

Techné: De Platón y Aristóteles

a Heidegger y Marcuse¹

2005

Andrew Feenberg

Traducción de Efrén Marat Ocampo Gutiérrez de Velasco
(Seminario Tecnologías Filosóficas)

I. Introducción: Heidegger y Marcuse



Estamos entrados ya varios cientos de años en el proyecto de la Ilustración iniciado en el siglo XVIII por pensadores que creían en el progreso. Somos los herederos de ese proyecto que liberó a ciencia y tecnología para la aventura de la modernidad. Esto ha hecho toda la diferencia. Los medios que tenemos disponibles son más poderosos que en el pasado. La cantidad se ha convertido en cualidad en tanto que la tecnología altera los parámetros básicos de la acción humana. Nuevos dilemas emergen en una sociedad reconstruida alrededor de dichos nuevos medios.

Dos filósofos han reflexionado profundamente esta situación. Martin Heidegger nos invita a estudiar la tecnología como el tema filosófico decisivo de nuestra época. La mayoría de los filósofos celebran el progreso técnico o se preocupan por sus consecuencias no intencionadas; conciben a la sociedad como si estuviera separada de la tecnología, que guarda una promesa o una amenaza. Heidegger, por el contrario, define a la modernidad misma como la prevalencia de la tecnología. Los logros técnicos particulares y los fracasos no tienen importancia desde que nuestra dependencia de la tecnología hace surgir una

¹ Este texto está compuesto por la traducción íntegra del primer capítulo de Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. Routledge, junto a la traducción de un apartado del quinto capítulo del mismo libro.

catástrofe generalizada. Herbert Marcuse, estudiante de Heidegger, reformuló la filosofía de la tecnología en el marco de una teoría social radical y sugirió una alternativa a la situación de desesperación descrita por Heidegger. Para Marcuse, la tecnología no es un destino fijo, como lo era para Heidegger. La promesa de la Ilustración continúa pendiente por cumplirse en el futuro a través de una profunda transformación de la tecnología. Juntos, estos dos filósofos ofrecen la visión más profunda de los peligros de la tecnología y sus posibilidades de redención.

2. La *techné* y el Bien

Estamos conscientes de que somos una sociedad tecnológica, no sólo por la cantidad de dispositivos que utilizamos, sino por nuestro espíritu y nuestra forma de vida. Pero fue recientemente cuando esta consciencia alcanzó a las disciplinas humanísticas. Es extraño que en el siglo XX, el siglo de un impresionante y veloz avance técnico, se haya producido relativamente poca reflexión filosófica sobre la tecnología. John Dewey es la única figura de la talla de Heidegger que se preocupa de forma extensiva por este tema (Hickman, 1990). Cuando Heidegger y Marcuse escribieron sobre la tecnología, aún era posible y más que posible –intelectualmente respetable– ignorarla. Sus reflexiones fueron más allá de los límites del pensamiento filosófico conformista y otros campos humanísticos. Ahora, todo está cambiando lentamente, en efecto, *tiene* que cambiar para que estos campos mantengan su relevancia.

Sorprendentemente, estas resistencias modernas a la pregunta por la tecnología, particularmente fuertes en la filosofía, no eran compartidas por los griegos. Es claro que los griegos, por lo menos Platón y Aristóteles, compartieron el prejuicio aristocrático de su sociedad contra el trabajo y admiraron la pura contemplación sobre cualquier otra cosa. Pero esto no evitó que reflexionaran sobre el significado ontológico de la actividad técnica que Heidegger más tarde reinterpreta como la «pregunta por el ser». ¿Cómo realizaron dicha pregunta?

La filosofía comienza por interpretar al mundo en términos del hecho fundamental de que la humanidad es un animal laborioso, constantemente trabajando para transformar la naturaleza. Este hecho fundamental le da forma a las distinciones básicas que prevalecen en toda la tradición de la filosofía occidental. La primera, una distinción entre aquello que

los griegos llamaron *physis* y *poiēsis*². *Physis* normalmente se traduce como naturaleza. Los griegos entendieron por naturaleza aquello que se crea a sí mismo, que emerge de sí mismo. *Poiēsis* es la actividad práctica de hacer; con la que los seres humanos se involucran cuando producen algo. Llamamos artefactos a estos seres creados y se incluyen, entre ellos, los productos del arte, la artesanía y la convención social.

La palabra *techné* se encuentra en el origen de las palabras modernas para técnica y tecnología en todos los lenguajes occidentales, aunque éstas tienen un significado de cierta forma diferente, como veremos. En Grecia Antigua significa el conocimiento o disciplina asociada con una forma de *poiesis*. Por ejemplo, la medicina es la *techné* que busca curar a los enfermos; la carpintería es una *techné* que apunta a construir con madera. Hay que poner atención en que, para los griegos, la *technai* muestra la «forma correcta» de hacer las cosas en un sentido fuerte, incluso objetivo. Aunque los artefactos dependen de la actividad humana, la actividad contenida en la *technai* no es cuestión de opinión o intención subjetiva. Incluso los propósitos de las cosas hechas comparten esta objetividad en tanto que son definidos por la *technai*.

La segunda distinción filosófica fundamental es aquella entre existencia y esencia. La existencia responde la pregunta sobre si algo es o no es. La esencia responde la pregunta sobre qué es la cosa. *Eso* que es y lo *que* es parecen ser dos dimensiones independientes del ser en la tradición filosófica de occidente, pero la existencia es un concepto bastante brumoso, difícil de definir. Fuera de los intentos de Santo Tomás de Aquino por entender la existencia como un «acto», ha fracasado en interesarle a la filosofía convencional. La mayor parte de la atención es dada a la esencia y sus conceptos sucesorios como los han desarrollado las ciencias, porque este es el contenido del conocimiento.

Estas dos distinciones son autoevidentes. Forman la base de todo el pensamiento filosófico de occidente. Pero la relación entre ambos conceptos no es obvia, de hecho, es un rompecabezas. La fuente de este rompecabezas es la comprensión griega de *techné*, el antecedente de la tecnología moderna. Por extraño que parezca, los griegos concebían a la naturaleza, *physis*, modelada por los artefactos producidos en su propia actividad poiyética³.

² Me doy cuenta de que Heidegger llama a la *physis* una forma de *poiesis* (1977, p. 10), pero no puedo encontrar nada que justifique este uso en la gramática griega. Sea o no que, en ese caso, él esté tras de algo, elucidar el contraste es tan confuso que me ceñiré a las definiciones convencionales.

³ Para una interpretación de la relación entre esencia y existencia en los términos del concepto de ontoteología de Heidegger, ver Thomson (2000). Creo que la producción es la fuente de la dualidad en la ontoteología como aquello que entre todos los seres tienen en común que los hace seres y el ser superior que los funde en el ser. La iluminadora discusión de Thomson sobre este tema puede ser tomada como continuación de esta consideración. Para entender la centralidad del concepto de producción en la concepción de la metafísica en Heidegger, ver Bemasconi (1986).

Con respecto a los artefactos, la distinción entre existencia y esencia es real y obvia. El artefacto existe primero como una idea y sólo después viene a ser, mediante el hacer humano. Pero hay que observar que, para los griegos, la idea del artefacto no es arbitraria o subjetiva, sino que más bien pertenece a una *techné*. Cada *techné* contiene la esencia de la cosa a hacerse antes del acto de hacer. La idea, la esencia de la cosa, es una realidad independiente de la cosa en sí misma y de su fabricante. Aún más lejos, como hemos visto, el propósito de la cosa hecha está incluido en su idea. En resumen, aunque los humanos hacen artefactos, los hacen de acuerdo con un plan y para un propósito, que es un aspecto objetivo del mundo.

En la naturaleza, por otro lado, la distinción entre existencia y esencia no es obvia. La cosa y su esencia emergen juntas y la esencia no tiene una existencia separada. La flor crece junto con aquello que la hace una flor: qué es y lo que está siendo «suceden», en cierto sentido, simultáneamente. Podemos construir un concepto posteriormente de la esencia de la flor, pero este es nuestro hacer, no algo necesario por la mismísima existencia de la naturaleza como es mediante artefactos. A diferencia de la *techné*, que es esencial a la producción de artefactos, la *epistēmē* como conocimiento de la naturaleza aparece como un hacer puramente humano al cual la naturaleza en sí misma es indiferente. ¿O no lo es? Aquí es cuando la historia se pone interesante.

La diferencia entre la relación de la esencia con la *physis* y la *poiesis* es importante para una comprensión tanto de la filosofía griega como de la tradición posterior precisamente porque los filósofos han intentado intensamente superarla. La teoría de las ideas de Platón es la fundación de esta tradición. Para Platón, el concepto de la cosa existe en un dominio previo a la cosa en sí misma y nos permite conocer la cosa. Hay que observar qué parecida es esta teoría a nuestro análisis de la *techné*, en el que la idea es también independiente de la cosa. Pero Platón no reserva esta teoría para los artefactos, más bien, la aplica a todo el ser. Él depende de la estructura de la *techné* para explicar no sólo los artefactos, sino la naturaleza también.

Platón entiende la naturaleza como dividida entre existencia y esencia justo como los artefactos y esto se convierte en la base de la ontología griega, lo que tiene muchas consecuencias importantes. No hay una discontinuidad radical entre el hacer técnico y la autoproducción natural porque ambos comparten la misma estructura. La *techné* incluye un propósito y un significado. Los griegos importan esta comprensión de los artefactos en el reino de la naturaleza, al que interpretan teleológicamente. El mundo es, entonces, un lugar lleno de significado e intención. Esta conceptualización del mundo busca una

concepción del ser humano que le corresponda. Nosotros, los humanos, no somos los dueños de la naturaleza, sino que trabajamos con sus potencialidades para traer un mundo ordenado a la existencia. Ni nuestro conocimiento del mundo, ni nuestra acción es arbitraria, sino que exponen y completan lo que permanece oculto en la naturaleza.

¿Qué conclusiones extraemos de estas consideraciones históricas sobre la Filosofía Antigua de Grecia? Voy a ser provocativo diciendo que la filosofía de la tecnología comienza con los griegos y es, de hecho, el fundamento de toda la filosofía occidental. Después de todo, los griegos interpretaron al ser, como tal, mediante el concepto del hacer técnico. Esto es irónico. La tecnología tiene un estatus bajo en la alta cultura, pero estuvo de hecho ahí en el origen de dicha cultura y, si creemos en los griegos, contiene la llave para entender la entereza del ser.

Si ahora volteamos a considerar las consecuencias éticas de esta teoría «técnica» del ser, empezaremos a entender la base para la posterior crítica de la tecnología en Heidegger y Marcuse. Podemos descubrir la visión griega revisando la discusión original de Platón sobre la *techné* en uno de sus mayores diálogos, el *Gorgias*. Vale la pena pasar tiempo con este texto, ya que ofrece un tipo de plantilla de todas las cuestiones básicas que nos preocupan. El argumento parece sorprendentemente moderno a primera vista, contraponiendo a Sócrates y un instrumentalista que distingue claramente los medios de los fines y considera que los fines son subjetivos. Si reconocemos los prejuicios típicos de nuestros tiempos en el adversario de Sócrates, en él encontramos una visión de mundo alternativa tan encantadoramente expresada que podemos casi creerla⁴. Como veremos, en cierto y complicado sentido, Heidegger cree en ello o, por lo menos, trata de darle un peso filosófico que no ha tenido en siglos.

El *Gorgias* es el primer texto en la tradición occidental que aborda la relación de la técnica con los valores como un problema. En este diálogo, Sócrates debate la naturaleza de la *techné*, o el «arte» de la retórica. Él distingue entre las artes verdaderas que están sustentadas en un *logos* y lo que la traducción al inglés llama *knacks*⁵, *empeiriae* en griego, esto es, reglas de dedo basadas en la experiencia pero sin ningún racional subyacente (Dodds, 1959, p. 225).

Para Platón, un racional o *logos* necesariamente incluye una referencia al bien que atiende el arte. El conocimiento del *logos* del arte, por lo tanto, involucra una concepción

⁴ En tanto escribo, me doy cuenta de que esas son prácticamente las palabras de Calicles, quien admite que encuentra los argumentos de Sócrates atractivos; pero, concluye, «No puedes convencerme del todo» (Platón, 1952, p. 90).

⁵ [NT: «Artimañas» en español].

teleológica de sus objetos, una idea normativa de su «esencia» concebida como el cumplimiento de sus potencialidades. Si el arte es la construcción de embarcaciones, su *logos* no sólo dará instrucciones al constructor para poner tablas juntas en cierto acomodo, sino que también lo guiará para hacer un barco que sea resistente y seguro. El arte del doctor no incluye sólo diversas nociones sobre hierbas, sino que también considera la misión curativa que gobierna su uso. Así, estas artes van más allá de una mera artimaña que combina pedazos de madera o hierbas sin un orden subyacente o un propósito.

La lógica técnica y las finalidades objetivas están unidas en las artes verdaderas, mientras que las artimañas sirven sólo a propósitos subjetivos. Pero ya que somos propensos a aceptar las apariencias como realidad y a buscar el placer en lugar del bien, para cada arte hay una artimaña que imita los efectos del arte y engaña a sus clientes. La cosmética sustituye la gimnástica, dando la apariencia de salud sin que esto sea realidad. La retórica, el poder de sustituir la apariencia por la realidad en el lenguaje, es la artimaña más peligrosa y suprema. En un debate sobre la construcción de barcos o la medicina, el orador callará al experto cada vez. Los medios triunfan sobre los fines. La única forma para protegerse a sí mismo es mediante el conocimiento que distingue la apariencia de la realidad e identifica el *logos* de cada arte. El conocimiento, por lo tanto, es esencial en la búsqueda del bien.

Calicles es el promotor que se expresa mejor sobre la artimaña de la retórica en el *Gorgias*. Él tiene un ilimitado apetito de poder y placer que obtiene mediante su maestría en los trucos del lenguaje. Que dicha ambición no era solamente una idiosincrasia personal queda claro al leer a Aristófanes, Tucídides y otros autores contemporáneos que denunciaron la degeneración moral y el egoísmo de la Atenas imperial del siglo V. En los asuntos externos, los atenienses oprimieron a sus propios aliados; mientras que, internamente, la Asamblea se convirtió en un campo de batalla por el poder entre oradores hambrientos. La versión de Platón sobre el tema de esta época fue, entonces, bastante simple: ¿Puede la fuerza lograr lo correcto? Su respuesta a esta pregunta es la base del pensamiento racional ético en occidente.

Voy a revisar el argumento con Calicles brevemente, ya que la refutación de dicha visión establece las condiciones para los debates modernos sobre la tecnología y los valores. Calicles interviene a la mitad del diálogo y argumenta que la justicia que Sócrates considera tan importante es más útil para los débiles que para los fuertes, quienes pueden imponer su voluntad sin la ayuda de la ley. Como es un interés especial meramente de los débiles, la

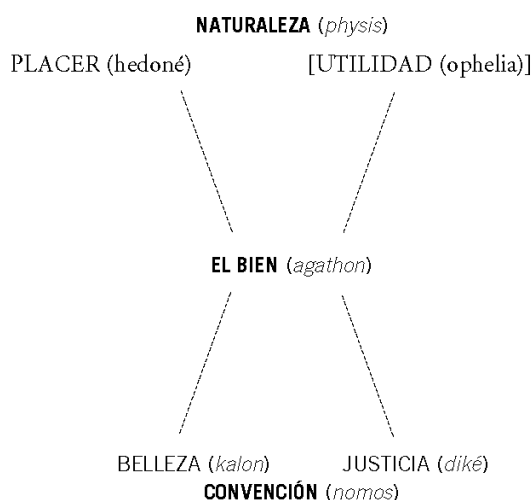
justicia no tiene efectos sobre ellos. La justicia natural consiste simplemente en la regla del fuerte sobre el débil y es diametralmente opuesta a la justicia convencional.

Calicles analiza los debates previos a estos términos. En todos ellos, Sócrates ha atrapado a los defensores de la retórica en contradicciones. Estas victorias, señala Calicles, fueron producto de un truco, principalmente, actuar rápido y sin compromisos en ambos lados de la línea entre las metas naturales que la retórica puede lograr, tales como el poder y el placer, y los valores meramente convencionales de la ética y la estética.

El análisis de Calicles es astuto. Por ejemplo, Polo argumenta que es mejor cometer una injusticia que sufrirla y, también, que cometer una injusticia es más feo que sufrirla. De esta forma, se encuentra a sí mismo reclamando una cosa, pero argumenta que la misma, la acción injusta, es mejor; o sea, que es menos dolorosa y al mismo tiempo es peor, estéticamente. Pero Calicles argumenta que el dolor pertenece a la naturaleza y la belleza a la convención. Cualquier argumento que mezcle las dos esferas será inconsistente. Además, Calicles le exige a Sócrates que responda de acuerdo con la naturaleza, renunciando a cualquier consideración directa de los valores éticos o estéticos.

Entonces, Calicles defiende cierta doctrina hedonística de acuerdo con la cual el bien es meramente una sensación de placer subjetivo, un valor natural. De esta forma, no hay una separación entre la apariencia del bien y su realidad. ¡No se necesita de una ciencia del bien para «saber» que uno se la está pasando bien! Sin embargo, sin una distinción entre apariencia y realidad, la distinción socrática entre *techné* y *empeiria* colapsa: la racionalidad, el *logos*, es irrelevante en la búsqueda del bien definida como una mera sensación que cada quien puede verificar por sí mismo.

El siguiente diagrama reúne el análisis de Calicles con un cuarto bien, agregado por Sócrates durante la discusión:



Sócrates está de acuerdo con las constricciones de Calicles y rápidamente logra que éste admita que la persecución desmedida del placer conduce al daño, por ejemplo, a la mala salud. El placer, por lo tanto, es el valor más alto, pero es buscado «en aras del bien» (Platón, 1952, p. 72). En este pasaje, Platón identifica al bien con «*ophelia*», la utilidad, otro valor natural, entonces, la contradicción en la que cae Calicles en ese momento —afirmando que el placer es y no es el bien— no puede ser culpada como un juego engañoso en torno a la diferencia entre naturaleza y convención.

Después de esta refutación decisiva, Sócrates regresa de los bienes naturales a los valores éticos y estéticos temporalmente suspendidos por solicitud de Calicles. En el famoso mito que cierra el texto, Sócrates dismantela la distinción de Calicles entre naturaleza y convención. Radamantis juzga a los muertos y castiga a cada alma que sufre la «distorsión y fealdad por medio de la irresponsabilidad y libertinaje, la insolencia y falta de templanza de sus actos» (Platón, 1952, p. 104). La justicia divina es impuesta según criterios estéticos —«distorsión y fealdad»— pero no hay una pregunta sobre las apariencias convencionales que perjudican al ojo del juez. La referencia estética es ontológica, ella mide la realidad actual del alma «desnuda». Dicha concepción ontológica de la estética fue probablemente más accesible para los griegos que para nosotros, ya que ellos usualmente se referían a las personas y sus acciones como bellas o feas por sus cualidades morales (Dodds, 1959, pp. 249-250). La estética, en este sentido, refiere a cómo los individuos se *definen* a ellos mismos a través de sus acciones —como virtuoso, ladrón, generoso, mentiroso, etc. Lo que uno hace no es accidental para el ser de uno mismo, sino que lo marca con un carácter particular que los otros pueden evaluar con criterios objetivos. El acto de autodefinición es una función del autocontrol racional (o la ausencia de éste) en términos de estándares éticos y estéticos.

3. La tiranía de la razón

A los lectores modernos les parece difícil tomar seriamente la conclusión del diálogo de Platón. El desplazamiento hecho con anterioridad del argumento de la ética y estética al conflicto entre bienes hedonísticos y funcionales parece colocarlo en un plano puramente racional que podemos aceptar más fácilmente. Ya que cosas como la salud se encuentran entre los bienes funcionales, existe mucho que puede hacer la *techné* incluso sin la guía de los estándares contenciosos éticos y estéticos.

Pero, ¿qué tan moderna es esta fase del argumento platónico? En un sentido, su idea de *techné* parece obvia. Las tecnologías están, de hecho, subordinadas a propósitos que aparecen en las disciplinas técnicas como una guía de recursos y procedimientos. Muchos de estos propósitos son derivados de consideraciones como la salud y la seguridad que tienen una racional objetiva. Un ingeniero de software que trabaja para Rolls-Royce Aircraft me explicó que el 10 por ciento de su tiempo era utilizado para escribir código, mientras que el otro 90 por ciento era utilizado para probar su seguridad. Platón no dudaría en aprobar que el *logos* está operando en Rolls-Royce.

De cualquier forma, nosotros, los modernos, no podemos generalizar utilizando dichos ejemplos como lo hizo Platón. Por cada diseñador aeronáutico benevolente, hay un constructor de explosivos en algún sitio. Todavía podemos vincularnos con el énfasis de Platón en la necesidad de un racional, un *logos*, pero no estamos seguros de que éste incluya necesariamente una idea del bien. De hecho, pensamos en las tecnologías como carentes de normas, como si estuvieran al servicio de propósitos subjetivos de forma muy parecida a las artimañas reconocidas por Platón. ¿Qué ha desconectado a la tecnología del valor en los tiempos modernos?

Los fundadores del pensamiento moderno, René Descartes y Francis Bacon, escribieron en una época cuando la tecnología se parecía más a las yuntas y lanzas de la Atenas de Platón que a los automóviles y el Internet de hoy en día. No obstante, Descartes tuvo la temeridad de prometer que pronto nos convertiríamos en «los maestros y poseedores de la naturaleza» mediante el desarrollo de las ciencias; y de forma popular, Bacon argumentaba que «El conocimiento es poder.» Claramente, estos escritores de la modernidad temprana están, por lo menos en cuanto a sus intenciones, en un mundo distinto del de los griegos —nuestro mundo. Aunque comparten con ellos las distinciones fundamentales entre naturaleza y artefactos, esencia y existencia. Pero, la comprensión de Descartes y Bacon de estas distinciones es diferente a la de los griegos. Esto es particularmente verdadero con respecto al concepto de esencia. Para ellos, así como para nosotros, lo que Aristóteles tomó por esencias son convenciones más que una realidad. El significado y propósito de las cosas es algo que creamos, no algo que descubramos. La separación entre el ser humano y el mundo se ensancha de esta forma. No nos encontramos en casa en el mundo, sino que lo conquistamos. La diferencia está relacionada con nuestra ontología básica y nuestro concepto de naturaleza. La pregunta que le dirigimos al ser no es *qué* es, sino *cómo* funciona. La ciencia responde esta pregunta más que revelar las esencias en el sentido griego del término.

Hay que observar que la tecnología es aún el modelo del ser en esta concepción moderna. Esto era particularmente claro en la Ilustración del siglo XVIII cuando los filósofos y científicos retaron a los sucesores medievales de la ciencia griega con la nueva visión mecanicista del mundo. Estos pensadores exploraron la maquinaria del ser. Identificaron la operación del universo como si fuera un mecanismo de relojería, un dispositivo. Por extraño que parezca, la estructura subyacente de la ontología griega sobrevivió a la derrota de uno de sus principales conceptos, el concepto de esencia.

En el contexto moderno, la tecnología no realiza las esencias objetivas inscritas en la naturaleza del universo, como sí lo hacía la *techné*. Ahora aparece como puramente instrumental, libre de valores. Ella no responde a propósitos inherentes, sino que sólo son medios al servicio de finalidades subjetivas. Para el sentido común moderno, medios y fines son independientes los unos de los otros. La tecnología es «neutral» en tanto que no tiene preferencia entre los diversos usos que se le puede dar. Esta es la filosofía de la tecnología instrumentalista, que resulta un producto espontáneo de nuestra civilización, asumida irreflexivamente por la mayoría de las personas.

La naturaleza encuentra en este esquema de cosas a la naturaleza como materias primas, no como un mundo que surge de sí mismo, una *physis*, sino más bien como materia a la espera de ser transformada en aquello que deseamos. El mundo es entendido mecánicamente y no teleológicamente. Se encuentra ahí para ser utilizado sin ningún propósito interno. Occidente ha conseguido enormes avances tecnológicos con base en esta comprensión de la realidad. Nada nos restringe de nuestra explotación del mundo. El todo es expuesto a una inteligencia analítica que lo descompone en partes útiles. En el siglo XIX se volvió un lugar común ver a la modernidad como un progreso sin fin.

Pero, ¿con qué fines? Las metas de nuestra sociedad ya no pueden ser especificadas mediante un conocimiento de cierto tipo, una *techné*, como lo fue con los griegos, sino que permanecen como elecciones subjetivas y arbitrarias sin esencias para guiarnos. A la razón le conciernen solamente los medios y no los fines. Esto ha guiado a una crisis de la civilización de la que parece no haber escape: sabemos llegar a donde vamos, pero no sabemos por qué vamos o a dónde. Los griegos vivieron en armonía con el mundo mientras que nosotros estamos alienados de él por nuestra libertad de definir nuestros propósitos como nos da la gana. Mientras no se pudo atribuir un gran daño a la tecnología, esta situación no condujo a dudas considerables más allá de las acostumbradas protestas literarias contra la modernización. Pero el siglo XX, con sus guerras mundiales, bombas atómicas, campos de concentración y catástrofes naturales ha hecho cada vez más difícil ignorar la extraña falta

de rumbo de la modernidad. Ya que nos encontramos ante la carencia tan grande de saber a dónde y por qué vamos, la filosofía de la tecnología ha emergido en nuestra época como una crítica a la modernidad.

El precursor más importante de esta crítica es Max Weber (Weber, 1949; Schluchter, 1979). Weber distingue entre la racionalidad «sustantiva» y «formal» de forma que corresponde en un aspecto significativo a la distinción platónica entre *techné* y artimaña. Una racionalidad sustantiva, como la *techné*, comienza reconociendo un bien y después busca los medios para conseguirlo. Muchas instituciones públicas son sustantivamente racionales en el sentido weberiano: la educación universal es un bien que determina los medios adecuados como salones de conferencias y maestros. La racionalidad formal se preocupa únicamente por la eficiencia de los medios y no tiene una referencia intrínseca a un bien. De esta forma, es neutral a ser valuada, como los *empeiria* platónicos. La modernización consiste en el triunfo de la racionalidad formal sobre un orden de racionalidad más o menos sustancial heredado del pasado. El mercado es el instrumento primario de esta transformación, sustituyendo con el nexo monetario la búsqueda planeada de valores. La burocracia y la administración son otros dominios en que la racionalidad formal eventualmente prevalece.

En Platón, la artimaña está sometida al deseo de poder del individuo, Calicles, por ejemplo. Como la voluntad individual no puede instaurar un orden generalizado en la sociedad, el triunfo de Calicles sólo podía llevar a la tiranía y la reacción anárquica que le sigue. La neutralidad de valor en Weber implica un propósito subjetivo similar, aunque el mercado y los procesos políticos establecen un orden de cierto tipo. La pregunta es entonces, ¿cuál es ese orden? El mismo Weber era bastante pesimista al respecto. Él previó una jaula de hierro burocrática aproximándose a la civilización occidental. La lógica de los medios tecnológicos utilizados en la sociedad occidental ha prevalecido sobre los valores de la Ilustración de libertad e individualidad. Surgía un orden que carecía de cualquier propósito superior o significado, pero por lo menos, era un orden.

En los tiempos modernos, los términos platónicos de distinción entre *techné* y *empeiria* son despedazados y re combinados. Donde Platón había asociado la orientación al bien con medios elaborados racionalmente, ahora la búsqueda de placer y poder tiene su propia lógica como un sistema de medios institucionalizados en mercados y burocracias cuya lógica se impone independientemente de la voluntad humana y a cualquier concepción del bien. Esta es la diferencia entre la tiranía individual a la que temía Platón y la tiranía de medios racionales que atormentaba a Weber.

El pesimismo de Weber de la modernidad alcanza su paroxismo con la escuela de Frankfurt y Heidegger que sustituyen la tecnología por mercados y burocracias como los principales instrumentos de la racionalización. La *Dialéctica de la Ilustración*, el clásico de Theodor Adorno y Max Horkheimer, tuvieron una profunda influencia en la aproximación de Marcuse a la tecnología. De acuerdo con este libro, la lucha por controlar la naturaleza exterior necesita el sacrificio y supresión de la naturaleza interna. Los seres humanos distorsionados que surgen del proceso de civilización están llenos de agresividad y violencia que son descargados como racismo y guerra (Adorno *et al.*, 1972). «La tierra completamente ilustrada irradia un desastre triunfal» (Adorno *et al.*, 1972, p. 3). La reducción de la razón a un mero instrumento subyace en este resultado desastroso. La «razón objetiva» que pensó conocer la naturaleza del universo y que podía derivar reglas de conducta a partir de dicha intuición, es sustituida por una razón meramente «subjetiva», un vestigio trunco de la antigua metafísica únicamente buena para el control y la dominación (Horkheimer, 1947, p. 11). Calicles triunfa sobre Sócrates al final. La distinción de Weber entre racionalidad formal y sustantiva es radicalizada en una dialéctica de la Ilustración. La Ilustración termina por socavar su propia base mientras expone a la naturaleza y los seres humanos a un poder sin restricciones.

Heidegger propone un argumento paralelo. Como se ha observado anteriormente, esta aproximación está basada en el contraste entre la *techné* antigua y la tecnología moderna. La *techné* describe las prácticas de los oficios cargadas de valor de todas las sociedades premodernas. Los artesanos satisfacían las necesidades funcionales mientras que también cumplían con los valores éticos y estéticos más generales de la sociedad. En Grecia Antigua, los oficios obedecen al *logos* extrayendo los significados objetivos o «formas» de sus productos y materiales. Los griegos vivieron en un mundo de cosas autosustentadas, confrontando a los seres humanos con una gran variedad de potencialidades útiles con miras a la realización mediante la manipulación hábil. La práctica artística se parece a los oficios y pertenece a esta *techné* griega también.

En contraste, la tecnología moderna se ha liberado a sí misma en gran medida de los compromisos valorativos de su sociedad. La versión heideggeriana de la jaula de hierro es un sistema de investigación y desarrollo, una tecnociencia. Él argumenta que la realidad es fundamentalmente reestructurada por dicha tecnociencia, de forma que la despoja completamente de sus potencialidades intrínsecas y la expone a la dominación. Incluso el Calicles moderno queda atrapado en el sistema que piensa que domina. La tecnociencia es más peligrosa que la retórica o los mercados. El peligro no son meramente las armas

nucleares u otra amenaza a la supervivencia, sino la obliteración del estatus especial de la humanidad y su dignidad como el ser mediante el cual el mundo se vuelve inteligible y lleno de significado.

Platón no habría estado sorprendido por estos diagnósticos; sin embargo, el cambio de énfasis del abuso de los *empeiria* por sus usuarios a la destructividad inherente de la tecnología es peculiarmente moderna. Este cambio resulta del hecho que la tecnología no manipula meramente las apariencias, sino que sistematiza la realidad. En Adorno, Horkheimer y Heidegger, la pregunta hecha por Platón es, por lo tanto, reformulada. Hoy en día estamos menos preocupados por la justificación del poder que por el grave reto de su presencia sublime como tecnología. Nuestra pregunta es: ¿Podemos vivir con la tecnología, es decir, con el poder en su forma moderna? El problema ético de lo correcto y la fuerza es sobrepasado por el problema ontológico de la transformación destructiva que opera la tecnología tanto en sus usuarios como en sus objetos. Estamos menos preocupados de si los descendientes de Calicles tienen el derecho a gobernarnos que de si el mundo dominado por ellos puede sobrevivir a los medios puestos en marcha por su ambición desmedida.

En este punto, parece que hemos cerrado el círculo. La tecnología, neutral a los valores, resulta contener un valor en sí mismo después de todo. Como señala Heidegger: «La característica sobresaliente de la tecnología moderna yace en el hecho de que ya no es de ningún modo meramente un medio y que ya no se encuentra meramente en 'servicio' de otros, sino que en cambio [...] despliega un carácter específico de dominación» (como citado en Zimmerman, 1990, p. 214). Esta paradoja está ya implícita en el recuento de Platón de los *empeiria*. Hay que recordar que las «artimañas» no están orientadas hacia un bien, sino que son «neutrales» en sí mismas. Gorgias dice algo como esto en el inicio del diálogo, cuando explica que el maestro de retórica no es más responsable que el entrenador de box por el uso que sus alumnos den a su arte (Platón, 1952, pp. 15-16). Pero cuando Sócrates describe a las artimañas como la cocina y la cosmética, resulta que están esencialmente unidas con las apariencias y, por ello, también con diversos tipos de seducción y manipulación (Platón, 1952, p. 26). La artimaña de la retórica, en particular, sirve a la dominación como lo hace la tecnología en Adorno, Horkheimer y Heidegger.

Mientras que Platón fundamentaba su esperanza en la *techné*, nuestros pensadores modernos encuentran desesperanza ahí. No tienen fe en la *techné* porque la tecnología moderna ha incorporado tanto el *logos*, la racionalidad, como la *ophelia*, la utilidad, en un sistema sin normas que prevalece en todos lados sobre toda práctica que le haga

competencia. El Calicles moderno tiene el poder, y nuestros pensadores, ya sean conservadores como Heidegger o radicales como Adorno y Horkheimer, apenas pueden vislumbrar un futuro impreciso en el que su reinado pueda de alguna forma terminar.

4. Modos de desocultamiento

4.1. La *techné* como desocultamiento

El diagnóstico de Heidegger sobre nuestro tiempo es esencialmente diferente del de Adorno, Horkheimer y Weber. Ellos aceptan la distinción de sentido común entre racionalidad sustantiva y formal. Weber, en particular, asumió la subjetividad última de las metas, de la misma forma que todos tendemos a hacerlo en la sociedad moderna donde no hay un consenso racional universal del significado y el valor. Para Weber, así como para nosotros, la sociedad moderna está en lo correcto de sólo confiar en los hechos. La fe griega en un *logos* objetivo ha sido refutada ya hace tiempo por la ciencia moderna. La nostalgia por el *logos* presente en Adorno y Horkheimer permanece sólo como eso, nostalgia. La redención de la Ilustración que ellos imaginaron vendría, no de la recuperación del *logos*, sino de una conciencia reflexiva de los límites y necesidades naturales y humanos.

Heidegger también creía que el triunfo de los medios técnicos neutrales a los valores sobre el pensamiento orientado a una finalidad es la consecuencia necesaria de nuestra condición moderna. Pero él observó esta condición como relativamente histórica en sí misma. Nuestra falta de capacidad para tomar seriamente al significado y al valor; nuestro prejuicio en favor del conocimiento fáctico es precisamente la marca de esa relatividad. Es esto lo que nos hace pasar por alto el carácter fundamentalmente ontológico del ser-en-el-mundo. Como resultado, vemos a la *techné* griega como precientífica. Pero, ¿podemos encontrar una forma de entenderla que no sea interna a la modernidad? Esta es la tarea que Heidegger se pone a sí mismo y cree que puede ser lograda con una fenomenología de la existencia cotidiana.

El recuento de Heidegger de la *techné* es muy distinto de la aproximación weberiana esbozada anteriormente. Él parte de la suposición de que el mundo es desocultado inicialmente mediante la *techné* y que no preexiste en la forma de una colección de cosas presentes-y-a-la-mano tomadas por la actividad técnica humana de forma contingente, por ejemplo, en esta o aquella ocasión para cumplir esta o aquella necesidad pasajera. Todo aspecto del ser que él desvela en el estudio de la *techné* es

originalmente postulado por la *techné*. Esto incluye las materias primas del trabajo técnico. Estos materiales son comprendidos como fuera de su lugar de producción en lugar de ser objetos preexistentes.

Aquí hay algo parecido a una reducción fenomenológica operando. La «actitud natural» en que las cosas son dadas objetivamente es suspendida para permitirles aparecer como si fueran originalmente desveladas a la experiencia humana. La *techné* es considerada ontológicamente como la relación del *Dasein* con el mundo, más que una interacción causal con las cosas. Aunque esto invierta nuestra perspectiva usual, no es arbitraria. Después de todo, cada sociedad humana que conocemos, con la excepción de la nuestra, tiene nociones de *techné* equivalentes a la idea griega, nociones que describen el significado de las cosas en términos objetivos con base en las prácticas subyacentes a la relación de la sociedad con su mundo. Es claro que cada sociedad asigna estos significados sin una base científica en el sentido moderno, pero todas asignan significados, ese es el importante hecho que pasamos por alto en nuestro entusiasmo de la mirada objetiva científica. Algo sucede en la relación tradicional de la sociedad y el mundo que concebimos como arbitraria y subjetiva, pero que Heidegger toma por el acto fundador en que los mundos son desocultados. Debe haber, entonces, algún equivalente que funde nuestro mundo moderno también y, sin duda, Heidegger identifica esta equivalencia con la tecnología moderna. Pero nosotros los modernos somos extraordinariamente ignorantes de la idea de «mundo» como les parece a todas las otras personas y como ha sido teorizada por los griegos.

Considerada como una fenomenología en este sentido, el análisis de la *techné* hecho por Aristóteles muestra una unidad originaria subyaciendo en las dicotomías del pensamiento objetivista. De hecho, anticipa el análisis de Heidegger sobre el ser-en-el-mundo. Esto explica por qué la *Pregunta por la técnica* de Heidegger comienza con una revisión aristotélica sobre la *techné*. El ensayo está basado en la idea de que la interpretación moderna de la tecnología como instrumental es inadecuada, que hay algo más profundo que subyace a nuestra suposición de la tecnología como medio. Como Heidegger lo dice, «la esencia de la tecnología no es de ninguna forma tecnológica» (Heidegger, 1977, p. 4). ¿Qué es entonces? Inicialmente él promete que la esencia de la tecnología será desvelada por una investigación de las cuatro causas aristotélicas. Heidegger insiste en que la palabra griega traducida por «causa», *aition* en realidad significa «estar endeudado». Las cuatro causas muestran caminos en que una cosa está en deuda por su existencia (Heidegger, 1977, p. 8).

En el ejemplo de Heidegger, un cáliz de plata está endeudado:

- Con la materia, la plata de la que está hecho.
- Con el *eidos* o esencia, es decir, con la idea de cómo se debería de ver el cáliz cuando esté acabado.
- Con la finalidad o *telos* que limita los significados posibles y los usos del cáliz a una forma única de ser.
- Finalmente, con el artesano que «considera cuidadosamente y reúne los tres caminos del ser responsable y estar endeudado antes mencionados».

El artesano de ninguna forma es la causa del cáliz en nuestro sentido, sino un agente responsable de hacer aparecer el cáliz. El artesano toma su lugar en la *poiesis* mediante un tipo específico de conocimiento llamado *techné* que le permite reunir las otras causas y completar la tarea. La *techné* es, entonces, un modo de desocultamiento, en tanto que coloca el trabajo terminado ante nosotros, haciéndolo presente. A este modo griego de desvelar, Heidegger lo llama «traer-ahí-delante», un *Her-vor-bringen* (Heidegger, 1977, p. 10). La comprensión del ser de los griegos está modelada sobre la estructura de una producción artesanal, *techné*, y su forma de desocultación.

Estas reflexiones son en realidad un esbozo del análisis mucho más elaborado que Heidegger desarrolló en sus lecturas tempranas sobre Aristóteles. En 1923, Heidegger dio una conferencia magistral titulada «Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles» (Heidegger, 2002, p. 111)⁶. El mayor logro de Aristóteles, según esta conferencia, es su análisis de *kinesis*, el movimiento, pero el movimiento en un sentido que ningún interprete previo a Aristóteles había concebido. Se trata del movimiento de la «vida fáctica,» más tarde llamado *Dasein*, que Aristóteles habría considerado antes que nadie. Este movimiento consiste en compromisos prácticos con el mundo, interpretados en términos de la teoría aristotélica de la *techné*. La *techné* es el modelo de «desocultamiento» para los griegos, es decir, la forma griega de experiencia del mundo. El estudio sobre la *kinesis* lleva directamente a los problemas de la ontología, los problemas que más le interesan a Heidegger. En esta interpretación parece que Aristóteles se anticipa a la teoría de Heidegger en *Ser y Tiempo*, donde la actividad instrumental cotidiana ofrece el acceso básico a la realidad. Theodor

⁶ Como asistente de Heidegger, Marcuse tuvo acceso a muchas conferencias y transcripciones de cursos sin publicar, algunas de las cuales hizo él mismo. La transcripción de esta conferencia se encuentra entre sus papeles en el archivo Marcuse en Frankfurt. Para una lista de estos documentos, ver Regehly (1991).

Kisiel resume la visión de Heidegger en esta etapa temprana del desarrollo de su pensamiento: «El campo de objetos que produce el sentido original del ser es aquel de los objetos *producidos* en vías de uso. De acuerdo con esto, no es el campo de las cosas en su reificación teórica, sino en el mundo encontrado en torno a nuestra producción, hacer y utilizar que es la base, el acuerdo-al-cual y hacia-el-cual de la experiencia original del ser [...] El ser significa *ser producido*, y como producido, ser accesible a ser usado y desechado, significativo con relación a una forma particular de estar» (Kisiel, 1993, p. 264)⁷.

De cualquier forma, mientras desarrolla su crítica a la tecnología, Heidegger comienza a argumentar que el modelo productivo es la fuente remota del pensamiento tecnológico moderno y, por lo tanto, está fundamentalmente equivocado. En el periodo cuando está escribiendo *Ser y tiempo*, comienza a retractarse de la posición esbozada en su conferencia temprana sobre Aristóteles. Él aún aprueba la atención de los griegos en la producción, pero considera que lo comprendieron sin autenticidad, como un objeto en el mundo y no como la desocultación original de un mundo (Heidegger, 1982, pp. 110-111). En algunos de sus trabajos tardíos, el concepto de producción es refinado por Heidegger como un proceso meramente ideal de manifestar entidades. La producción es separada de sus raíces en el sentido común de hacer artefactos y se convierte en un sinónimo de desvelamiento (Heidegger, 1998, p. 222). Para 1939, Heidegger niega que la *techné* sea útil para comprender la *physis*, precisamente la posición opuesta a su trabajo más temprano (Heidegger, 1998, p. 223). En su conferencia de 1950 sobre «La cosa», Platón y Aristóteles son descartados por haber confundido la esencia de la cosa con el *eidos* movilizad o en la *techné* de su hacer (Heidegger, 1971, p. 168). La salvación vendrá de un dominio más allá de la producción. Los intérpretes normalmente proyectan esta actitud negativa tardía hacia la producción en su trabajo temprano con resultados confusos, ya que Heidegger nunca rompió completamente con su consideración fenomenológica sobre ello.

4.2. El concepto de esencia de Marcuse

Al momento en que Heidegger hizo este «giro», Marcuse se había ido. Su pensamiento continúa con el análisis del ser centrado en la producción de la etapa temprana de Heidegger. El modelo de la *techné* lo infl uencia profundamente, aunque la presencia del término es enmascarada rápidamente por la influencia del Marx temprano. La innovadora

⁷ En este pasaje, y a lo largo de todo el texto, las itálicas se encuentran en el original.

reinterpretación de Marcuse sobre Hegel es un estudio de la misma problemática sobre el movimiento, que es central al pensamiento temprano de Heidegger. El giro de Marcuse hacia Hegel no es para ignorar a Heidegger, sino un intento de resolver las implicaciones de la interpretación temprana de Heidegger sobre Aristóteles a través de la dialéctica de Hegel que, Marcuse señala, está basada en Aristóteles. La dialéctica describe el carácter contradictorio de la existencia que Marcuse interpreta como una teoría de la desvelamiento en algo parecido al sentido propuesto por Heidegger.

La teoría de Heidegger del desocultamiento sugiere un camino de vuelta a un concepto de esencia, pero no especifica ningún contenido para ese concepto. Por mucho que queramos revivir el concepto antiguo de esencia, éste permanece como parte de una ontología superada con implicaciones socialmente conformistas. Los estándares, en términos de cuáles fueron asignadas potencialidades a las cosas en la antigüedad, eran estándares comunitarios aceptados acríticamente por los filósofos. Por ejemplo, el cáliz de Heidegger tiene una forma predeterminada establecida en la cultura y aceptada acríticamente como esencial por el artesano y la comunidad. La filosofía griega traicionó una fidelidad inconsciente a limitaciones de su sociedad superables históricamente al tratar las convenciones como esencias (Marcuse, 1964, pp. 134-135). La filosofía moderna no podía proceder de esta manera ingenua, sino que demandaba bases universales y verificables.

Marcuse acepta que en la visión moderna las esencias no pueden estar basadas en los estándares de la tradición y la comunidad, ni derivadas especulativamente en una metafísica *a priori* de algún tipo. Pero lo que él llama «pensamiento unidimensional» resulta en que el escepticismo moderno rechaza la idea de esencia del todo y se queda en el nivel empírico; por lo tanto, evita el conformismo ligado a la tradición y la metafísica obsoleta, pero lo hace tratando la lógica de la tecnología como un principio ontológico. Hoy en día podemos diseñar nuestros «cálices» tecnológicos de la forma que queramos y eso parece ser un tipo de liberación. Pero la liberación tiene un precio: el pensamiento unidimensional no puede reconocer las potencialidades inherentes y, por lo tanto, no puede ofrecer guía a la reforma social. ¿A qué podemos recurrir para generar criterios? ¿Cuáles son, por ejemplo, las bases para preferir el respeto a la naturaleza sobre su explotación desmedida, libertad o dominación?

El centro del problema es una vez más el concepto de esencia. Como Heidegger, Marcuse desestima cualquier regreso a la metafísica griega. Pero, a diferencia de Heidegger, se resiste a reducir todo el pensamiento esencial a la contemplación del proceso de desvelamiento. En cambio, busca reconstruir el concepto de esencia históricamente. Esto lo

involucra en encuentros increíbles con Hegel, Freud y las vanguardias artísticas de principios del siglo XX.

La filosofía antigua unía al *logos* con el *eros*, abstracción teórica sobre orientarse hacia el bien. Pero esta posición carecía de autoconciencia histórica. La dinámica temporal que encontraba en las cosas era específica a un individuo o especie. Cada tipo de cosa tenía su propia esencia y, aunque, estas esencias eran objetos del esfuerzo, no existían en el tiempo. Por lo tanto, la filosofía antigua llegó a una concepción estática de las ideas fijas. La naturaleza fija de sus esencias corresponde a la propia falta de autoconciencia histórica, la inhabilidad para concebir al *llegar a ser* como la determinación ontológica fundamental.

Hoy en día, dicha concepción ahistórica de la esencia es inaceptable. Hemos aprendido que los seres humanos se crean a sí mismos y a su mundo durante el curso de la historia. No sólo las cosas individuales están atrapadas en el tiempo, sino que las esencias también. Si fuéramos a revivir el lenguaje de la esencia hoy en día, su conceptualización debería ser histórica. De acuerdo con esto, Marcuse reconstruyó tanto la noción de *logos* como la de *eros* como categorías históricas, reinterpretando las tensiones observables en la realidad como parte de un proceso histórico de mayor envergadura.

El historicismo marcusiano está enraizado en el materialismo de la tradición marxista. La dialéctica como una lógica de las interconexiones y contextos desocultados en el paso del tiempo ofrecen una alternativa al dogmatismo antiguo y al positivismo moderno. Sus conceptos reguladores, tales como libertad y justicia, no son ideales en un sentido tradicional porque no tienen un significado fijo. El contenido de los universales como estos deriva de las tensiones en la realidad más que de nociones preconcebidas especulativamente o de consensos sociales aceptados acríticamente. No son agotados por ningún arreglo institucional, sino que siempre apuntan más allá de esto como potencialidades aún no realizadas (Marcuse, 1964, p. 133). La función de la filosofía como conocimiento que trasciende lo dado es cumplido ahora por estos universales críticos o «sustantivos»⁸.

La dialéctica de Hegel es, de hecho, el intento por conseguir la misma reconstrucción de la esencia que Marcuse requiere. La *Lógica* de Hegel disuelve la distinción tradicional entre esencia y apariencia en la dinámica de su relación. Las cosas no tienen esencias fijas

⁸ ¿Es esto una regresión idealista a la que Adorno condenó como pensamiento «identitario»? No lo creo. Los universales marcusianos significan precisamente lo no-idéntico que se resiste a las formas de la sociedad existente. Por ejemplo, el «ideal» de la libertad, entendido como el desarrollo libre y autónomo del sujeto, simplemente valida la orientación para realizar sus potencialidades, si es necesario contra las formas establecidas, es decir, lo idéntico.

separadas de sus manifestaciones porque las cosas en sí mismas son estables y fijas. Más bien, ellas pertenecen a un campo de interacciones que establecen su coherencia interna y sus límites. Estas interacciones son una fuente de tensiones que dirigen a las cosas hacia sus potencialidades de desarrollo. Para Hegel, las potencialidades están inscritas en las cosas, pero no las constituyen como sustancias aristotélicas independientes. En cambio, algo en la constelación de sus conexiones presentes le da dirección a su desarrollo. Pero, ¿qué es este algo?, ¿por qué es un desarrollo más que un cambio aleatorio?

Esta pregunta, en tanto le concierne a Hegel, es normalmente respondida haciendo referencia al «absoluto» que se supone es el fin al que tienden todas las cosas. Este Hegel teleológico no tiene un uso concebible para Marcuse. En su trabajo temprano, Marcuse rechaza esta interpretación, volteando al concepto de vida de Hegel para una ontología radicalmente orientada al futuro que está endeudada tanto con Heidegger como con Hegel.

El *Ser y tiempo* de Heidegger describe al *Dasein*, el ser humano, como fundamentalmente involucrado con la pregunta por su propio ser. Esta pregunta no puede responderse con referencias a hechos objetivos o nociones metafísicas sobre la naturaleza humana, sino que debe ser resuelta mediante elecciones y acciones en el mundo. El recuento existencial de lo humano de Heidegger sustituye al tiempo y movimiento por las esencias atemporales que han obsesionado a la especulación filosófica desde Platón en adelante, de ahí el título de su libro.

La analítica del *Dasein* influencia la interpretación de Marcuse sobre la *Lebensphilosophie* de Hegel, oscurecida en la *Lógica* por el énfasis en el absoluto. La vida en el trabajo temprano de Hegel es un proceso de movimiento, negando y acomodando un entorno. La elección de la vida como un tema ontológico fundamental le da sentido al énfasis de la interconexión y proceso en la dialéctica del desarrollo. El proceso de la vida tiene una dirección: la vida busca preservarse y darse continuidad, pero no está confinada por una finalidad predeterminada, sino que inventa su futuro mientras sucede. Esto es eminentemente verdadero de los seres humanos modernos y su sociedad. Ya no existe una esencia previa que define qué es ser humano. Ahora, los seres humanos deben hacerse a sí mismos. En la lectura de Marcuse, la vida hegeliana, así como el *Dasein* heideggeriano, descubren su sentido por delante de sí como una elección condicionada, una apropiación, en lugar de como una causa determinante que lo antecede. Es negativa, no positiva.

Una vez que Marcuse se suma a la escuela de Frankfurt, este hegelianismo heideggeriano original es superpuesto con un concepto mesiánico del futuro derivado de forma última por Walter Benjamin. El futuro no es entonces simplemente una creación

humana sino una posibilidad redentora que interrumpe la continuidad de la historia. Las potencialidades esenciales, en tanto permanecen aterrizadas racionalmente en el análisis social y la crítica, delinean esta redención desvelando al mundo en su verdad. Como escribe Adorno, «La única filosofía que puede ser practicada responsablemente frente a la desesperación es un intento de contemplar las cosas como se presentarían a sí mismas desde el punto de vista de la redención [...] Las perspectivas deben ser formadas de tal manera que desplacen y se distancien del mundo, desvelándolo ser junto con sus fisuras y hendiduras, tan indigente y distorsionado como aparecerá un día bajo la luz mesiánica [...] Negatividad consumada cuando se encuentra cara a cara delineando la imagen especular de su opuesto» (Adorno, 1974, p. 247).

Todo esto determina la forma de la crítica tardía a la tecnología de Marcuse. Él no es hostil ni indiferente hacia la tecnología moderna, sino que hace un llamado a su reconstrucción radical. Marcuse acentúa que en la sociedad liberada «puede que algunas cualidades perdidas del trabajo artesano reaparezcan en la nueva base tecnológica» (Marcuse, 1972, p. 60). Y se refiere a «La noción griega de la afinidad entre artes y técnicas» para ilustrar su tesis en la que la tecnología puede ser redimida por la imaginación (Marcuse, 1964, p. 238). Aunque Marcuse no utiliza el término, la idea de *techné* reaparece, entonces, como la base para un nuevo tipo de relación con el mundo, basado en una vida que afirma «sensiblemente», o un proyecto existencial. Este proyecto infundiría a la tecnología con la misión de realizar las potencialidades de los seres humanos y las cosas. La razón en sí misma sería transformada, recuperando la promesa progresiva de la Ilustración contra la catástrofe presente. Ya redimida, la razón trascendería la oposición de técnicas y valores, justo como lo hace la *techné*.

El pensamiento de Marcuse sobre lo que estoy llamando una nueva *techné* atraviesa dos etapas. En primer lugar, en la fase que dura hasta los sesenta tardíos, él interpreta el concepto de esencia mediante otro de potencialidad hegeliano-marxista. En la interpretación hegeliana de Marcuse, el marxismo describe una dinámica de fuerzas mediante la cual el potencial humano es realizado. La definición de ese potencial es ultimadamente la labor de aquellos que luchan por su realización, pero es anticipada en las construcciones imaginativas del arte y la filosofía. Las potencialidades emergen de la historia y no están confinadas por la forma dada de las cosas.

En una segunda fase, bajo la influencia de la Nueva Izquierda, Marcuse identifica una «nueva sensibilidad» que se involucra estéticamente con el mundo. Lo que la teoría ha identificado como potencialidad en el argumento previo, ahora aparece en la sensación en

sí como una nueva forma de sensibilidad hacia las cosas y sus posibilidades. Los criterios de la reforma de la tecnología surgirán en la experiencia. Los valores una vez más serán encontrados en el mundo en lugar de impuestos voluntariamente desafiando los límites humanos y naturales. Estos valores, valores de la vida en sí misma, no pueden aparecer en forma de hipótesis verificables científicamente o «verdades eternas», pero tampoco son meramente subjetivos. ¿Qué son los valores y cómo se relacionan con la tecnología? Como Sócrates, Marcuse sólo puede responder a esta pregunta relativizando la oposición entre naturaleza y cultura que subyace a esta alternativa.

5. La *techné* de nuevo: epílogo con Platón

Marcuse está interesado en definir el «bien» como algo parecido al sentido en que la filosofía política moderna utiliza el término, pero también en el sentido original usado por Platón. El *Gorgias* de Platón es, una vez más, relevante para nuestra investigación. En ese diálogo, el Bien en sí es dividido en cuatro bienes subsidiarios: placer, utilidad, belleza y justicia. Todos los seres humanos nos encontramos en búsqueda del bien de acuerdo con Platón, y su división cuádruple engloba los motivos que conducen a la mayoría de las personas, casi todo el tiempo, identificando aspectos transhistóricos innegables de la vida humana. Sin embargo, cada sociedad ofrece un significado diferente a los cuatro bienes y organiza sus relaciones diferentemente. Este aspecto del Bien no fue reconocido en la antigüedad, pero es obvio para nosotros y subvierte las pretensiones de un universalismo moral tal como el de Platón.

La razón clásica con su contenido de valor sustantivo es victoriosa en el diálogo de Platón, pero fue derrotada posteriormente por las herencias positivistas y relativistas de la Ilustración. Será entonces cuando Marcuse la reviva en una nueva forma como una alternativa a la racionalidad tecnológica de la tecnocracia liberal de posguerra. Como Sócrates, Marcuse debe recuperar el pensamiento esencial para encontrar un lugar donde detenerse a juzgar a una sociedad obsesionada con la riqueza y el poder, pero la lógica de su argumento es bastante diferente a la de Sócrates. El vínculo entre racionalidad y teleología ha estado roto por siglos. Los descendientes de Calicles gobiernan las sociedades modernas y este estado de las cosas no puede ser revertido a un nivel puramente conceptual, por ejemplo, refutando al hedonismo (Marcuse, 1964, p. 148). En efecto, hay un sentido en el que el hedonismo, con su rechazo de la moderación erótica, nos ofrece una

mirada a la liberación de una sociedad represiva orientada a la supervivencia (Marcuse, 1968, p. 188).

Esta interpretación difiere de la de Platón en muchos sentidos, no menos con respecto a definir el Bien como la afirmación de la vida, *eros*. La utilidad (*ophelia*), en la forma simple que Sócrates introdujo, no es ya una aliada de la filosofía, sino que funda una racionalidad operacional que sustituye a la filosofía. Desde el punto de vista de este racionalismo moderno, las obligaciones fluyen de los requerimientos de sistema y no de las esencias; éstas no trascienden una mala realidad como lo hacían para Sócrates, sino que garantizan su buen funcionamiento. La «justicia natural» de nuestro tiempo es la eficiencia. Con la excepción de la eficiencia, todas las normas, tanto éticas como estéticas, entran al limbo de la convencionalidad a la que Calicles hace mucho tiempo las consignó. La vieja filosofía es considerada ahora caduca y especulativa. La belleza ha sido reducida a ser un empaque, una propuesta de venta medida por su valor comercial.

De esta forma, Marcuse, una vez más como Sócrates, debe confrontar la crítica escéptica de la filosofía, y también tiene que proseguir con el argumento bajo las limitaciones impuestas por el adversario. Sócrates aceptó el reto de Calicles de argumentar «de acuerdo con la naturaleza» y no con la convención, y eventualmente fue capaz de superar su oposición. Marcuse debe también llamar la atención de una base común, es decir la moderna, de argumentación para poder recuperar el rango completo de los valores. Esta base es la experiencia.

Justo como Platón se sobrepuso a la oposición entre naturaleza y cultura en el mito de Radamantis, también lo hace Marcuse mediante la interpretación estética de la experiencia. Las necesidades y la tecnología, liberadas de su forma en una sociedad represiva, desempeñan el papel de *hedoné* (placer) y *ophelia* (utilidad). Aunque estos son principios «naturales», Marcuse los interpreta culturalmente. Ellos son relativizados mediante una teoría del desarrollo histórico de los instintos y la crítica social de la racionalidad tecnológica. *Kalon* (belleza) y *diké* (justicia) regresan como estética y ética, principios culturales que ahora toman algunas características de la naturaleza mediante la interpretación freudiana de Marcuse sobre su base «biológica».

En adición a las distinciones que realizó Platón, Marcuse introduce otro eje, la diferencia entre práctica y teoría, el campo de la experiencia y el de la representación objetiva. Este segundo eje está relacionado con los requerimientos experienciales de una política emancipatoria. Una transformación democrática de la sociedad debe responder a las preocupaciones públicas prácticas. Esta no era una preocupación para Sócrates. Del lado

de la práctica debemos incluir las nuevas necesidades y las percepciones estéticamente informadas de una sensualidad liberada. El lado teórico consiste en principios técnicos básicos e ideales éticos. Estos deben de reconciliarse uno con el otro y con la práctica en una nueva racionalidad tecnológica.



A cada uno de estos cuatro bienes le corresponde una privación específica: las viejas falsas necesidades de una sociedad de consumo competitiva, la fealdad del medio ambiente que crea, la inmortalidad de la explotación, violencia y guerra esenciales para el funcionamiento del sistema y, finalmente, las fallas accidentales de técnicas particulares y la falla más profunda del sistema tecnológico como un todo al servicio de las necesidades vitales humanas y para proteger el medio ambiente. Todas estas privaciones son invocadas y representadas de una u otra forma por las pequeñas élites culturales que funcionan como conciencia crítica de la sociedad. Desde la subcultura artística bohemia del siglo XIX hasta la contracultura de la década de 1960, una crítica se desdobra, que es progresivamente más concreta y realizable: el fin de la utopía.⁹ El reto del Marcuse tardío es teorizar la generalización de dicha crítica a la población como un todo mediante una transformación de la sensibilidad.

La estética aquí no es una cuestión de contemplación, sino que tendría que ser interpretada en términos clásicos como una categoría ontológica. En esta aplicación a los asuntos humanos, expresa la significancia reflexiva de las acciones de los actores por su

⁹ Löwy y Sayre (2001) analizan la historia de esta crítica como romanticismo.

propia existencia. En el mito de las Islas de los bienaventurados que concluye el *Gorgias*, las almas desnudas de los muertos son juzgadas en su realidad. De esta forma, la estética marcusiana evalúa sociedades desnudas, despojadas de sus imágenes mediáticas autocelebratorias. Una sociedad en la que la falta de vivienda, la miseria urbana, las prisiones y la guerra son un lugar común se define a sí misma por estas «acciones» en términos que podemos condenar razonablemente con bases estéticas en este sentido clásico.

El proyecto de Marcuse no es tan impráctico como su lenguaje altamente abstracto lo hace parecer. En un punto él menciona «jardines y parques y reservas» como un pequeño ejemplo de la «transformación liberadora» que nos espera (Marcuse, 1964, p. 240). Más significativamente, yo pienso que ya tenemos versiones débiles de las *technai* modernas en campos como la medicina, la arquitectura y la planeación urbana y ambiental. Las culturas técnicas tienen, en significativa medida, base en valores que mejoran la vida, derivados de una larga historia y un amplio rango de experiencias contenidas en estos campos con ambiciones tecnocráticas estrechas y comercialismo. Cada una de estas disciplinas postula una esencia idealizada, como la salud, la vivienda, la ciudad, el balance natural. La democracia requiere la discusión pública y el refinamiento de estos ideales en un contexto liberado de la propaganda, la publicidad y la ideología tecnocrática y determinista. Esto no es aún posible, pero a pesar de las limitaciones obvias de estas disciplinas, ofrecen, por lo menos, un modelo imperfecto para la nueva racionalidad técnica por la que aboga Marcuse. La generalización de esta forma de racionalidad tecnológica, controlándola mediante el debate político democrático, no es una mera fantasía sino un proyecto de resistencia concreto al poder tecnocorporativo.

Estamos familiarizados hoy en día con dos principales tipos de política. Son políticas instrumentales apuntadas hacia el poder, leyes e instituciones y políticas identitarias mediante las cuales los individuos intentan redefinir sus roles sociales y su lugar en la sociedad. Yo argumentaría que Marcuse, como la misma Nueva Izquierda, representan un tercer tipo de política. Yo la llamo una «política civilizatoria», una política de autodeterminación colectiva que ya no se preocupa por poder, leyes e instituciones, sino por el significado de nuestra humanidad. En estos términos, la pregunta política es: ¿Qué tipo de personas somos, en qué clase de mundo queremos vivir, qué nivel básico mínimo de justicia e igualdad podemos esperar en nuestros asuntos? La Nueva Izquierda respondió que no podemos seguir como antes y al hacerlo le dieron eco al «gran rechazo» de Marcuse a una sociedad industrial avanzada. Necesitamos reconocer la mediocridad de la sociedad y las injusticias sobre las que se basa, no por generosidad o autosacrificio personal, sino por

un sentido mayor de quién y qué somos. Las ideologías que se encuentran tapando el camino, incluso si se identifican con la racionalidad misma, deben ser derrocadas. Un panfleto ampliamente distribuido durante los eventos del mayo francés de 1968 anunciaba que «el progreso será lo que queramos que sea» (Feenberg *et al.*, 2001, p. 77). Ese era, abreviado, el mensaje político esperanzado abreviado que Marcuse intentó enviar y que aún no está agotado.

Bibliografía

- ADORNO, T., y HORKHEIMER, M. (1972). *Dialectic of enlightenment* (J. Cummings, trad.). Herder & Herder.
- ADORNO, T. (1981). *Minima moralia* (E. F. N. Jephcott, trad.). Verso. (Obra original publicada en 1974)
- BERNASCONI, R. (1986). The fate of the distinction between praxis and poesis. *Heidegger Studies*, 2, 111-139.
- DODDS, E. R. (1959). *Plato's Gorgias*. Oxford University.
- FEENBERG, A., y Freedman, J. (2001). *When poetry ruled the streets: The French May events of 1968*. State University of New York.
- HEIDEGGER, M. (1971). *Poetry, language, and thought* (A. Hofstadter, trad.). Harper & Row.
- (1977). *The question concerning technology* (W. Lovitt, trad.). Harper & Row.
- (1982). *Basic problems of phenomenology* (A. Hofstadter, trad.). Indiana University.
- (1998). *On the essence and concept of physis in Aristotle's Physics B, I* (W. McNeill, trad.). Pathmarks. Cambridge University. (Obra original publicada en 1939)
- (2002). *Phenomenological interpretations in connection with Aristotle* (J. van Buren, trad.). Supplements. State University of New York. (Obra original publicada en 1922)
- HICKMAN, L. (1990). *John Dewey's pragmatic technology*. Indiana University.
- HORKHEIMER, M. (1947). *Eclipse of reason*. Seabury.
- KISIEL, T. (1993). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California.
- LÖWY, M., y SAYRE, R. (2001). *Romanticism against the tide of modernity* (C. Porter, trad.). Duke University.
- MARCUSE, H. (1964). *One-dimensional man*. Beacon.
- (1968). *Negations* (J. J. Shapiro, trad.). Beacon.
- (1969). *An essay on liberation*. Beacon.
- PLATÓN. (1952). *Gorgias* (W. C. Helmbold, trad.). Bobbs-Merrill.
- (1956). *Euthyphro, Apology and Crito* (F. J. Church, trad.). Bobbs-Merrill.
- REGELY, T. (1991). Übersicht über die «Heideggeriana» im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt- und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main. *Heidegger Studies*, 7, 179-209.

- SCHLUCHTER, W. (1979). *The rise of Western rationalism: Max Weber's developmental history* (Trad. G. Roth). University of California.
- THOMSON, I. (2000). Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of metaphysics. *International Journal of Philosophical Studies*, 8(3), 297-327.
- WEBER, M. (1949). *The methodology of the social sciences* (E. Shils y H. Finch, trad.). The Free.
- ZIMMERMAN, M. (1979). Heidegger and Marcuse: Technology as ideology. *Research in Philosophy and Technology*, 2, 245-261.
- (1990). *Heidegger's confrontation with modernity: Technology, politics, art*. Indiana University.