

La tecnología y el arte en los análisis marcuseanos de la racionalidad social *

A tecnologia e a arte nas análises marcusianas da racionalidad social

Art And Technology In Marcusean Analyses Of Social Rationality

Romina Conti **

El presente trabajo propone comprender la teoría de Marcuse sobre el arte y la tecnología como parte de su teoría de la racionalidad social. En ese marco, las lógicas de la tecnología y del arte aparecen como modos opuestos de configurar esa racionalidad, a la vez que como medios de dominación o emancipación, respectivamente. Mientras que la lógica tecnológica da lugar a la pérdida del poder de negación y a la tesis marcuseana del hombre unidimensional, la experiencia estética vinculada al arte restaura una racionalidad ampliada que, al incluir el orden de la sensibilidad, habilita una posibilidad para el cambio social.

185

Palabras clave: tecnología, arte, racionalidad

* Recepción de artículo: 26/03/2017. Entrega de la evaluación final: 20/06/2017.

** Doctora en filosofía. Actualmente se desempeña como docente-investigadora de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP) y como becaria posdoctoral del CONICET, Argentina. Sus líneas de investigación abordan cuestiones de estética y política vinculadas a los estudios de la teoría crítica.

O presente trabalho propõe compreender a teoria de Marcuse sobre a arte e a tecnologia como parte de sua teoria da racionalidade social. Nesse contexto, as lógicas da tecnologia e da arte aparecem como modos opostos de configurar essa racionalidade, bem como meios de dominação ou emancipação, respectivamente. Enquanto a lógica tecnológica enseja a perda do poder de negação e a tese marcusiana do homem unidimensional, a experiência estética vinculada à arte restaura uma racionalidade ampliada que, incluindo a ordem da sensibilidade, habilita uma possibilidade para a mudança social.

Palavras-chave: tecnologia, arte, racionalidade

This paper proposes understanding Marcuse's theory on art and technology as a part of his theory of social rationality. Within this framework, the logics of art and technology appear as opposite ways of configuring that rationality, as well as a means of domination or emancipation, respectively. While the technological logic gives room to a loss of the power of negation and to the Marcusean theory of one-dimensional man, the esthetic experience connected through art restores a wider rationality that, by including the order of sensibility, enables social change.

Key words: technology, art, rationality

1. Tecnología y racionalidad en la teoría crítica de Marcuse

En un trabajo publicado el mismo año que *Razón y revolución*, “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, Marcuse caracterizaba las diferencias entre la técnica y la tecnología.¹ Allí aparecen algunas de las precisiones que son incorporadas en *El hombre unidimensional*, especialmente en relación a la asimilación que Marcuse observa entre la sociedad americana altamente desarrollada, la sociedad del totalitarismo alemán y el marxismo soviético.

En el artículo mencionado de 1941, Marcuse sentaba una posición que mantendría luego respecto del problema de la neutralidad valorativa de la técnica/tecnología. Desde esa posición sostiene que, en tanto la técnica aparece como un instrumento que sirve a los intereses sociales o políticos, no posee un tipo de valor en sí misma y en ese sentido puede utilizarse tanto para sostener la esclavitud como para proporcionar las condiciones de posibilidad de la libertad. Por el contrario, la tecnología es el resultado de un proceso social que, si bien integra a los aparatos técnicos, va mucho más allá de ellos, constituyendo una perspectiva que sí está valorativamente cargada.

Como proceso social, la tecnología representa un modo de producción que es propio de la etapa maquinal y que está intrínsecamente unido a la ideología del control y la dominación. En esta etapa maquinal del industrialismo avanzado, que difiere en mucho del “sentido práctico” que puede identificarse en otros momentos históricos:²

“(…) los hechos que dirigen el pensamiento y la acción del hombre no son los de la naturaleza que debe aceptar para poder dominar, o los de la sociedad que debe cambiar porque ya no corresponde a las necesidades y potencialidades humanas. Son más bien los del proceso de la máquina, que en sí mismo parece como la personificación de la racionalidad y la eficiencia” (Marcuse, 1941b: 60).

Como veremos en las líneas siguientes de este texto, las teorías de Marcuse sobre la tecnología y sobre la experiencia estética el arte sólo pueden ser comprendidas como parte de su teoría de la racionalidad social. En ese marco, las lógicas de la tecnología y del arte aparecen como modos opuestos de configurar esa racionalidad, a la vez que como medios de dominación o emancipación, respectivamente.

1. Susana Barbosa ha precisado la genealogía de la teoría crítica de la tecnología a partir de este texto marcuseano. Véase: Barbosa, 2011a.

2. En este mismo texto, Marcuse señala que el proceso de la máquina, ligado básicamente a la condición de cuantificación del conocimiento, no es sinónimo de “sentido práctico”. Este sentido ha derivado -a lo largo de la historia occidental- en filosofías bien heterogéneas: “El sentido práctico animó al antiguo materialismo y al hedonismo, fue responsable de la lucha de la física moderna contra la opresión espiritual, y del racionalismo revolucionario de la Ilustración” (Marcuse, 1941b: 60).

Asociada a una noción de individuo proveniente de la modernidad, la idea de individuo racional, económico, sujeto de derechos fundados en la igualdad, la autonomía y la libertad, la racionalidad tecnológica liga ese individuo a la eficiencia como valor prevaleciente desde el principio de actuación: “Al manipular la máquina el hombre aprende que la obediencia a las instrucciones es la única manera de obtener los resultados deseados. Arreglárselas bien equivale a estar ajustado al aparato” (Marcuse, 1941b: 61).

Pero el modo en que esta racionalidad posibilita y encarna el dominio no se agota en el establecimiento de una lógica que vela las alternativas, sino que implica también un entretejido constitutivo de las relaciones sociales. Las observaciones de Marcuse respecto de esta cuestión asombran por su actualidad (que no da cuenta de los más de setenta años transcurridos desde su enunciación):

“Las relaciones entre los hombres están cada vez más mediadas por los procesos de la máquina. Pero los artefactos mecánicos que facilitan la interacción entre los individuos también interceptan y absorben su libido, desviándolo así del peligrosísimo reino en el cual el individuo está libre de la sociedad. El hombre promedio a duras penas se preocupa por un ser vivo con la intensidad y persistencia que muestra por su automóvil. La máquina adorada ya no es materia inerte sino que se convierte en algo semejante a un ser humano. Y le da de regreso al hombre lo que ella posee: la vida del aparato social al cual ella pertenece” (Marcuse, 1941b: 62).

188

La tecnología aparece aquí como la determinante fundamental de la modificación del principio de realidad en principio de actuación, que Marcuse elaborará muchos años después en *Eros y civilización*. Pero también es la tecnología, como forma de pensamiento, la que obliga a *Eros* a su repliegue, puesto que su desenvolverse por fuera del cerco de la racionalidad instrumental provocaría el caos del ordenamiento que a él responde. En el sentido en el que aquí se refiere Marcuse, la máquina es la materialización más patente de esa represión excedente que no puede ser identificada como tal. La imposibilidad de esa identificación radica en que la misma tecnología afianza y refuerza esa forma de vida a la cual pertenece. La forma tecnológica, tal como se ha desarrollado en la cultura de las sociedades industriales, da forma al modo de ver y actuar de los individuos, da forma a su realidad y la fija naturalizando los mecanismos que la han hecho posible.

El doble carácter de esta realidad que Marcuse analiza está determinado por lo siguiente: al tiempo que la verdad tecnológica presenta una forma única de concebir la realidad (basada en las posibilidades de dominio que habilita), parece contradecir la racionalidad propia de la sociedad individualista del capitalismo, ya que ésta caracterizaría a los individuos centralmente por su autonomía. Esta autonomía parecería indicar una dimensión crítica de la racionalidad, en tanto que la racionalidad tecnológica parece opacar esa dimensión crítica. Ambas cosas se dan en un juego recíproco. Racionalidad crítica y tecnológica están vinculadas en la medida en que pertenecen al conjunto histórico y social del capitalismo avanzado. En la dialéctica

que las une no hay complementación efectiva ni exclusión absoluta. Sin embargo, en el siglo XX, la racionalidad crítica se le aparece a Marcuse como completamente en retirada.

Mediante los mecanismos de asimilación de la lógica maquinista que señalamos más arriba, la racionalidad tecnológica extiende su alcance a todos los sectores de la sociedad, más allá de sus actividades específicas en el aparato de producción y atraviesa la totalidad del campo de sus experiencias. De ese modo, la racionalidad tecnológica crea lo que Marcuse llama un “marco común” de experiencias que deja por fuera aquellos elementos que no pueden ser ceñidos al marco del control técnico y a la experiencia bajo términos instrumentales. Así, se trata de una racionalización que no sólo alcanza el ámbito objetivo, sino también el subjetivo, en la medida en que ambos sean escindibles.

Incluso el trabajo intelectual esta formateado de este modo. Citando a Horkheimer, Marcuse señala que:

“(…) la concepción instrumentalista de la racionalidad tecnológica se está difundiendo por casi todo el reino del pensamiento y les da a las diversas actividades intelectuales un común denominador. Ellas también se convierten en una especie de técnica, un asunto de capacitación más que de individualidad, que requiere al experto ma? que a la persona humana completa” (Marcuse, 1941b: 74).³

189

Los análisis que Marcuse comienza a cargar de contundencia en este texto, que anticipa planteos de *El hombre unidimensional*, precisan el modo en que la tecnología, como forma histórica determinada de la técnica, oficia de clave en la manutención de relaciones de dominación. Sin embargo, el problema no es la técnica en sí, sino el proceso histórico, político y económico que ha universalizado su lógica bajo la forma tecnológica. Se ha señalado con acierto que esta visión dialéctica de la técnica, según la cual ésta contiene posibilidades diferentes a las desplegadas por el capitalismo, coloca a Marcuse en una posición distinta tanto de los tecnófilos como de los tecnólogos.⁴ La tesis que Marcuse esboza en este texto de 1941, y luego vuelve a plantear en el texto de 1964, es que, de acuerdo a la racionalidad al interior de la cual se desarrolle, la técnica es también capaz de liberar a los hombres de la penuria de la escasez y de la alienación, habilitando la condición material básica para el desenvolvimiento de sus potencialidades propiamente humanas, que es el tiempo libre.

3. Al respecto de la labor intelectual y su “tecnificación” es interesante uno de los textos de Honneth de los últimos años (2007), traducido como “La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado”. Véase: Honneth, 2009.

4. Entre quienes han suscripto este posicionamiento de Marcuse, cito aquí el trabajo inédito de Natalia Fischetti que constituyó su tesis doctoral: “La teoría crítica de la primera Escuela de Frankfurt en el debate epistemológico de su época: Herbert Marcuse” (Universidad Nacional de Córdoba, octubre de 2012).

Pero dejando de lado las indicaciones prospectivas, observemos ahora otros aspectos de esta caracterización que Marcuse emprende de la tecnología como elemento de dominación. Lo expuesto hasta aquí, y otras aristas del análisis marcuseano le permiten afirmar que estas condiciones, que funcionan como un *a priori* tecnológico, son a su vez un *a priori* político.

2. La tecnología como *a priori* político

En la introducción a su texto de 1964, Marcuse señala que la sociedad contemporánea, en tanto universo tecnológico, “es la última etapa en la realización de un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como simple material de dominación” (Marcuse, 1964: 26). A lo que agrega más adelante esta idea medular en su teoría: la razón tecnológica se ha convertido en razón política. Habermas ha observado que las ideas de Marcuse sobre la racionalidad de la ciencia y la tecnología se apoyan fuertemente en algunos análisis de Husserl y Heidegger, pero también ha señalado que sólo Marcuse incluye el contenido político de la razón técnica en el pensamiento acerca de las sociedades contemporáneas.⁵ Sobre la base de ese contenido político debe comprenderse lo que Marcuse denominará *a priori* tecnológico.

Abordar la constitución de ese *a priori* requiere analizar en detalle la historia de la conformación de la racionalidad científica, tarea que Marcuse emprende particularmente en *El hombre unidimensional*, pero que fue progresivamente abordada en varios textos anteriores. Para sintetizar los postulados más claros de ese recorrido, señalaremos que lo que el autor sostiene es que la ciencia ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido siempre ligada a la dominación del hombre. En su configuración actual, la naturaleza -comprendida y dominada científicamente- reaparece en el aparato técnico de producción y destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos, al tiempo que los subordina a los dueños del aparato, y de esa forma la jerarquía racional se mezcla con la social.

En la base de este modo de dominación social se encuentra un determinado tipo de racionalidad que permite a las sociedades contemporáneas transformar el mundo-objeto en extensión del hombre mismo y de ese modo los unifica. Como señalamos antes, esta transformación “hace cuestionable hasta la noción misma de alienación”; vale decir: trastoca todo un modo de ver y comprender la realidad de lo dado y de lo posible.

Ahora bien, ¿en qué se fundan las características principales de esa racionalidad a la que responde el universo tecnológico? En primer lugar, en la eliminación de los aspectos cualitativos y junto con esto, en que el grado en que dicha concepción se hace aplicable y efectiva en la realidad hace aparecer, a ese modo de racionalidad,

5. En su texto *Ciencia y técnica como ideología*, dedicado al mismo Marcuse en 1968.

como un hipotético sistema de instrumentación; de modo que “el término metafísico «siendo como es» cede ante el «siendo instrumento»” (Marcuse, 1964: 179). El carácter instrumental de la razón deriva de su profunda vinculación con la racionalidad científico-técnica tal como ésta se ha configurado en su desarrollo histórico y es el carácter dialógico de la razón, que se vincula centralmente con su función crítica, lo que desaparece.

Se abren desde aquí numerosos problemas, entre los cuales tal vez uno de los principales sea el que hemos mencionado acerca de la neutralidad valorativa de la ciencia y de la tecnología. Marcuse sostiene que dicha neutralidad no es tal en tanto que posee un carácter positivo. La racionalidad científica así caracterizada, que es en línea con la cual se consolida la racionalidad tecnológica, requiere siempre de una organización social específica, precisamente porque proyecta formas que pueden llevarse a fines prácticos. Siguiendo líneas de la *Dialéctica de la Ilustración*, recuerda que “mientras que la ciencia liberaba los fines naturales de los inherentes y despojaba la materia de todas las cualidades que no sean cuantificables, la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía natural de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables” (Marcuse, 1964: 184).

De esto se sigue que, en la lógica dominante, el mundo de los valores se viva por fuera de esa racionalidad y, por esto mismo, por fuera de la realidad objetiva, de modo que presentan la apariencia de reducirse a meras intuiciones subjetivas o, en el mejor de los casos -dice Marcuse-, la única manera de rescatar alguna validez abstracta e inofensiva para ellos pareciera ser una sanción metafísica. Aun así, la cuestión que quiere explicar sigue siendo el hecho de que la dominación del hombre por el hombre es todavía la continuidad histórica que vincula la Razón pre-tecnológica con la tecnológica, por lo que no basta adjudicar la “responsabilidad” de esta dominación a la forma tecnológica en sí. El análisis de la continuidad de la dominación en estos modos de racionalidad ocupa al menos dos capítulos centrales de esta obra emblemática. No obstante, la lectura de Marcuse, pese a introducir un soporte crítico ligado a la historia de las ideas, quiere dirigirse siempre a la historia efectiva, a la existencia humana en tiempo presente. Esa lectura lo lleva a sostener que, en las sociedades industriales avanzadas, incluso independientemente de las diversas estructuras político-económicas de su organización, la forma tecnológica se constituye un *a priori* político e incluso ético.

Esto es así porque obra predeterminando la experiencia, “proyecta la dirección de la transformación de la naturaleza, organiza la totalidad” (Marcuse, 1964: 179). De esa manera la racionalidad tecnológica protege la legitimidad de la dominación y posibilita la extensión totalitaria del instrumentalismo de la razón. En términos de Habermas, esta tesis de Marcuse implica una “totalización de la razón instrumental” (Habermas, 2000: 121). Lo que analiza Marcuse es que “la productividad y el crecimiento potencial de este sistema estabilizan la sociedad y contienen el progreso técnico dentro del marco de la dominación” (Marcuse, 1964: 27). Esa forma de contención es tecnológica y es así que la tecnología encarna el contenido ideológico.

Aquí reaparece la posibilidad de pensar otros usos para la técnica. Esta posibilidad se da porque el eje de la búsqueda de Marcuse sigue siendo el mismo: las

posibilidades de una vida auténtica para la existencia del ser humano. En relación con ello, y mucho antes de su redescubrimiento por la filosofía de la técnica, Marcuse se hacía eco de las observaciones críticas de Simondon respecto a la relación entre técnica y libertad: “la máquina es un esclavo que sirve para hacer otros esclavos. Una inspiración dominante y esclavista puede encontrarse paralelamente a la búsqueda de libertad para el hombre. Pero es difícil liberarse transfiriendo la esclavitud a otros seres, hombres, animales o máquinas: reinar sobre una población de máquinas que someten a todo el mundo es todavía reinar, y todo reino implica la aceptación de esquemas de servidumbre” (Simondon, 1958: 127).

El problema principal que Marcuse identifica en relación con ese *a priori* tecnológico no es otro que el de la dominación que se mantiene históricamente, pese a que se reemplace la dependencia personal (del esclavo respecto a su dueño), por la dependencia al “orden objetivo de las cosas”. En ese sentido, es también un *a priori* político. En este último terreno, la extensión de la racionalidad tecnológica a todas las actividades y dominios de la existencia, ha velado todo elemento de contestación.

3. Racionalidad y conducta unidimensional

La práctica científica derivada de la modernidad, al fundarse restringidamente en los aspectos cuantitativos de la realidad, niega para el conocimiento lo cualitativo de la naturaleza, del ser humano y de la sociedad. Al establecer esta negación, oculta la estructura antagónica de la realidad y en el mismo gesto, oculta la estructura antagónica del pensamiento. Así, realidad y pensamiento coinciden:

“En la realidad tecnológica, el mundo-objeto (incluyendo los sujetos) se experimenta como un mundo de instrumentos. El contexto tecnológico define previamente la forma en la que aparecen los objetos. Para el científico aparecen *a priori* como elementos libres de valor o complejos de relaciones, susceptibles de ser organizados en un sistema lógico matemático, y para el sentido común aparecen como el material de trabajo o placer, producción o consumo. El mundo-objeto es así el mundo de un proyecto histórico específico y nunca es accesible fuera del proyecto histórico que organiza la materia, y la organización de la materia es al mismo tiempo una empresa teórica y práctica” (Marcuse, 1964: 247).

La transformación operada en este proyecto histórico ha implicado, para Marcuse, la progresiva desaparición del carácter dialéctico de la realidad, de la razón y del vínculo entre ambas, y la primacía de esa mirada que denomina unidimensional. Rastrear las formas en las que, incluso el pensamiento, ha reproducido y reproduce esta lógica es un núcleo fuerte de la obra de 1964 en el que no nos detendremos aquí. Pero vale recordar que tanto la filosofía positivista original como el positivismo lógico y la filosofía del lenguaje vinculada a Viena representan para Marcuse los puntos más notables de esta uniformidad del pensamiento.

Marcuse señala, ya en el positivismo del siglo XIX, elementos que inauguran las características del empirismo radical del siglo XX:

“Desde su primer empleo, probablemente en la escuela de Saint-Simon, el término “positivismo” ha encerrado: 1) la ratificación del pensamiento cognoscitivo mediante la experiencia de los hechos; 2) la orientación del pensamiento cognoscitivo hacia las ciencias físicas como un modelo de certidumbre y exactitud; 3) la fe en que el progreso en el conocimiento depende de esta orientación. Consecuentemente, el positivismo es una lucha contra toda metafísica, trascendentalismo, e idealismo como formas de pensamiento regresivas y oscurantistas” (Marcuse, 1964: 199).

En 1936, en *El concepto de esencia*, Marcuse afirmaba que el positivismo cancela abstractamente la separación entre esencia y apariencia en la ciencia, con lo cual cae en un relativismo conservador “más reaccionario que la metafísica del idealismo que combate” (Marcuse, 1936a: 42). De modo que, en relación con el conocimiento, todos los hechos son equivalentes. Al invalidar la trascendencia a una esencia niega también la doble constitución de lo real como “actualidad”, en el sentido en que Marcuse se apropia de ese concepto hegeliano: como posibilidad de referirse a lo que es y a lo que puede ser en el marco de lo dado, que equivale a mentar las posibilidades históricas y no esenciales de lo real.

El positivismo, como filosofía del sentido común construido por la sociedad burguesa, rechaza los conceptos universales porque no pueden ser reducidos a circunstancias u hechos observables. En ese movimiento mutila un aspecto de lo real que es el de lo posible. La distancia fundamental que media entre la dialéctica y el positivismo radica en la posibilidad o imposibilidad de comprender esa doble dimensión de la realidad. Así, para Marcuse, desde el empirismo inicial de la modernidad hasta los desarrollos del positivismo lógico, el principio guía de esta forma de pensamiento ha sido “la autoridad final del hecho”. Éste es el espíritu que Comte llevó a su expresión en el análisis social.

193

Lo que Marcuse señala es que, si la forma dada de la sociedad es el marco de referencia único para la teoría y la práctica, entonces esta forma de sociología (y también de psicología, pensando en la adaptación neofreudiana) puede estar en lo cierto. De hecho, “es más humano y más productivo tener buenas relaciones de trabajo que malas, tener condiciones de trabajo agradables en vez de desagradables, tener armonía en vez de conflicto entre los deseos de los consumidores y las necesidades de los negocios y la política” (Marcuse, 1964: 137). Pero la teoría crítica posibilita mostrar el carácter ideológico y contingente de esa forma de la sociedad y, ante esa posibilidad, el pensamiento “exige ir más allá de la falaz concreción del empirismo positivista” (Marcuse, 1964: 138).

La cuestión integra ahora las dimensiones desplegadas en el sistema represivo. Lo que acontece en términos generales en el marco del industrialismo avanzado es la progresiva esclavitud de los seres humanos por medio de un sistema productivo que

perpetúa la lucha por la existencia internacionalmente. Marcuse señala que “en este punto, se hace claro que algo debe estar mal en la racionalidad del sistema mismo” (Marcuse, 1964: 171). Esa racionalidad que hemos descrito en las líneas anteriores, huérfana de toda determinación erótica en sentido fuerte, determina el ordenamiento y las consecuencias de la vida concreta del ser humano en el marco de la sociedad industrial. Para Marcuse, esta situación elimina todas las alternativas, pero el pensamiento crítico puede descubrir su secreto. Nos permitimos citar completo un fragmento de *El hombre unidimensional* que muestra con claridad cómo se implican las cuestiones observadas anteriormente:

“Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerequisites para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad. Sin embargo, el aparato frustra su propio propósito, porque su propósito es crear una existencia humana sobre la base de una naturaleza humanizada. Y si este no es su propósito su naturaleza es todavía más sospechosa. Pero también es más lógico porque, desde el principio, lo negativo está en lo positivo, lo inhumano en la humanización, la esclavitud en la liberación. Esta dinámica es la de la realidad y no la de la mente, pero es la de una realidad en la que la mente científica tiene una parte decisiva en la tarea de reunir la razón teórica y la práctica” (Marcuse, 1964: 173).

194

Marcuse considera que esta realidad unidimensional presenta una ineludible tarea al pensamiento. La racionalidad tecnológica está consolidada como la nueva forma por excelencia de control social, en el sentido “previsor” y sumamente efectivo de contención de conflictos. Este control opera articulado con la radical profundización de las estructuras represivas, en el sentido en que Marcuse las llama estructuras de una represión excedente. Esas represiones no son necesarias para la vida general del ser humano; sólo son necesarias en el marco de una forma específica de organización de esa vida. Pero esa forma específica se despliega como un velo, cuya naturaleza es la de la tecnología.

Observa acertadamente Barbosa que “por tramos, el talante de Marcuse hacia las posibilidades de reversión de las formas sociales vigentes de vida, parece menos exultante que en 1954 (cuando epiloga la segunda edición de *Reason and Revolution*) y que en 1941 (cuando aparece la primera edición en Nueva York)” (Barbosa, 2011b: 61). Su examen del grado de desarrollo que la técnica y la ciencia han adquirido en la configuración de un modo particular y generalizado de la racionalidad lo llevan a publicar los párrafos más oscuros de su diagnóstico:

“Sobre las bases teóricas tanto como empíricas, el concepto dialéctico pronuncia su propia desesperanza. La realidad humana es historia y, en ella, las contradicciones no explotan por sí mismas.

El conflicto entre la dominación fija y satisfactoria por un lado y sus logros, que tienden a la autodeterminación y a la pacificación por el otro puede llegar a ser ostensible más allá de toda posible negación, pero puede muy bien seguir siendo manejable y ser incluso un conflicto productivo, porque con el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza crece la conquista del hombre por el hombre. Y esta conquista reduce la libertad que es un *a priori* necesario para la liberación. Ésta es libertad de pensamiento en el único sentido en que el pensamiento puede ser libre en el mundo administrado: como la conciencia de su productividad represiva y como la absoluta necesidad de romper con esa totalidad. Pero esta absoluta necesidad no prevalece precisamente donde puede llegar a ser la fuerza impulsora de una práctica histórica, la causa efectiva del cambio cualitativo. Sin esta fuerza material, aún la conciencia más aguda es impotente” (Marcuse, 1964: 283).

De este modo, la racionalidad tecnológica garantiza el pensamiento unidimensional. Mediante la sustitución del principio de placer, la instauración de una represión excedente que se propone como necesaria y el establecimiento de la racionalidad instrumental como única racionalidad posible, la sociedad industrial avanzada tiende a integrar todas las dimensiones de la existencia, privada y pública, conduciendo a lo que Marcuse llama una “sociedad cerrada”. Esta integración tiene dos resultados de gran importancia: la administración metódica de los instintos humanos y la asimilación de las fuerzas de oposición: “El poder de lo negativo, ampliamente incontrolado en los estados anteriores de desarrollo de la sociedad, es dominado y se convierte en un factor de cohesión y de afirmación” (Marcuse, 1964: 7). Pero, ¿cómo es dominado el poder de lo negativo? ¿De qué manera la sociedad contemporánea logra asimilar la oposición y convertir lo negativo en afirmación? ¿Cómo puede esta sociedad, de base tan irracional, como ya Marx había observado, no sólo subsistir, sino prosperar?

195

La cohesión de las fuerzas sociales se ha realizado y se realiza no mediante el terror, sino mediante la utilización de la tecnología y las posibilidades materiales que se abren para la sociedad en relación a su avance. Es el progreso técnico, bajo su forma tecnológica, el que refuerza todo sistema de dominación a partir de un estilo de vida creado en función del sistema mismo. En este punto Marcuse retoma la distinción marxista entre el interés inmediato y real y la conjuga con una distinción producto de su encuentro con el psicoanálisis freudiano: la falsa y la verdadera conciencia.

Si hay algo que el hombre de la sociedad contemporánea ha olvidado es todo lo que refiere a su interés real, a su verdadera conciencia. Y no lo ha olvidado por elección propia, sino que el aparato de dominación ha ocultado este interés real bajo las múltiples formas del interés inmediato, y mediante el crecimiento constante de las posibilidades materiales que la técnica ha hecho posible. Sin embargo, este proceso no es nuevo, sino más bien el corolario de una serie de relaciones que pueden establecerse desde la antigüedad, y que sin duda se potencian en la era moderna. De este modo, la sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de relaciones y de cosas que además incluyen la utilización técnica del

hombre. Esta aplicación social de la racionalidad científica estaba, para Marcuse, presente ya en la ciencia pura, aun cuando no se buscaba ningún propósito práctico, y esto se manifiesta en el paralelismo existente entre los dos procesos de cuantificación científica y social.

El tipo de racionalidad que impone la ciencia y que el positivismo refuerza, en la medida en que excluye todo aspecto no cuantitativo tildándolo de metafísico, de instintivo, de incomprensible, se erige como racionalidad única, regida por las leyes de la productividad y tendiente a reducir toda oposición posible convirtiéndola en afirmación. No obstante, esta pretendida racionalidad es, para Marcuse, profundamente irracional en tanto que ahoga las posibilidades de realización del sujeto social como sujeto humano. Aquí está, otra vez, la tendencia emancipatoria de la teoría crítica.

En la sociedad industrial avanzada, la tecnología impone al individuo un cúmulo de exigencias externas que él asume como propias. La homogeneización que produce se da no en una verdadera igualdad en las condiciones de vida, sino en una “asimilación” en la concepción de las necesidades y satisfacciones de todos los individuos, que no son otras que las que refuerzan el orden establecido. En tanto el empleado y el patrón acceden a las mismas diversiones en sus ratos libres y sus pautas de consumo son similares, en la medida en que el nivel de vida parece aumentar y el empleado puede comprarse a crédito el último celular, se anulan las fuerzas de la oposición, se disfrazan las desigualdades.

196

La técnica impone, además de una forma dada por su estadio tecnológico, las necesidades que los individuos atienden en la convicción de que son las suyas propias y de esta manera condiciona la vida de los sujetos, que pasan a identificarse con lo que consumen. La conducta unidimensional aparece en relación a esa manipulación de productos y a la inmediatez en la que el sujeto se identifica con su medio social a partir de esa manipulación. La “razón tecnológica” deriva en la conducta unidimensional, en tanto que presenta el universo de consumo como un todo disponible para todos, pero más profundamente en cuanto presenta una lógica efectiva que parece poder trasladarse a todas las dimensiones y actividades. Al reconocerse en los productos que consume y a los que aspira, el hombre atiende a su “interés inmediato” y no puede distinguirlo de su “interés real”. Entonces, en el interior de esta idea, vuelve a estar sobre la mesa la escisión entre verdaderas y falsas necesidades cuyo parámetro no es otro que la idea de felicidad que ya estaba en Marx, interpretada en el marco de la totalidad de lo social:

“Estas [falsas] necesidades tienen un contenido y una función sociales, determinadas por poderes externos sobre los que el individuo no tiene ningún control; el desarrollo y la satisfacción de estas necesidades es heterónomo. No importa hasta que punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión. El

predominio de las necesidades represivas es un hecho cumplido, aceptado por ignorancia y por derrotismo, pero un hecho que debe ser eliminado tanto en interés del individuo feliz, como de todos aquellos cuya miseria es el precio de su satisfacción” (Marcuse, 1964: 35).

La conducta unidimensional está atada a la conservación de este sistema de necesidades y de esta racionalidad tecnológica que la sustenta y la anima. La conducta unidimensional elimina toda oposición posible. El progreso técnico, extendido hasta ser un sistema de coordinación y de dominio, crea formas de vida y legítimas formas de poder que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema. La sociedad industrial avanzada parece ser capaz de contener el cambio social, al imposibilitar el anhelo de un orden diferente. Ese cambio que para Marcuse tiene rasgos cualitativos radicales, ese cambio tendiente a construir instituciones esencialmente diferentes y a redireccionar el proceso productivo para dar lugar a nuevas formas de existencia humana, más auténticas en sentido heideggeriano. Esta contención de cambio social, aun dentro de los movimientos “revolucionarios”, es el logro más singular de la sociedad contemporánea, una sociedad que se unifica en una estructura que absorbe toda oposición posible.

La teoría social de Marcuse es una teoría crítica en el más propio sentido que es, sin duda alguna, el de la negación. Sin embargo, es justamente esta negación, como fuerza material, la que observa imposibilitada en la sociedad contemporánea debido a la uniformidad que ha logrado mediante la tecnología como marca triunfal de una estructura de pensamiento no dialéctico. El punto de partida de un cambio social posible es la recuperación de ese poder de negación, la apertura al rechazo de las estructuras represivas existentes. Para esto es necesario que el hombre contemporáneo recupere la necesidad de negar lo positivo y de esta manera actualizar la distinción entre verdadera y falsa conciencia, entre interés inmediato y real.

197

La reificación total del mundo y la vida del hombre da como resultado la determinación del carácter abstracto de la negación. Lo que Marcuse señala es que, en tanto esa reificación no es verdadera en el sentido de constituir la auténtica realidad del ser humano, el fundamento concreto para la negación continúa existiendo. Su sospecha es, pues, que “la unificación de los opuestos en el medio de la racionalidad tecnológica debe ser, en toda su realidad, una unificación ilusoria, que no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción” (Marcuse, 1964: 285).

A partir de este fragmento, se refuerza la posibilidad de pensar que el análisis marcuseano se desdobra en el de las condiciones reales y el de las condiciones aparentes de la sociedad, o en el de las condiciones dadas y las posibles históricamente. Es desde este desdoblamiento, desde el que podrían explicarse varias de las tesis que algunos de sus críticos consideran paradójicas.⁶ Lo cierto es

6. En relación a este punto, véase especialmente: Barbosa, 1985.

que el estado que Marcuse observa, critica e impugna, desde una perspectiva profundamente entrelazada por todos los elementos que hemos destacado en sus primeras búsquedas filosóficas, despierta para él mismo la exigencia de una reformulación de la estructura de la sociedad. Reformulación que debe llevarse a cabo a un nivel político, social y económico, pero también, y sobre todo, a un nivel cultural.

4. Arte y racionalidad por fuera de la utopía

La discusión que Marcuse emprende en torno al concepto de utopía se despliega en dos cuestiones fundamentales. De un lado, parte de sostener que “el concepto de utopía es un concepto histórico”, y como tal “se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles” (Marcuse, 1967a: 8). Sin embargo, como observamos brevemente antes, la imposibilidad no tiene que ver con aquellos proyectos que se muestran provisoriamente irrealizables como consecuencia de factores subjetivos ausentes, como por ejemplo la indefinibilidad de una clase revolucionaria en los países capitalistas. Si bien esta condición puede impedir la realización de un proyecto de transformación social, ese impedimento puede ser provisorio, y para Marcuse utilizar la caracterización de utópico simplemente para aquello que no ha sido realizado en la historia no resiste el menor análisis.

198

Sin embargo, podemos considerar un proyecto irrealizable en el caso de que éste entre en contradicción con determinadas leyes físicas o biológicas, o simplemente requiera fuerzas (materiales o intelectuales) inexistentes. Para Marcuse, sólo podemos hablar de utopía en estos casos; vale decir: en un sentido que denomina “extra-histórico”. Desde esta perspectiva se permite hablar de un final de la utopía, ya que observa que están “técnicamente presentes las fuerzas materiales o intelectuales necesarias para realizar la transformación, aunque la organización de las fuerzas productivas impida su aplicación racional” (Marcuse, 1967a: 10).

De modo que el requisito que Marcuse impone para permitirse hablar de utopía tiene que ver con la nula disponibilidad de los medios que permitan realizar el proyecto de transformación y no con el hecho de que, aún estando disponibles, no se apliquen a la realización del proyecto “utópico”. La reflexión entonces no tarda en defender lo que el autor considera una obviedad incluso en aquellos que no comparten la misma idea de una transformación social, a saber, que existen -en las sociedades avanzadas de su época- los recursos técnicos y materiales suficientes para poner fin al hambre y la miseria del mundo, y a las condiciones de trabajo y de vida esclavizantes. Observación de la que se sigue el hecho de que el proyecto de transformación social vinculado al marxismo no puede ser considerado “utópico”.

Por otra parte, Marcuse sostiene que el final de la utopía se entiende en el sentido de que:

“(…) las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su mundo circundante no son ya imaginables como continuación de las viejas, no se pueden representar en el mismo continuo histórico, sino que presuponen una ruptura precisamente con el continuo histórico, presuponen la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y las actuales sociedades no-libres” (Marcuse, 1967a: 7).

De modo que el final de la utopía señala también el final de la historia, o mejor aún (porque Marcuse aquí sigue hablando desde Marx), el final de la prehistoria de la humanidad. Recién en este estadio comienza esa historia de las sociedades verdaderamente libres. El concepto de utopía aplicado a la ausencia de los requisitos que más arriba mencionábamos es el que tiene lugar en esa prehistoria que debe ser superada. De modo que el final de la utopía se afirma sobre la base de la disponibilidad de los medios de realización de un proyecto marxiano de transformación social e implica -a su vez- una ruptura que inaugura la verdadera historia.

En uno de los primeros trabajos de Marcuse en el exilio, esta idea de utopía “históricamente situada” ya podía leerse en su evaluación de la teoría crítica: “Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía. Esta trascendencia no habla en contra sino a favor de su verdad” (Marcuse, 1937b: 85). De lo expuesto se sigue que un proyecto de transformación social sólo puede ser considerado utópico si se lo postula como continuación o progreso de las condiciones existentes (por eso opone a esa idea la de ruptura histórica), o si contiene en sí características o postulados que se encuentran refutadas por teorías científicas comprobadas. Sólo en esas ocasiones, sostiene el autor, la irrealizabilidad es real. En los otros casos, aquellos en los que un proyecto se considera utópico en función de la inexistencia de factores subjetivos que lo hagan posible, ese carácter es aparente y la utilización del concepto de utopía para caracterizar esos proyectos vela la posibilidad de indagar y -a posteriori- revertir aquellas fuerzas que impiden su realización.

199

Esta problematización de lo utópico es aquí particularmente relevante, ya que la sociedad que Marcuse imagina, y cuyas condiciones ve material e intelectualmente disponibles, requieren el desarrollo de un cambio en el sistema de necesidades de los hombres. Las necesidades del orden existente no son las “verdaderas” necesidades humanas que han quedado reprimidas por un aparato por demás complejo y efectivo, que pone esas mismas condiciones al servicio de la conservación de lo existente:

“Cuando no existe la necesidad vital de que se suprima el trabajo, cuando, por el contrario, existe la necesidad de continuación del trabajo hasta cuando éste deja de ser socialmente necesario; cuando no hay necesidad de gozar, de ser feliz con la conciencia tranquila, sino la necesidad de ganarlo y merecerlo todo en una vida que es todo lo miserable que se puede imaginar; cuando esas necesidades vitales no existen o, existiendo, son apagadas por las necesidades represivas, entonces lo único que se puede esperar de las nuevas posibilidades técnicas es efectivamente que se conviertan en posibilidades de la represión” (Marcuse, 1967a: 14).

Es por esto que la base de la transformación puede ser lograda desde una reinstauración de la estructura instintiva que tiene que ver con la constitución del hombre mismo y de su pulsión de vida, que es *Eros*. En esa constitución el anhelo de felicidad y la sensibilidad del hombre cumplen un papel protagónico que el sistema se ha encargado de ocultar. Estos elementos, junto con las posibilidades que la técnica inaugura para la liberación del trabajo alienado, serán centrales en la prospectiva marcuseana.

Siguiendo el hilo de sus análisis, se comprende que las nuevas necesidades se develan como negación de las necesidades presuntamente existentes o instauradas en el orden social actual: “la negación del principio del éxito, de la concurrencia, negación de la necesidad de conformidad (...), de la necesidad de una productividad despilfarradora y destructiva (...), negación de la necesidad vital de represión hipócrita de los instintos” (Marcuse, 1967a: 15) Y para completar el panorama, Marcuse se explaya sobre aquellas que considera, en sentido antropológico, las verdaderas necesidades:

“Estas necesidades se niegan en la necesidad de paz, que hoy, como saben ustedes muy bien, no es una necesidad de la mayoría;⁷ en la necesidad de descanso, en la necesidad de estar solo, de tener una esfera privada que, como nos dicen los biólogos, es una necesidad inapelable del organismo; en la necesidad de calma y la necesidad de felicidad; todo ello entendido no como necesidades individuales, sino como fuerza productiva social, como necesidades sociales que hay que poner en obra de un modo determinante en la organización y la dirección de las fuerzas productivas” (Marcuse, 1967a: 15).

200

Estos lineamientos generales pueden bastar, en tanto caracterización del orden contrario al existente, como para preguntar acerca de los medios que podrían posibilitar la realización de esta ruptura con las falsas necesidades y el sistema que en ellas se sostiene. Vale decir: preguntar por esas fuerzas materiales e intelectuales que están técnicamente disponibles al punto de fundamentar un final de la utopía. La respuesta de Marcuse a esta pregunta tendrá en el centro la confluencia de la técnica y el arte.

Vimos ya de qué modo la técnica constituye el núcleo del sistema represivo. Es mediante el avance tecnológico que logran contenerse los intentos revolucionarios apelando a las posibilidades de un aumento en el nivel de vida. Este tipo de controles “de avanzada” resulta ser más efectivo que el terror como sistema de dominación. No sólo esta promesa de mejora material surge de las posibilidades de la técnica; también la oportunidad de invalidar el espacio privado y, con él, anular el pensamiento

7. Recordemos que este texto se escribe en el marco de la Guerra de Vietnam, en contra de la cual Marcuse se pronunciará públicamente antes y después del foco central de la protesta en 1968.

crítico que sólo se hace posible si se logra un “distanciamiento” de la realidad presente. A esto se suma el hecho de que, gracias a la técnica, los medios de comunicación masivos tienen un alcance ilimitado que se pone al servicio del mantenimiento de ese sistema de necesidades que ocultan aquellas que son auténticas.

Como observamos anteriormente, Marcuse no posee una concepción sustancialista de la técnica, sino que la considera reorientable hacia la construcción de las condiciones para una sociedad verdaderamente libre. Para que esto pueda realizarse, se hace necesario que la tecnología deje de actuar como “prisión” de las contradicciones de ese mundo político, y Marcuse entiende que esto sólo puede ser posible mediante lo que señala como “micro-resistencias”, entre las que el autor cuenta el papel de los intelectuales, el rechazo de las minorías excluidas, la lucha de los movimientos ecologistas y pacifistas. Son estas pequeñas resistencias las que podrían redirigir el desarrollo de la tecnología y, junto con ella, la rehabilitación del universo político hacia un nuevo modo de relación basado en una racionalidad más amplia, puesto que esas micro-resistencias son posibles a través de otra relación entre otros dominios también auténticamente racionales, en la medida en que la estructura instintiva puede ser considerada parte de la racionalidad.

Como había señalado en 1937, Marcuse ve el refugio en la existencia estética del hombre, lo que no quiere decir de manera alguna que esa existencia se reduzca al ámbito del arte, sino más bien que sólo allí ha podido refugiarse del exterminio de la racionalidad instrumental. Si bien el análisis de la dimensión estética del hombre había ocupado a nuestro autor ya desde el profundo capítulo que le dedica en *Eros y Civilización*, algunas de estas ideas se plantean con incuestionable lucidez en una obra independiente que publica un año antes de su muerte. En *La dimensión estética* Marcuse sostiene:

“El arte está comprometido con esa percepción del mundo que enajena a los individuos de su existencia funcional y sus prestaciones en la sociedad -está comprometido en la emancipación de la sensibilidad, de la imaginación y de la razón en todas las esferas de la subjetividad y de la objetividad. La transformación estética se convierte en un vehículo de reconocimiento y acusación” (Marcuse, 1978: 63).

Así las cosas, no es de extrañar que la Nueva Sociedad pueda fundarse, en parte, en algo así como la convergencia de arte y técnica que -siguiendo y releendo a Fourier- habilita la idea de una fusión entre trabajo y juego.⁸ La convergencia señalada entre técnica y arte se posibilitaría cuando aquella racionalidad, que ha resistido en la forma

8. De hecho, en *El final de la utopía*, Marcuse recuerda que Fourier fue el primero “y también el único en poner de manifiesto esta diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, sin asustarse, como en parte se asustó Marx, al ponerse a hablar de una sociedad posible en la cual el trabajo fuera juego” (Marcuse, 1967a: 17).

artística trascienda los límites que el orden existente le ha impuesto y se transforme en fuerza política que redireccione las fuerzas tecnológicas hacia la transformación cualitativa de la vida concreta de los hombres. El proyecto no puede realizarse de otro modo. Intentando clarificar su propuesta, Marcuse sintetizaba lo siguiente:

“(…) al buscar una etiqueta cualquiera que describa la totalidad de las nuevas cualidades de la sociedad socialista, viene espontáneamente a la consciencia, o, al menos, me viene a mí, el concepto de cualidades estético-eróticas. Y el que tal vez ese apareamiento de conceptos –dentro del cuál el de lo estético tiene que entenderse en sentido originario, o sea, como desarrollo de la sensibilidad como modo de existencia humana-, el que tal vez en ese apareamiento de conceptos se encuentre la diferencia cualitativa propia de la sociedad libre sugiere a su vez una convergencia de técnica y arte” (Marcuse, 1967a: 17).

Podría surgir ahora la siguiente pregunta: ¿puede considerarse no-utópica esta propuesta en los términos marcuseanos? ¿Logra Marcuse instalar su proyecto en lo que llama el “final” de la utopía? Antonio Monclús supo reunir en una frase breve un caudal importante de objeciones que se han levantado con la propuesta de Marcuse. En su breve texto de 1981 afirma que este autor plantea el problema a niveles metafísicos y absolutos que son para él los de la posibilidad y la imposibilidad. Por eso, “Marcuse no tiene otra salida que encarar la cuestión a un nivel absoluto, maximalista. De esta manera su esbozo de una nueva sociedad propone de nuevo los tonos románticos del más puro clímax de la utopía” (Monclús, 1981: 102).

202

El punto que se quiere analizar aquí es el de si constituye una propuesta utópica, desde la redefinición marcuseana, su propia propuesta de cambio social. Desde luego el análisis de Monclús no pondrá esto jamás en duda y la caracterizará, sin más, de “definición utópica”. Sin embargo, hemos anotado más arriba que Marcuse reserva el concepto de utopía para aquellos proyectos que: a) se postulen como un derivado del progreso del orden existente; o b) estipulen condiciones que entran en contradicción con leyes científicas comprobadas. La evaluación de la propuesta de cambio social marcuseana tendrá que evaluarse, pues, desde ese criterio de utopismo propio.

Como sintetizamos un poco más arriba, uno de los requisitos para la eliminación de las condiciones represivas de las sociedades industriales está representado, para Marcuse, por las posibilidades tecnológicas que observa disponibles, aunque aplicadas a los fines del orden establecido. El otro indispensable requisito tiene que ver con la liberación de las potencialidades humanas a partir de la dimensión estética y la recuperación de un erotismo pleno. Esta última condición, si bien lejana desde el diagnóstico de la racionalidad instrumental totalizada y del hombre unidimensional, se encuentra avalada por teorías filosóficas y antropológicas que Marcuse se encarga de relevar en muchos de sus textos. Por otra parte, la Nueva Sociedad marcuseana se postula en un escenario completamente otro respecto al orden establecido, más allá de la continuidad con esa “prehistoria” de la humanidad, de modo que en el lenguaje del autor su propuesta no puede considerarse estricta o verdaderamente utópica.

A lo sumo, y al igual que en otros ámbitos del pensamiento de Marcuse, puede hablarse de un desdoblamiento del concepto de utopía que se da observando, de un lado, el utopismo verdadero en sentido absoluto, que efectivamente cumple con las condiciones que Marcuse señala, y un utopismo otro, que sería aquel pensamiento que sólo toma esa forma en el marco de un determinado contexto histórico y orden social. Ese podría ser el utopismo marcuseano, que no entra en contradicción con el reclamo de un final de la utopía: un utopismo otro que requiere la irrupción de una nueva racionalidad. Marcuse no propone el fin absoluto de la utopía, simplemente proclama el final de la consideración del proyecto socialista como un anhelo imposible. La clave de ese utopismo otro que puede hacer posible una ruptura decisiva en el tejido unidimensional, está inserta en el reestablecimiento de *Eros* y en la configuración estética de una racionalidad ya no alienada.

Bibliografía

BARBOSA, S. (1985): “El cambio entre dos paradojas; análisis de algunas de sus implicancias en la propuesta de Marcuse”, *Sociológica, Revista Argentina de Ciencias Sociales*, n° 10, febrero, pp.11-30.

BARBOSA, S. (2011a): “La idea de técnica y tecnología en un escrito temprano de Marcuse”, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad -CTS*, vol. 7, n° 19, pp. 97-104.

BARBOSA, S. (2011b): “Hegel en Marcuse, lo que deja la revolución”, en R. Conti: *Teoría social y praxis emancipatoria. Lecturas críticas sobre Herbert Marcuse a 70 años de razón y revolución*, Buenos Aires, Herramienta, pp. 25-54.

HABERMAS, J. (2000): “Los diferentes ritmos de la filosofía y la política. Herbert Marcuse en el centenario de su nacimiento”, *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, pp. 199-204.

HONNETH, A. (2009): *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz.

MARCUSE, H. (1936a): “Zum Begriff des Wesens”, *Schriften*, Francfort del Meno, Suhrkamp, vol. 3, 1979, pp. 45-84. Traducción citada: “Sobre el concepto de esencia”, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid, 1971, págs. 9-69.

MARCUSE, H. (1936b): *Stüdien ubre Autorität und Familie*. Traducción citada: “Estudios sobre la autoridad y la familia”, *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1969.

MARCUSE, H. (1937a): "Über den affirmativen Charakter der Kultur", *Schriften*, Francfort del Meno, Suhrkamp, vol. 3, 1979, pp. 1934-1941. Traducción citada: "Acerca del carácter afirmativo de la cultura", *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1978.

MARCUSE, H. (1937b): "Philosophie und kritische Theorie", *Kultur und Gesellschaft I*. Traducción citada: "Filosofía y teoría crítica", *Cultura y Sociedad*, trad. E. Bulygin y Garzón Valdés, Buenos Aires, Sur, 1978.

MARCUSE, H. (1941a): *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford University Press. Traducción citada: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Sucre y Llorente, Madrid, Alianza, 2003.

MARCUSE, H. (1941b): "Some social implications of Modern Technology", *Zeitschrift für Sozialforschung*, pp. 414-439. Traducción citada: "Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna", *Guerra, tecnología y Fascismo. Textos inéditos*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2001.

MARCUSE, H. (1955): *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud*, Boston, Bacon Press. Traducción citada: *Eros y civilización*, trad. García Ponce, Barcelona, Ariel, 1995.

MARCUSE, H. (1964): *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press. Traducción citada: *El hombre unidimensional*, trad. A. Elorza, Barcelona, Ariel, 2005.

MARCUSE, H. (1967a): *Das Ende der Utopie*, Berlin, Verlag von Maikowski. Traducción citada: *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986.

MARCUSE, H. (1967b): *The Concept of Negation in the Dialectic*, Telos, pp. 130-132. Traducción citada: "Hacia el concepto de negación en la dialéctica", *Para una teoría crítica de la sociedad*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1969.

MARCUSE, H. (1969a): *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press.

MARCUSE, H. (1978): *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston, Beacon Press. Traducción citada: *La dimensión estética, crítica de la ortodoxia marxista*, trad. y edición de J.F. Yvars, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

MONCLÚS, A. (1981): *El pensamiento utópico contemporáneo*, Barcelona, CEAC.

SIMONDON, G. (1958): *Du Mode d`existence des objets techniques*, París, Aubier.

Cómo citar este artículo

CONTI, R. (2017): "La tecnología y el arte en los análisis marcuseanos de la racionalidad social", *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, vol. 12, n° 36, pp. 185-204.