriza por hacer presente lo real como stock, como mercancía y este es el peligro al que se enfrenta el hombre inmerso en el mundo de la técnica moderna. La naturaleza se despliega universalmente desde la técnica, para ser consumida. Parecería, desde su posición, que el ser humano tiene la facultad de apropiarse libremente de los objetos frente a la alienación de la técnica porque no son los entes el problema sino el modo del desocultar provocador de la técnica el peligro.

“...a propósito de la técnica. Ella es una ‘cabeza de Jano’ que, por un lado, remite a la ‘sociedad industrial’, o sea al reino consumado de la subjetividad presa del ‘pensar calculante’; por otro lado, en tanto proveniencia de un destino secreto, remite a una ‘esencia de la técnica’ anterior.” (Zimmerman, 2007: 271). Podríamos decir ya aquí que esta visión ambivalente de la técnica tiene sus similitudes con la tesis marcuseana. Sin embargo, las diferencias son notorias. El trabajo dialéctico crítico de la teoría es producido para Marcuse sobre todo en vínculo con un futuro utópico anclado en las posibilidades reales que los desarrollos de la tecnología favorecerían en otro contexto social, político y antropológico. Quere-

mos mostrar que Heidegger, frente al diagnóstico de la amenaza de la técnica, se remite al pasado en un sentido que tienen visos de constituir una posición política reaccionaria.

La tecnología moderna no es entonces meramente un fenómeno histórico contingente, sino un estadio en la historia del ser. Tal vez por este acercamiento ontologizante, Heidegger parece no dar lugar a una futura evolución de la forma básica de tecnología moderna, la cual permanece fija en su eterna esencia sin importar lo que ocurra en la historia venidera. No la tecnología en sí misma, sino el “pensamiento tecnológico” será trascendido en un estadio más avanzado en la historia del ser, ante lo cual lo que queda es esperar pasivamente. Esta tendencia esencialista cancela la dimensión histórica de su teoría. (Feenberg, 2006: 10-11)

En su conferencia “*Gelassenheit*” de 1959, traducida habitualmente como “Serenidad”, Heidegger distingue un pensar calculador, propio de una racionalidad instrumental, de un pensar meditativo. El pensar calculador, planificador e investigativo se desarrolla en función de metas determinadas por las circunstancias. El pensar meditativo reflexiona sobre el sentido. “Basta con que nos demoremos en lo próximo y meditemos en lo más próximo: en lo que nos atañe a nosotros, a cada cual, aquí y ahora. Aquí en este rincón de tierra patria; ahora, en la hora actual del mundo.” (Heidegger, 1989: 112). La reflexión meditativa está ligada al arraigo a la patria. Pero el problema es que “los modernos instrumentos técnicos de información seducen, asaltan, agitan al hombre hora a hora, todo esto ya está más cerca del hombre que el propio labrantío en torno a la finca, más cerca que el cielo que cubre el campo, más cerca que la marcha de las horas día y noche, más cerca que los usos y costumbres de la aldea, más cerca que la tradición del mundo patrio.” (Heidegger, 1989: 113). Sin embargo la pérdida del arraigo, fundamental para el pensar meditativo, tiene que ver con el espíritu de la época en la que “le ha tocado” nacer.

Heidegger propone un pensar meditativo en su condición de arraigo a la patria, frente a un pensar calculador omnipresente en la época técnica porque lo inquieta sobre todo el hecho de que la humanidad no está preparada para la tecnificación del mundo, para su análisis y menos aún para su comprensión. El poder de la técnica remite a la problemática antropológica del ser humano consigo mismo. El pensar meditativo permitiría aproximarse a la técnica desde más de una perspectiva: comprender por un lado nuestro encadenamiento a las cosas que producimos, ya no podemos vivir sin los objetos técnicos y sería necio privarse de ellos pero también por lo mismo estamos encadenados a ellos. La salida parece ser la de utilizar los objetos técnicos, pero con la distancia suficiente como para no dejarnos sujetar a ellos. Porque el problema con los objetos técnicos parece ser subjetivo, de actitud individual, del modo de pensar de cada uno en cada caso.

Dejamos que los objetos técnicos penetren en nuestro mundo diario y al mismo tiempo los dejamos fuera, es decir, los dejamos estar como cosas que no son nada absoluto, sino que quedan referidas a algo superior. Quisiera denominar esta actitud de simultáneo “sí” y “no” referida al mundo técnico con una vieja palabra: *la serenidad respecto de las cosas (Gelassenheit zu den Dingen)*. (Heidegger, 1989: 117).

Serenidad ante las cosas y apertura al misterio serían la posibilidad de sobrevivir a la amenaza de la técnica. Huelga decir que el elogio a la vida sencilla confluye en la época del nacionalsocialismo con el acelerado desarrollo tecnológico.

La interpretación de la técnica es esencialista porque se escinde de todo contexto social, económico y político. Tiene una historia pero es la historia del ser, tan omniabarcadora como vacía. Su interpretación antropológica es aquí esencialista también: hay que preservar la esencia humana de reflexionar, de pensar meditativamente, frente a la peor amenaza de la técnica: la de que el pensar calculador termine siendo el único modo del pensar.

Quando era justamente eso lo que él descartaba en “La pregunta por la técnica”, al recusar las concepciones instrumentistas, que ven en la técnica sólo un medio para fines que el hombre fija a voluntad. Si la técnica no ha de confundirse con la esencia de la técnica, es precisamente porque ella misma no es algo técnico que el hombre tenga en mano y pueda disponer a su antojo. (García de la Huerta, 2007: 407)

Frente a esta amenaza, ser receptivos, volver a los orígenes y repensar nuestra esencia con serenidad y desprendimiento. Esto supone una actitud de neutralidad y falta de compromiso político frente a la técnica. En términos un poco irónicos, dice García de la Huerta:

La lectura heideggeriana del presente remite a un pensar supuestamente más esencial y originario. Él habla del presente a propósito de “la cuestión fundamental de la filosofía”: “la cuestión del ser”. Cuando afirma, por ejemplo, una esencia no técnica de la técnica, que no compete a los técnicos, o cuando sostiene que “la ciencia no piensa”, apunta a esto mismo, a la “diferencia ontológica” de este pensar más originario, no “óntico” ni metafísico, no ético o estético; tampoco analítico-lingüístico –a pesar de ver el lenguaje como el verdadero *organon* de la filosofía– y, desde luego, no político, a pesar de ver a Alemania como el Centro histórico-espiritual de Occidente, y a pesar de estimar este Centro como un pivote articulador de la “cuestión del ser” y de la “historia universal de la tierra”. (García de la Huerta, 2007: 411)

Heidegger hace en este texto una demonización a-política de la técnica: ante la amenaza tecnológica, la serenidad ante las cosas. Marcuse, en cambio, hace una crítica política por la cual analiza la técnica desde su ligazón a los poderes dominantes y a la lógica de la dominación capitalista.

## LA POSIBILIDAD

La diferencia de origen griego entre la esencia y la existencia, entre lo posible y lo real, es sacrificado en la versión moderna de la racionalidad tecnológica, que no habla ya de esencias ni de potencialidades, sino de clasificación, cuantificación y control. La razón moderna elude así las diferencias entre las potencialidades esenciales de las cosas y los deseos meramente subjetivos. Sobre la antigua

esencia de los elementos técnicos declara la neutralidad, una autocomprensión positivista purificada de influencias sociales. En este abstenerse de juzgar qué es accidental y qué es esencial radica la violencia moderna que la hace servidora del *status quo*. Las cosas están ahí para ser usadas por los humanos. Tampoco el mundo subjetivo escapa al operacionalismo en el siglo XX, bajo el régimen de los *mass media* y la manipulación psicológica.

Andrew Feenberg publica un libro en 2005 con el título *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*. En este texto aparece la discusión acerca de cierta ambigüedad en la filosofía de Marcuse en su doble interpretación de la potencialidad, de la dialéctica, en los términos fenomenológico-existenciales de Heidegger o en los términos marxistas de las fuerzas sociales. Feenberg apuesta por la línea heideggeriana (frente a Kellner quien afirma que Marcuse es más marxista), porque las categorías de individualidad y experiencia en la última etapa de la obra marcuseana retoman las preocupaciones de los textos tempranos, influenciados por Heidegger. Para Feenberg, tanto en la crítica heideggeriana como en la marcuseana a la tecnología hay una referencia a Aristóteles, interpretado en clave fenomenológica. Las implicaciones de la ruptura del esencialismo griego para la tecnología en la lectura heideggeriana son significativas para la última crítica a la tecnología de Marcuse.

Sin embargo, la categoría de ser auténtico en Heidegger como una vuelta del individuo hacia sí mismo, fuera de la alienación de la masa, es para Marcuse un reflejo del carácter social de la existencia, el hecho de que el mundo es una creación compartida. El existencialismo marxista de la primera época culmina en un llamado a la filosofía a que unifique la teoría con la práctica en un compromiso crítico con su tiempo.

Desde nuestro punto de vista, la dialéctica de lo real y lo posible, de lo dado frente a su negación, de la apariencia frente a las potencialidades inscritas en la esencia, se juega también en la dialéctica entre la liberación individual, existencial, estética y la emancipación social del trabajo alienado. Pero nos parece que en Marcuse es, incluso más fuerte que la impronta fenomenológica de Heidegger, la lectura metapsicológica de Freud, la que le permite establecer un puente entre la existencia individual y la lucha social en los términos de Marx.

También Feenberg señala que Marcuse vira hacia Marx y Freud y desarrolla el concepto de racionalidad tecnológica, unidimensionalidad y una versión historizada de la teoría de los instintos. Esto evidenciaría que Heidegger prácticamente habría desaparecido como referencia, sin embargo quiere mostrar que la ontología heideggeriana persiste en su pensamiento hasta el final (Cf. Feenberg, 2005: 85). Por ejemplo dice que “La pregunta por la técnica” influye en el hombre unidimensional porque el vestigio más importante de la influencia heideggeriana en su obra está en la teoría de las dos dimensiones de la sociedad (la dialéctica). Sin embargo, en contraste con Heidegger, Marcuse enfatiza en la estructura normativa de la producción que él generaliza como “ser como un todo” (*being as a whole*), con la influencia hegeliana del caso.

Feenberg afirma que Heidegger define a la modernidad como la prevalencia

de la dependencia de la tecnología, y esto es una catástrofe. En el citado texto, Feenberg se propone analizar la distinción heideggeriana entre la noción griega de *techne* y la idea moderna de tecnología. Afirma que Marcuse concibe a la tecnología basada en el respeto por la naturaleza e incorpora los valores afirmativos de la vida en su misma estructura, algo así como la *techne* en el contexto moderno. Para Heidegger, en cambio, la tecnología en sí misma es inherentemente destructiva. Es ontológica en tanto es el modo, y el modo predominante, según el cual el *Dasein* se relaciona con el mundo.

Marcuse, en cambio, reformula esta filosofía de la tecnología desde la teoría social crítica señalando otras posibilidades para la tecnología. Ahora bien, decimos nosotros, para ello distingue en el año '41 la técnica de la tecnología (en tanto racionalidad tecnológica). La distinción de la tecnología con respecto a la técnica es un primer elemento que se pone en juego en "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna". La técnica es funcional a los intereses sociales o políticos, no tiene signo de valor en sí misma y puede ser utilizada, tanto para la libertad como para la esclavitud. A la tecnología, en cambio, la considera como un proceso social que integra a los aparatos técnicos pero que los excede.

El autoritarismo fascista, blanco de sus análisis desde mediados de la década del 30 hasta fines de los 40, es de hecho tecnócrata porque usa la eficiencia y racionalidad tecnológicas en todos los ámbitos de la organización: educación, comunicación, industria, gobierno, etc. La crítica de Marcuse se concentra en ver a la tecnología como un sistema de dominación.

Pero no son los efectos de la tecnología los que preocupan a Marcuse sino las características que hacen posible lo que denomina la "edad de la máquina". Esta racionalidad tecnológica, que rige el desarrollo de las sociedades contemporáneas, se vincula a cambios en la noción moderna de individuo. Es decir que la idea de individuo burgués, racional, sujeto de derechos como fundamento de la igualdad, propietario, autónomo, libre, es modificada en orden a la eficiencia a la luz de la razón tecnológica.

Vinculado al tema de la dominación aparece la idea de individuo como una constante preocupación en la obra de Marcuse. Marcuse define al individualismo moderno desde el principio del interés personal, racional y por ende autónomo en el contexto de la sociedad liberal, donde los logros individuales se traducían en logros sociales. Sin embargo, con el tiempo, la mecanización y las grandes empresas socavaron los fundamentos del individuo como sujeto económico libre. Con la transformación del capitalismo liberal en capitalismo organizado, monopólico, el individuo en la esfera económica ha perdido vigencia. La individualidad ha sido reemplazada por la productividad.

El poder de la tecnología con la lógica de la eficiencia determina el modo de producción de un aparato empresarial que define cómo, qué y cuántos bienes se van a producir. Así, la tecnología termina por afectar a todos los individuos. "Ante el impacto de este aparato, la racionalidad individualista se ha transformado en racionalidad tecnológica" (Marcuse, 2001: 58). Esto porque los hombres también han llegado a pensar y actuar según el modelo de la eficiencia de la tecnología,

objetiva y estandarizadamente. Los sujetos individuales son objetos del aparato industrial, que predetermina sus acciones. Es la racionalidad instrumental que denuncia Horkheimer, según la cual los sujetos eligen los mejores medios para alcanzar objetivos externos a sí mismos, que quizá ni siquiera conocen. “Mientras que el logro individual no depende del reconocimiento y se consume en el trabajo mismo, la eficiencia es un desempeño recompensado y se consume sólo en su valor para el aparato” (Marcuse, 2001: 58).

Este sentido práctico de los individuos, su confianza en los hechos observables, según la cual se ajustan a la sociedad, ha funcionado en todos los sistemas de producción social, afirma Marcuse. Sin embargo, en el sistema de producción signado por la racionalidad tecnológica, la diferencia radica en la sumisión racional de los individuos al aparato, a la máquina, porque ya todo ha sido pensado, combinando las necesidades de los individuos con la naturaleza, la técnica y los negocios. No sólo es racional adaptarse sino razonable y conveniente porque no hay escapatoria personal.

Ya no son las necesidades las que originan los inventos de la ciencia sino que son las invenciones las que determinan las necesidades subjetivas. La racionalidad tecnológica, ventajosa, conveniente y eficiente, se ajusta perfectamente al mercado en el capitalismo monopólico. Los individuos capitulan ante ella porque la vida que proporciona también tiene estas razonables características.

La tesis de Marcuse es que la verdad tecnológica de la racionalidad del aparato parece contradictoria con la racionalidad crítica de los individuos en busca de la autonomía en la sociedad individualista. Sin embargo, advierte que tanto la racionalidad tecnológica como la racionalidad crítica son relativas al conjunto histórico-social, por lo que los valores que en algún momento tuvieron una función crítica pueden volverse tecnológicos en otras circunstancias y viceversa. Es decir que existe una relación dialéctica entre los dos modos de la racionalidad por lo que ni se excluyen ni se complementan totalmente. Porque las categorías del pensamiento crítico preservan su valor de verdad sólo si dirigen la realización plena de las potencialidades sociales que vislumbran, y pierden su vigor si determinan una actitud de sumisión fatalista o de asimilación competitiva” (Marcuse, 2001: 67).

En definitiva, la racionalidad crítica del individuo autónomo de la revolución industrial que actuaba según sus propios intereses ha devenido en un sujeto atado a los intereses del mercado. La racionalidad tecnológica, competitiva, ha puesto la eficiencia en el lugar de los logros individuales. “Este aparato es la encarnación y lugar de descanso de la racionalidad individualista, pero ésta requiere ahora que se acabe la individualidad. Es racional quien de manera más eficiente acepta y ejecuta lo que se le asigna, quien confía su destino a las empresas y organizaciones de gran escala que administran el aparato” (Marcuse, 2001: 78-79).

El problema entonces no es la técnica, no son los instrumentos técnicos el objeto de la crítica. El problema es que la lógica instrumental que fundamenta a la técnica, el logos de la técnica, la tecnología, ha absorbido, según un desarrollo histórico particular de Occidente, a otras lógicas posibles. El aparato técnico ha

asimilado al individuo racional crítico en el contexto de un sistema social, el capitalismo monopólico, de tal forma que los individuos razonan también tecnológicamente, es decir que su logos es técnico, es instrumental. Es en este logos en el que se diluye como individuo, en el que se vuelve masa, instrumento de una administración externa. Si el problema no es la técnica, sino el sistema que ha universalizado su lógica, entonces la salida no es oponerse al progreso técnico, sino a los intereses que subyacen a ese progreso, que en el capitalismo, se reduce a la acumulación de capital. El interés principal no es el progreso de los seres humanos, en libertad y felicidad, sino el progreso en la dominación.

Esta visión dialéctica de la técnica, según la cual esconde otras posibilidades diferentes a las desplegadas por el capitalismo, coloca a Marcuse en una posición distinta a la de los tecnófobos y a la de los tecnófilos.

Por esta razón, todos los programas de carácter antitecnológico, toda la propaganda para una revolución antiindustrial sólo sirven a aquellos que consideran las necesidades humanas subproducto de la utilización de la técnica. Los enemigos de la técnica corren a unir fuerzas con la tecnocracia terrorista. La filosofía de la vida simple, la batalla contra las grandes ciudades y su cultura, suele servir para enseñarles a los hombres a desconfiar de los instrumentos potenciales que los podrían liberar. (Marcuse, 2001: 82-83)

La técnica es también capaz de liberar a los hombres de la penuria de la escasez, del trabajo forzado y dejarles tiempo libre para un desarrollo de las capacidades individuales, propiamente humanas.

La dialéctica marcuseana como una lógica de interconexiones y contextos ofrece una alternativa al antiguo dogmatismo y al positivismo moderno. Marcuse no es ni hostil ni indiferente a la tecnología moderna pero demanda su reconstrucción radical. La tesis es que la tecnología puede ser redimida por la imaginación en su misión de realizar las potencialidades de los seres humanos y las cosas.

Dice Feenberg,

Pero dentro de esta perspectiva compartida, una diferencia aparece. Para Heidegger, la filosofía sólo puede reflejar la catástrofe de la tecnología, pero Marcuse va más allá de la inteligente contemplación del presente para proyectar una utopía concreta que pueda redimir a la sociedad tecnológica. A pesar de la imposición (*enframing*), la razón crítica es aún capaz de formular demandas trascendentes y realizar el sueño de la libertad. (Feenberg, 2005: 88. *Traducción propia*)

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Afirmamos entonces que, si bien el diagnóstico marcuseano sobre la tecnología ha sido influenciado entre otros, por Heidegger, la posición teórico-metodológica difiere radicalmente, porque para el primero la filosofía sólo puede mostrar, feno-

menológicamente, mientras que para el segundo, la filosofía en tanto teoría crítica o dialéctica puede señalar alternativas a la razón, utopías de un mundo libre. Este utopismo entra en el mismo concepto marcuseano de racionalidad instrumental, que es formulada también como una alternativa al ser reconstruida la tecnología en torno a una concepción de lo bueno, de la vida. La tecnología orientada hacia el perfeccionamiento y no el dominio de los objetos. La reversión del proceso de neutralización de la racionalidad tecnológica.

Para Marcuse el crecimiento de la base técnica existente sería un desastre. La tecnología actual no tendría que sólo “usarse” para realizar fines radicales porque no sólo los fines sino los sentidos deben ser transformados. La nueva ciencia y la tecnología tratarían a la naturaleza como otro sujeto y no como simples materiales por lo que serían reconstruidas de acuerdo a una nueva sensibilidad.

La ideología heideggeriana, en cambio iría en el sentido de mostrar la catástrofe para señalar la necesidad de regresión a un pasado idealizado. Para Heidegger a lo sumo podemos adoptar una relación libre con la tecnología, una actitud contemplativa, de serenidad, frente a lo que la tecnología está haciendo de nosotros. La pregunta marcuseana daría un paso más hacia la formulación política de qué podemos hacer de la tecnología. Argumenta que una nueva tecnología basada en una sensación estéticamente informada respetaría a los seres humanos y a la naturaleza en lugar de destruirlos. La creación de esta tecnología requeriría no sólo una revolución política y social sino también el final de la *Gestell* en el sentido con el que Heidegger denomina a la era tecnológica ya que reemplazaría la *Bestand* por un mundo vivo. El criterio de afirmación de la vida guiaría la transformación tecnológica.

Con relación a la ideología del nazismo en vínculo con la filosofía de la técnica, hemos profundizado en un debate abierto entre Heidegger y Marcuse en el que hemos cuestionado cierta fácil interpretación que colocaría al frankfurteano como heredero de la crítica heideggeriana a la tecnología. Por el contrario, hemos mostrado que la pretendida neutralidad del develamiento de la esencia de la técnica como culminación de la historia de la metafísica en su modo de imposición provocante que explota a los entes considerados como stock, cancela su dimensión histórica. Este esencialismo de Heidegger en el que coloca a la técnica como ambivalente, porque en ella se encontraría, en su verdad, al mismo tiempo el peligro como lo salvador, conllevaría una posición política reaccionaria. Se escinde a la técnica de todo contexto al mismo tiempo que su análisis se constituye en una posición política que reivindica el arraigo a la patria en defensa de un pensar meditativo capaz de tomar distancia de los artefactos técnicos con una actitud de “serenidad” que podemos ya comprender en las antípodas de la teoría crítica. Si encontramos vestigios del “ser auténtico” en Marcuse, éste remite al carácter social de una existencia comprometida críticamente con su tiempo en una unificación de la teoría y la praxis que permita una nueva tecnología entrelazada con una nueva revolución social y política.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1970) [1947] *Dialéctica del iluminismo* (con M. Horkheimer). Buenos Aires: Sur.
- Basso, L. (2010) “La dimensión política de la técnica en el pensamiento de Heidegger”. En: *Ética y Revolución*. Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Feenberg, A. (1999) *Questioning Technology*. New York, Routledge.
- (2005) *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. New York, Routledge.
- (2005) “Teoría crítica de la tecnología”. En: *CTS, Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. (2), 5, pp. 109-123.
- (2006) *Del esencialismo al constructivismo: la filosofía de la tecnología en la encrucijada*. Traducción de Agustina Lo Bianco e Ignacio Perrone.
- Fischetti, N. (2013) “Técnica, tecnología, tecnocracia. Teoría crítica de la racionalidad tecnológica como fundamento de las sociedades del siglo XX.” En: *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) SELECCIÓN ESPECIAL 2012*, números 19, 20 y 21, Volumen 7. Buenos Aires, Enero de 2013.
- Froment-Meurice, M. (2007) “El arte moderno y la técnica”. En: *La técnica en Heidegger*. Tomo 2. Santiago de Chile, Diego Portales.
- García de la Huerta, M. (2007) “Relectura “política” de la cuestión de la técnica”. En: *La técnica en Heidegger*. Tomo 2. Santiago de Chile, Diego Portales.
- Habermas, J. (1969) [1968] *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama.
- (1984) [1971] *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus.
- (1984b) [1968] *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid, Tecnos.
- Heidegger, M. (1985) [1953] “La pregunta por la técnica”. En: *Época de la filosofía*. Barcelona, pp. 7-29. Trad. Adolfo Carpio.
- “Serenidad” [1959] Barcelona, Ediciones del Serbal.
- GORZ, A. y otros. (1989) *El ser y el tiempo*. (1997) [1927] México, FCE.
- Kellner, D. (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. California, University of California Press.
- (2001) “Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory” Introduction to *Towards a Critical Theory of Society. (Collected Papers of Herbert Marcuse. Volumen Two.)*
- Marcuse, H. (1970) *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona, Martínez Roca. Trad. Manuel Sacristán. Edición original: [1932] *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: V. Klosterman.
- (2001) *Guerra, Tecnología y Fascismo. Textos inéditos*. Medellín, Universidad de Antioquia. Trad. Contiene: “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” [1941], “El Estado y el individuo en el nacionalsocialismo”, “Complemento a El Estado y el individuo en el nacionalismo”, “Una historia de la doctrina del cambio social” (con Franz Neumann), “Teorías del cambio social” (con Franz Neumann), “La nueva mentalidad alemana”, “Complemento uno a La nueva mentalidad alemana”, “Complemento dos a La nueva mentalidad alemana”, “Complemento tres a La nueva mentalidad alemana”, “Descripción de tres grandes proyectos”, “Algunos comentarios sobre Aragón: el arte y la política en la Era Totalitaria”, “Treinta y tres tesis”, “Cartas a Horkheimer”, “Heidegger y Marcuse: un diálogo epistolar”.
- (2010) *Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Contribuciones a una feno-*

- menología del materialismo histórico (1928) y Sobre filosofía concreta (1929)*. Edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid, Plaza Valdés.
- (2011) *Marcuse. Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas. Barcelona: Herder.
- Marx, K. (2004) [1933] *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires, Colihue.
- Zimmerman, M. (2007) “Esteticismo ontológico: Heidegger, Jünger y el nacional-socialismo”. En: *La técnica en Heidegger*. Tomo 2. Santiago de Chile, Diego Portales.