

El presente trabajo de grado tiene como objetivo principal analizar y contrastar las teorías de Erich Fromm y Herbert Marcuse sobre el problema del humanismo en el contexto de la cultura de masas y la sociedad industrial avanzada.

En primer lugar se abordará el concepto de humanismo en la tradición occidental, para luego pasar a la crítica de Fromm sobre el humanismo burgués y su propuesta de un humanismo racional y productivo. Posteriormente se analizará la crítica de Marcuse a la cultura de masas y su concepto de "humanismo liberador" que busca superar la alienación y la reificación.

Finalmente se concluirá que, aunque Fromm y Marcuse difieren en sus diagnósticos y propuestas, ambos coinciden en que el humanismo debe ser una tarea colectiva que implique la transformación radical de la sociedad. El humanismo de Fromm se centra en el individuo y su capacidad de elección, mientras que el de Marcuse se centra en la liberación de la cultura de masas y la creación de una nueva cultura liberadora.

## PARTE SEGUNDA

# El humanismo de Herbert Marcuse

1983-1984 (70)  
1984-1985 (71)  
1985-1986 (72)

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.  
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.  
Veröffentlichungen - auch von Teilen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.





El pensamiento de Herbert Marcuse

## I. LAS RAICES DEL PENSAMIENTO MARCUSIANO

El pensamiento de Marcuse, especialmente el más maduro a la vez que más original, está configurado por elementos de la más diversa procedencia: el «mesianismo-escatológico» hebraico, el existencialismo heideggeriano, el dialéctico hegeliano y marxiano, el crítico y «negativo» de la Escuela de Frankfurt y el psicoanalítico freudiano. Marcuse a lo largo de toda su trayectoria intelectual ha mostrado una gran capacidad receptiva de distintas escuelas y corrientes de pensamiento contemporáneo. Mas la receptividad marcusiiana no es pasiva sino activa. Marcuse si bien posee una gran habilidad para penetrar una línea de pensamiento hasta sus mismas raíces, no es hombre de escuela. La paradoja es que la mayor parte de su vida estuvo a la sombra de distintas escuelas. Pero, como veremos más adelante, Marcuse tan pronto conoce un camino se dispone para el inicio de un camino nuevo, y así hasta que logra encontrar su propio sendero. Mas desde la meta del último tramo, de donde parte la obra más original de Marcuse, las huellas de los caminos andados no han perdido su frescura.

### 1. RECEPCIÓN DE LA TRADICIÓN JUDAICA

Herbert Marcuse nació en Berlín a finales del siglo XIX, 1898, dentro de una familia judía arraigada en las tradiciones alemanas, como era frecuente en la Alemania imperial. Marcuse participa como soldado en la Primera guerra mundial. En 1919, después de haber sido desmovilizado, ingresa en la Universidad de Berlín. Antes de trasladarse a la Universidad de Friburgo donde completará los estudios de Filosofía, 1922, habría sufrido su primera desilusión con motivo del fracaso de la revolución alemana en la que tantas esperanzas había puesto. Las simpatías de H. Marcuse, en aquel tiempo, estaban de parte de la Socialdemocracia, partido que abandonará tras los asesinatos de los revolucionarios Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg por la policía dependiente del ministro socialdemócrata Noske. Contrariamente a otros muchos disidentes de la Socialdemocracia, Marcuse no se adhirió al partido comunista, entonces en vías de gestación. Tras los estudios de licenciatura vuelve a Berlín ensayando la venta de libros y las actividades editoriales. En 1927 aparece como uno de los

redactores de la revista *Gesellschaft*, de tendencia socialdemócrata. A los treinta y un años, es decir, en 1929, Marcuse regresa a Friburgo para iniciar la docencia al lado de Heidegger, que acababa de ser nombrado catedrático.

Hemos rastreado los años juveniles de Marcuse y ciertamente los datos biográficos de nuestro autor no son abundantes, especialmente en lo referente a la recepción de la tradición judaica. Antonio Escotado está en lo cierto cuando habla de la escasez de «noticias disponibles sobre la juventud y los años universitarios de Marcuse, por no aludir a su infancia, absolutamente desconocida» (1). Contrariamente a otros pensadores de origen judío, Leo Lowenthal, Walter Benjamin, Erich Fromm, Martin Buber, etc., de los que tenemos abundantes datos sobre sus conexiones con los grupos místicos judaicos (2), los años de juventud de Marcuse, también los de madurez, están al respecto envueltos en una densa nube de silencio. A lo largo de toda su obra no encontramos de forma explícita ni una sola referencia orientada a explicar sus relaciones con la tradición religiosa judía. Mas, ¿significa esta carencia de datos explícitos que la obra de Marcuse discurre al margen de los grandes contenidos de la cultura hebraica? En modo alguno. Los escritos de Marcuse están saturados del elemento *místico-escatológico* judío, aunque bien es verdad que de una forma altamente secularizada. Y para justificar esta aseveración nada mejor que *Eros y civilización*, su obra más original. En esta obra se da una visión exhaustiva de la escisión del hombre y la naturaleza, del enfrentamiento de unos hombres con otros, del desdoblamiento del hombre consigo mismo; el dualismo hostil razón y sensualidad, necesidades humanas y exigencias sociales, principio del placer y principio de realidad, sigue siendo la característica que mejor define nuestra civilización. Pero el pensamiento marcusiano, tras constatar estos hechos, no se hunde en la desesperación y el pesimismo; la represión, la enajenación del pasado histórico como del momento presente puede ser sustituida —según la interpretación que hace de esta faceta Tito Perlini—, «por la tendencia hacia un futuro de liberación. En la «tragedia» y el idilio que, bajo forma de imponente nostalgia, acompaña siempre a aquella, se introduce la «utopía». La piadosa dimensión originaria es arrancada de su místico pasado y proyectada en el futuro, planteada como la tarea, como la meta final de la actividad humana, del concreto hacer histórico del hombre, que sólo puede justificarse a sí mismo en relación con este supremo fin» (3).

Así pues, Marcuse participa de la oleada *mesianico-escatológica* que penetra y tiene eco a partir de los años veinte en ámbitos artísticos y culturales como el expresionismo, y en personajes, todos ellos judíos, de orientación muy diversa como es el caso de Martin Buber y Gershom Scholem, Ernst Bloch, Georg Lukács, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, etc. La característica más significativa de Marcuse, como la de otros mu-

(1) A. Escotado, *Marcuse: utopía y razón* (Madrid 1969) 7-8.

(2) Cf. M. Jay, o. c., 52, 325-328.

(3) T. Perlini, *Marcuse* (Madrid 1976) 35.

chos pensadores judíos de orientación marxista, consiste en convertir el impulso mesiánico en pensamiento filosófico riguroso como es el que se desprende de la dialéctica hegeliana y marxista. Frente a la postura intransigente y cerrada sostenida por algunos sectores judíos de guardar incólume de toda interferencia la doctrina heredada de los «padres», Marcuse, como otros pensadores judíos, opta, por la línea de apertura y asimilación cultural que había sido defendida anteriormente por otros sectores judíos, hasta el punto de convertirse en tradición dentro de la familia hebraica. «Adorno, Horkheimer y Marcuse —afirma Tito Perlini— están en relación con esta tradición, que constituye el filón oculto y subterráneo de su pensamiento, que tiende a articularse y manifestarse en un discurso que hace suyos los términos de la cultura filosófica occidental... Rehuyendo los extremos de una cultura religiosa hebraica cerrada a todo diálogo con el Occidente blasfemo, amparada en el intento de defensa de su propia pureza y la ley mosaica, rehuyendo, en definitiva, la salvaje intransigencia misma de la Kabala, estos autores hacen suyos, para confrontarlos con el filón de pensamiento que procede de Hegel, los motivos de la cultura de la diáspora, centrándose sobre todo en la polémica antiilustración» (4). El lenguaje religioso del pueblo judío sobre la *promesa de reconciliación mesiánica* es sustituido por el lenguaje liberador secular de la *Vernunft* filosófica y la praxis política. De este modo, la antigua verdad del futuro mesiánico es preservada dentro de un nuevo marco y éste no es otro que el marco filosófico. Dentro del concepto filosófico, la verdad de la utopía futura de la liberación es conservada y cultivada al tiempo que recibe la protección de las acometidas de la positividad de los poderes constituidos.

## 2. EL EXISTENCIALISMO HEIDEGGERIANO

En el apartado anterior hemos detectado la influencia de la tradición de la cultura judaica secularizada en el pensamiento de Marcuse. Con la misma veracidad hemos puesto de relieve la carencia de datos sobre la vinculación que pudiera existir del joven Marcuse con grupos religiosos judíos ortodoxos. Sin embargo, de mayor clarividencia va a ser la etapa en que culminará sus estudios en Friburgo, 1922, y la preparación de la docencia, 1929-1932, tras el intervalo de siete años en Berlín. En esta etapa de formación, Marcuse recibe la influencia de Husserl, y, en manera especial, la de Heidegger. Bajo la tutela de este último se prepara para la carrera académica.

Durante el período de Friburgo, Marcuse no adopta respecto a las teorías de su mentor Heidegger una postura de aceptación incondicional. Marcuse parte de Husserl y Heidegger, pero proyecta sus esfuerzos teóricos más allá de los ámbitos estrictamente fenomenológicos. Marcuse se esfuerza en

(4) *Ibid.*, 37-38.

conciliar el pensamiento fenomenológico y el pensamiento marxista. En este sentido puede ser considerado como el precursor de una tendencia que empezará a dar sus primeros frutos tras la Segunda guerra mundial en Francia (J. P. Sartre, Merleau-Ponty, etc.) (5) y en algunos países socialistas como Checoslovaquia (Karel Kosík) (6) y Yugoslavia (Gajo Petrovic, Grlie, etc.) (7).

Marcuse va a asimilar la doctrina marxista en el horizonte de *Ser y tiempo*, de Heidegger, durante los años 1928-1933. Los estudios de esta etapa que recogen esta preocupación son abundantes. Entre los más significativos queremos destacar: *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (8), *Über konkrete Philosophie* (9), *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* (10), *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs* (11), como asimismo su primera gran obra que tenía como objetivo la habilitación de Marcuse a la enseñanza, *Hegel's Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (12). Ciertamente esta última obra no habla de Marx de un modo directo, pero en tanto que su objetivo persigue «abrir una vía que permita captar los caracteres básicos de la historicidad» (13) cae de lleno en el campo de los trabajos anteriormente citados.

Como decíamos, la etapa de Friburgo está caracterizada por una doble acción que tenía como único objetivo la conciliación de dos modos distintos de pensamiento: el fenomenológico-existencial y el dialéctico-marxista. Mas dicho intento no está exento de conflictos, pues si bien Marcuse adopta el vocabulario existencialista de Heidegger en las obras señaladas, al mismo tiempo lo impregna de unos contenidos críticos que iban más allá de los objetivos trazados por el maestro. Para Marcuse la obra de *Ser y tiempo*, de Heidegger, constituía el momento en que la filosofía burguesa se descompone desde dentro de sí misma y abre nuevos senderos para alcanzar una nueva ciencia más «concreta» (14). Partiendo de la obra heideggeriana, tres son las razones que va a dar Marcuse de la autodisolución de la filosofía burguesa:

- Heidegger había mostrado la importancia ontológica de la Historia y había considerado el mundo histórico como un mundo de interacción humana.
- Heidegger había detectado, al demostrar que el hombre experimenta un

problema ontológico esencialmente nuevo, la necesidad de una nueva ciencia.

(5) Cf. J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica* (Buenos Aires 1970); M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (Vienne 1972).

(6) Cf. K. Kosík, *Dialéctica de lo concreto* (México 1967).

(7) La revista yugoslava *Praxis* recoge esta tendencia.

(8) En *Philosophische Hefte*, Heft 1 (Berlín, julio 1928) 45-68.

(9) Publicado en 1929, reimpresso en H. Marcuse, *Philosophie und Revolution*, volumen I (Berlín 1967) 143-189.

(10) Publicado en 1932, reimpresso *Ibid.*, 41-136.

(11) En *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tomo 69, Cuaderno 3 (1933).

Este estudio ha sido incorporado a *Kultur und Gesellschaft*, 2 (Frankfurt am Main 1965) 7-47.

(12) Frankfurt am Main 1932. Versión española correspondiente a las siglas OH.

(13) *Ibid.*, 9.

(14) 'Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus', en *Philosophische Hefte*, Heft 1 (Berlín, julio 1928) 52.

profundo cuidado acerca de su verdadera posición en el mundo, el punto neurálgico de lo que constituye el «ser auténtico». c) Al deducir que el hombre puede alcanzar la autenticidad actuando decisivamente sobre el mundo, Heidegger abocaba, sin proponérselo, la filosofía burguesa a una nueva frontera, la frontera de la praxis.

Marcuse halla en este punto la fragilidad del pensamiento de Heidegger, al tiempo que reconoce, como contraste, la importancia del marxismo. El contorno social y el concepto de historicidad de *Ser y tiempo* resultan demasiado abstractos y generales para explicar las condiciones históricas reales que deforman la acción humana. El marxismo daba respuesta a la pregunta heideggeriana acerca de la posibilidad del ser auténtico apuntando a la transformación radical. Este era el «talón de Aquiles» del marxismo. Heidegger ignoraba lo que ya Marx había reconocido: la división de la sociedad en clases. En las circunstancias del momento histórico presente sólo la clase proletaria «tiene el único estar-en-el-mundo (Dasein)» (15). Es decir, el compromiso radical que lleva a la transformación sólo puede ser asumido por la clase trabajadora. Dado el papel clave que juega en el proceso productivo, el proletariado queda en inmejorables condiciones para proceder al cambio revolucionario. Sólo la revolución puede cambiar el mundo histórico y dar entrada a la universalización del ser auténtico.

Si bien Marcuse defendía y optaba por la complementariedad de Heidegger con Marx, sostenía al mismo tiempo que el marxismo necesitaba del complemento fenomenológico. La dialéctica ha de investigar «si lo dado se agota a sí mismo como tal o contiene un significado que es, seguramente, extra-histórico, pero inherente en toda historicidad» (16). El marxismo también habría de revisar en profundidad la relación infra-superestructura. La creencia tradicional de que la superestructura ideológica era un reflejo de la infraestructura económica era insostenible. Otro de los puntos que el marxismo dialéctico había de cambiar de posiciones era en lo referente al estudio de la naturaleza. Ser natural y ser histórico eran distintos. «La naturaleza —nos dirá Marcuse—, tiene una historia, pero no es historia. Estar-ahí (Dasein) es historia» (17). Por tanto, el ser natural y el ser histórico han de tener, en su estudio, distinto trato y enfoque. Es decir, la investigación de la naturaleza y la historia no deben regirse por el mismo patrón. En suma, lo que se aprecia en estas posiciones de Marcuse, influidas en gran manera por el pensamiento de Heidegger, es el distanciamiento que adopta respecto al marxismo marcado por la «cientificidad» de Engels y los marxistas ortodoxos de la Segunda Internacional.

Con la publicación de la *Hegel's Ontologie*, 1932, se cierra el período heideggeriano de Marcuse. La *Hegel's Ontologie*, que Marcuse había preparado para Heidegger como *Habilitationschrift*, no pudo conseguir su objetivo. Antes

(15) *Ibid.*, 68.

(16) *Ibid.*, 59.

(17) *Ibid.*, 60.

de que Heidegger tomara a Marcuse como asistente, las relaciones entre ambos se volvieron tensas. Los intentos de Marcuse por conciliar existencialismo y marxismo no eran bien vistos por su maestro Heidegger. Las inclinaciones marxistas de Marcuse contrastaban con la decantación de la posición política derechista que adoptaba Heidegger. En estas circunstancias todas las posibilidades de conseguir un trabajo en la Universidad de Friburgo se cerraban para Marcuse, viéndose obligado a abandonar esta ciudad en 1932. Husserl, interesado por la situación de Marcuse, pide al Kurator de la Universidad de Frankfurt, Kurt Riezler, lo recomiende a Horkheimer. De este modo, Marcuse llega a la Escuela de Frankfurt.

### 3. LA ESCUELA DE FRANKFURT Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Junto a la intervención de Husserl y la mediación directa de Kurt Riezler cara a conseguir un puesto para el joven Marcuse en la Escuela de Frankfurt hay que tener en cuenta a Theodor W. Adorno. La participación de Adorno en este asunto fue decisiva. Adorno, al reseñar en la *Zeitschrift* la *Hegel's Ontologie* había detectado síntomas de alejamiento de los planteamientos básicos heideggerianos. Marcuse, según la reseña de Adorno, tendía a bascular «el significado del ser hacia la amplitud del ser-en-el-mundo, de la ontología fundamental hacia la filosofía de la historia, de la historicidad hacia la historia» (18). Adorno intuyó, a través de la *Hegel's Ontologie* que, Marcuse podía participar activa y favorablemente, una vez se despojara de la servidumbre de Heidegger, en los grandes proyectos teóricos a los que se había comprometido el Instituto. Horkheimer finalmente dio su consentimiento y así Marcuse quedaba incorporado a la *Escuela* como un miembro más en 1933. Y también como un miembro más de la institución tuvo que emprender el difícil camino del exilio: en un primer momento Suiza, 1933-1934, y los Estados Unidos, en un momento posterior, 1934.

Una vez incorporado al *Instituto*, Marcuse fue receptivo a la influencia de Horkheimer haciéndose acreedor pronto de la confianza depositada en él. Marcuse abandona radicalmente el vocabulario de Heidegger y el método fenomenológico al tiempo que hace suyas las categorías críticas dialécticas que ostentaba la *Escuela*. Ahora el marxismo no importaba verlo como un sistema positivo que respondía a la zozobra inquieta de Heidegger sobre «el ser auténtico», sino como método negativo comprometido más en explicar el acontecer histórico que la historicidad (19). Aún más, la fenomenología y sus representantes más significativos, Husserl, Heidegger, Sartre, se convierten en el blanco de sus críticas. Marcuse había asimilado con perfección el método de Horkheimer al situar los diversos sistemas filosóficos en su contexto histó-

(18) Th. W. Adorno, reseña de *Hegels Ontologie*, en *Zeitschrift*, I, 3 (1932) 410.

(19) M. Jay, o. c., 136.

rico. Los trabajos marcusianos que recogen esta problemática son fundamentalmente *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado*, 1934 (20), *El concepto de esencia*, 1936 (21), y *Existencialismo: Comentarios a l'Être et le Néant de Jean-Paul Sartre*, 1948 (22).

La idea central que da unidad a estos escritos trata de poner de relieve cómo la corriente fenomenológica-existencialista había acariciado la idea de potenciar y continuar la gran tradición filosófica centro-europea sin lograr nunca el éxito esperado. «El sentido del existencialismo filosófico era recuperar, frente al sujeto "lógico" y abstracto del idealismo racional, la concreción plena del sujeto histórico, es decir, suprimir el dominio incommovible del «ego cogito» que se extiende desde Descartes hasta Husserl. La posición de Heidegger hasta *Ser y tiempo* da testimonio de la línea más avanzada de la filosofía en esta dirección» (23). Pero el pensamiento que estaba llamado a desarrollar un trabajo comprometido con la realidad desembocó en su contrario (24): la aceptación de la irracionalidad de los poderes existentes. Por ello mismo, todos los intentos fenomenológicos desembocaron en el fracaso. «Desde Dilthey —escribe Marcuse—, las diversas direcciones de la *Lebensphilosophie* (filosofía de la vida) y del existencialismo se han ocupado de la "historicidad" concreta de la teoría; asimismo, la fenomenología fue concebida como la filosofía de la objetividad material concreta (*Sachlichkeit*). Todos estos esfuerzos tenían que fracasar porque estaban ligados (al principio inconscientemente, más tarde conscientemente) a los mismos intereses y pretensiones de la teoría a la que se oponían. No atacaron, en efecto, el presupuesto abstracto de la filosofía burguesa: la real falta de libertad y de poder del individuo en un proceso anárquico de producción. Consecuentemente el lugar de la razón abstracta fue ocupado por una «historicidad» igualmente abstracta, que llegó como mucho a un relativismo dirigido indiferentemente frente a todos los grupos y estructuras sociales» (25). Esta dimensión abstracta aflora también en *El Ser y la nada* de Sartre, cuando considera que «la libertad esencial del hombre queda invariable, antes, durante y después de la esclavización totalitaria del hombre» (26). En definitiva, Sartre, al adoptar una metodología fenomenológica-existencial repite los mismos defectos del existencialismo alemán: «Hipostasia condiciones históricas específicas de la existencia humana en marcas o signos ontológicos y metafísicos. Así el existencialismo (sartreano) se convierte en una parte de la ideología que ataca y su radicalismo es equívoco» (27).

(20) En CS, 15-44.

(21) En ASIA, 9-69.

(22) En ER, 55-94.

(23) CS, 37.

(24) ASIA, 57-58; ER, 58.

(25) ASIA, 57-58.

(26) ER, 58.

(27) *Ibid.*, 58.

Por lo demás, el derrumbe del edificio existencialista se inicia justamente en el momento de mayor gloria. «El existencialismo acompaña su catástrofe con una autohumillación hasta ahora no conocida en la historia del espíritu; termina su propia historia como una farsa. Filosóficamente comenzó una gran polémica con el racionalismo y el idealismo occidentales, a fin de salvar sus ideas en la concreción histórica de la existencia individual. Y termina filosóficamente con la negación radical de su propio origen. La lucha contra la razón lo arroja ciegamente en los brazos del poder dominante. Al servicio de este último, y bajo su protección, se convierte en traidor a aquella gran filosofía que en otro momento celebrara como la culminación del pensamiento occidental. El abismo que separa al existencialismo del pensamiento occidental es ahora infranqueable... El existencialismo quiso ser el heredero del idealismo alemán y ha destruido la más grande herencia espiritual de la historia alemana. El ocaso de la filosofía clásica alemana no se produce con la muerte de Hegel sino precisamente ahora» (28).

Ante este panorama, Marcuse se acoge con radicalidad al pensamiento filosófico negativo de la *Teoría Crítica*. Este pretende recoger y continuar los mejores logros del pensamiento occidental que la filosofía existencialista se vio incapaz de llevar adelante. A la potenciación del pensamiento crítico, todavía bajo la tutela del Instituto, pertenecen además de los artículos señalados correspondientes a 1934 y 1936, los escritos siguientes: *Estudio sobre la autoridad y la familia*, 1936 (29), *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*, 1937 (30), *Filosofía y Teoría Crítica*, 1937 (31), *A propósito de la crítica del hedonismo*, 1938 (32) y *Razón y revolución*, 1941.

La temática de estos escritos giran en torno a los grandes temas de la *filosofía crítica negativa* de la Escuela de Frankfurt: la felicidad, la fantasía tal y como se encarna en las grandes obras de arte, como modelo a seguir en el diseño de la nueva sociedad, la negación de la positividad, la afirmación de la *Vernunft* hegeliana y la praxis marxiana, etc.

El escrito más relevante de Marcuse dentro del período frankfurtiano es, sin lugar a dudas, *Razón y revolución*. El objetivo que perseguía Marcuse en esta obra era doble: en primer lugar, romper con la asociación que se hacía de Hegel y el nazismo; en segundo lugar, abordar con amplitud las grandes líneas de la *Teoría Crítica*. Por ello mismo, en cierto sentido, esta obra viene a ser la primera gran síntesis de sus publicaciones anteriores escritas bajo la influencia del *Instituto*.

Marcuse, como Horkheimer ya lo había hecho anteriormente, demuestra que bajo el ropaje racionalista hegeliano subyace el impulso *negativo y crítico*. Elementos básicos que hará suyos Marx y sin los cuales se hace ininteligible

- (28) CS, 43-44.  
 (29) En TCS, 75-203.  
 (30) Sn CS, 45-78.  
 (31) En *Ibid.*, 79-86.  
 (32) En *Ibid.*, 97-126.

el pensamiento marxiano. «Marx —escribe Marcuse— consideraba la filosofía de Hegel como la declaración de principios burgueses más avanzada y comprensiva... El sistema de Hegel desarrolló y completó «en pensamiento» todos aquellos principios burgueses que todavía no formaban parte de la realidad social alemana. Hacía de la razón la única norma universal de la sociedad; reconocía el papel desempeñado por el trabajo abstracto en la integración de los intereses individuales divergentes dentro de un «sistema» unificado «de necesidades»; revelaba las implicaciones revolucionarias de las ideas liberales de libertad e igualdad; describía la historia de la sociedad civil como la historia de los irreconciliables antagonismos inherentes a este orden social» (33). Por todo ello, Marcuse presenta a Hegel como un pensador progresista y revolucionario (34). Marcuse reconoce en Hegel y Marx los grandes puntales sobre los que se sustenta la teoría crítica, al tiempo que señala los gérmenes destructivos del positivismo sustentado por Comte, Sthal y von Stein, los cuales combatieron enérgicamente el pensamiento negativo y radical. En suma, *Razón y revolución* está orientado a poner de relieve dos pensamientos inconciliables: el dialéctico y el positivista.

*Razón y revolución*, desde otra perspectiva, es como el gran homenaje a la *Escuela de Frankfurt*, ya que a partir de este momento la influencia del *Instituto* sobre Marcuse decaerá por iniciar éste un camino más independiente, aunque como veremos los aspectos críticos frankfurtianos no los abandonará jamás.

#### 4. ENCUENTRO CON LA SOCIEDAD AMERICANA Y REDESCUBRIMIENTO DE FREUD

La incorporación de Herbert Marcuse a la *Escuela de Frankfurt* se produjo justamente en el momento en que sus componentes se preparaban para el exilio. Con ellos comparte una corta temporada en las sedes que el *Instituto* tenía en Ginebra y París para finalmente arribar, 1934, a los Estados Unidos. Allí se incorpora al *Instituto* de Investigación Social de la Universidad de Columbia (Nueva York) y permanecerá, juntamente al resto del grupo, hasta finales de la década de 1930. Como hemos visto, en el apartado anterior, *Razón y revolución* viene a ser como el homenaje de despedida al *Instituto*. Con este escrito se cierra otra etapa de Marcuse, apretándose para vivir una nueva etapa, que será la definitiva, al tiempo que la menos dependiente, más creativa y más original.

Con el estallido de la Segunda guerra mundial, Marcuse ingresa con otros miembros de la Escuela en la Oficina de Servicios Estratégicos del Departamento de Defensa como colaborador científico. Terminada la guerra permanecerá en una oficina con iguales características a la anterior hasta 1950,

- (33) RR, 255.  
 (34) M. Jay, o. c., 139-140; T. Perlini, o. c., 129-130.

dependiendo del Departamento de Estado (35). En 1950, retorna a la Universidad de Columbia como catedrático de sociología y asociado principal del *Russian Institute* que acababa de constituirse. Durante los dos años siguientes alternó también las investigaciones que condujeron a su libro *El marxismo soviético* en el *Russian Research Center* de Harvard. A partir de 1954 la política americana entra en una nueva fase de recrudescimiento: el enfervorizado anticomunismo cristaliza de diversos modos, entre los que hay que significar la abierta hostilidad hacia los intelectuales más críticos. En estas circunstancias, Marcuse se ve obligado a cambiar de universidad, trasladándose, en busca de refugio, a una universidad de provincias: Brandeis (Massachusetts). La permanencia en esta universidad durará once años, los suficientes para ensanchar ampliamente, tras las publicaciones de *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, su reputación clandestina. Pero las causas que le darán la fama (la crítica radical a la sociedad americana) serán las mismas que le cerrarán las puertas de la Universidad de Brandeis. Nuevamente Marcuse, y ahora a sus sesenta y siete años, se encuentra sin trabajo «con una fama de intelectual antiamericano bastante pequeña como para no poder esperar vivir de sus publicaciones, pero bastante como para que ninguna universidad desee contratarle» (36). Así, la Universidad de California, en San Diego, considerada en Estados Unidos como la más abierta y liberal, termina acogiéndolo. Y allí, desde 1965, impartirá sus clases prácticamente hasta que le sorprende la muerte en 1979, pues aún después de la jubilación continuó la docencia a través de los seminarios que organizaba esporádicamente.

Las obras más importantes de Marcuse en este período son básicamente *Eros y civilización*, 1955, *El marxismo soviético*, 1958, *El hombre unidimensional*, 1964, *Ética de la revolución*, 1965, *Tolerancia represiva*, 1966, *El final de la utopía*, 1967, *Un ensayo sobre la liberación*, 1969, *Contrarrevolución y revuelta*, 1972, *Calas en nuestro tiempo*, 1974, y *La dimensión estética*, 1978.

La obra que abre la nueva fase marcusiána es *Eros y civilización*. Este escrito contiene una de las críticas más implacables que se han hecho a la sociedad de masas americana y a la racionalidad dominadora inserta en ella. Mas, ¿cuál es el punto de referencia desde el que Marcuse establece su crítica?

(35) Esta etapa será fuertemente criticada posteriormente cuando sus obras EC y HU se difundieran. Cf. M. Jay, o. c., 142. Marcuse ha contestado de la forma siguiente: «Trabajaba como analista político. El OSS, es decir, la parte en que yo intervenía era una especie de instituto de investigación encargado de estudiar la evolución política de los países que participaban en la guerra. Estuve encargado de los de la Europa central y occidental. Si algunos críticos me lo reprochan, esto es sólo la prueba de una total ignorancia de esos críticos, que han olvidado sin duda, que entonces se trataba de una guerra contra el fascismo, y yo no tengo por qué avergonzarme de haber cooperado en esa lucha. Añadiré en seguida que, después de la guerra, permanecí en Washington. El motivo principal fue que mi primera mujer enfermó de un cáncer y no pudimos marcharnos». RoR, 33.

(36) M. Siguán, 'La vida y la obra de Herbert Marcuse', en EPC, 24, 14-15.

La plataforma desde la que Marcuse monta su dispositivo crítico es Freud. Por primera vez a lo largo de toda su obra nos encontramos a un Marcuse que toma en consideración seriamente a Freud. Hasta este momento, si bien Marcuse había estado al tanto de los escauceos freudianos-marxistas de Wilhelm Reich y del intento perseguido por los mismos compañeros frankfurtianos de integrar a Freud y Marx, no mostró el más mínimo interés. Fue el encuentro con la sociedad americana (37), juntamente a las implicaciones inquietantes de la guerra civil española y los procesos de Moscú los que llevaron a Marcuse a hacer una lectura en profundidad de Freud (38). Tras un período de incubación, Marcuse nos muestra un nuevo Freud. «A diferencia de Horkheimer y Adorno, quienes usaron los enfoques de Freud sobre las contradicciones profundas del hombre moderno para apoyar sus argumentos sobre la no identidad, Marcuse halló en Freud, y en el Freud posterior, metapsicológico, un profeta de la identidad y la reconciliación. A diferencia de Fromm, quien básicamente había abandonado el Freud ortodoxo como un enemigo de un nuevo principio de realidad, Marcuse trató de descubrir aquellos elementos del psicoanálisis que efectivamente se proyectaban más allá del sistema presente» (39).

Marcuse sabe entrever, más allá del aparente pesimismo y conservadurismo del pensamiento de Freud, una tendencia crítica y revolucionaria. Es lo que en *Eros y civilización*, Marcuse ha denominado «la tendencia oculta en el psicoanálisis» (40). La lectura cerrada y conservadora más generalizada, según la cual el mensaje central que protege al psicoanálisis es la noción de que la civilización está condenada a ser represiva, queda rota en mil pedazos por la lectura más abierta y cautelosa de Marcuse. Según esta última lectura, los escritos de Freud contienen una crítica implacable de nuestra civilización, al tiempo que apuntan a la gran promesa de la liberación final.

Marcuse era consciente de los intentos de los neofreudianos por dar una nueva imagen de Freud. Pero para Marcuse estos intentos eran insuficientes. De ahí que en *Eros y civilización* se extendiera ampliamente para hacer ver la distancia que mediaba entre su propia interpretación y la de los revisionistas. Tal vez está en lo cierto Paul A. Robinson (comentando la estructura de *Eros y civilización*) cuando afirma que «si bien su crítica del neofreudismo apareció como «epílogo» de *Eros y civilización*, ya que se había publicado antes en forma de artículo, y en los términos de la evolución del pensamiento de Marcuse sobre Freud, era más lógica que la crítica al revisionismo hubiera aparecido como un prólogo» (41).

Efectivamente, la crítica de Marcuse al revisionismo marca una nueva forma de comprensión del fenómeno psicoanalítico. «Mientras que a lo que

(37) M. Jay, o. c., 183; A. Vergez, *Marcuse* (Buenos Aires 1973) 14.

(38) P. A. Robinson, *La izquierda freudiana* (Barcelona 1977) 150.

(39) M. Jay, o. c., 184-185.

(40) EC, 25.

(41) P. A. Robinson, o. c., 162.

a éstos (los revisionistas) preocupa es ofrecer una explicación psicológica de los fenómenos sociales y políticos, Marcuse, por el contrario, pretende suministrar una interpretación sociológica de los fenómenos psicológicos que el pensamiento dialéctico debe mediatizar con el fin de captar la esencia viva social y política a ellos inherente» (42). La nueva brecha abierta por Marcuse para alcanzar al Freud más relevante no se centra en el Freud terapéutico, como suelen hacer los nefreudianos, sino en el Freud más provocativo, es decir, en el Freud más especulativo y filosófico (43). En este punto radica la diferencia de la lectura marcuseana sobre Freud y la revisionista.

La segunda obra de Marcuse de su fase independiente corresponde a *El marxismo soviético*. Si bien esta obra fue publicada tres años después que *Eros y civilización*, el trabajo de preparación, investigación y redacción de ambas obras fue simultáneo. De ahí que no deja de sorprender la capacidad de Marcuse de llevar a cabo dos trabajos de hechuras y blancos tan diversos (44). Si en *Eros y civilización*, partiendo del pensamiento de Freud, la crítica está orientada contra la sociedad americana, y a través de ésta a todo el occidente industrializado, en *El marxismo soviético*, el juicio crítico, como indica el título de la obra, cambia de blanco. El potencial crítico socio-psicológico de Freud desaparece completamente. Sólo una vez lo cita, y de forma muy accidental, a todo lo largo de la obra (45). Marcuse ha tenido sumo cuidado de no interferir el discurso crítico implacable sobre la Unión Soviética con ningún aditamento extraño, a no ser aquel que puso en marcha y da sentido a la revolución socialista: el marxismo más genuino. En definitiva, esta obra no pretende otra cosa que «enjuiciar algunas de las tendencias principales del marxismo soviético desde el punto de vista de una «crítica immanente»; es decir, parte de las premisas teóricas del marxismo soviético, desarrolla sus consecuencias ideológicas y sociológicas y vuelve luego a examinar aquellas premisas a la luz de estas consecuencias. La crítica emplea, pues, los instrumentos conceptuales de su objeto, esto es, del marxismo, con el fin de aclarar su función real en la sociedad soviética y su dirección real en la sociedad soviética y su dirección histórica» (46).

La tercera gran obra del Marcuse americano es *El hombre unidimensional*. Obra digna sucesora de *Eros y civilización*, aunque si bien con unos tonos menos optimistas. La referencia de análisis viene dada desde dos niveles: el sociólogo marxista y el psicoanalítico freudiano: elementos ambos integrados en la denominada *Teoría Crítica*. En *El hombre unidimensional*, Marcuse arremete una vez más contra «las sociedades contemporáneas más altamente desarrolladas» (47). La obra se polariza en dos vertientes: la sociedad y el pensamiento unidimensionales. En cuanto a la sociedad, Marcuse examina las

(42) T. Perlini, o. c., 154.

(43) EC, 20-21.

(44) Cf. P. A. Robinson, o. c., 190.

(45) MS, 230.

(46) Ibid., 7.

(47) HU, 19.

nuevas y cada vez más refinadas formas de control que en ella actúan, la eliminación del disentimiento y la protesta política, la reabsorción por parte del sistema de todo tipo de insatisfacción, y finalmente la anulación del universo del discurso. En cuanto a los resultados de los análisis sobre el pensamiento unidimensional las cosas no son más halagüeñas: dentro de la sociedad unidimensional el pensamiento que impera es el positivista; es decir, el pensamiento apto para la manipulación, la inmediatez, y la proyección tecnológica. En definitiva, para Marcuse la filosofía positivista viene a ser el respaldo apologetico de la realidad social unidimensional. Pero Marcuse no se limita a denunciar el maridaje de la sociedad y el pensamiento unidimensionales: se trata de rastrear el proceso mediante el cual la racionalidad positivista que configura la dominación llegó a imponerse y triunfar en nuestra sociedad (48).

El resto de las obras, es decir, *Ética de la revolución*, *Tolerancia represiva*, *El final de la utopía*, *Un ensayo sobre la liberación*, *Contrarrevolución y vuelta*, *Calas en nuestro tiempo* y *La dimensión estética*, no aportan nada nuevo. Marcuse vuelve una y otra vez sobre las ideas centrales expuestas en sus tres grandes obras: la unidimensional, el control manipulativo, la represión, el autoritarismo, la positividad, la liberación, la revolución, la contrarrevolución, la afirmación de los factores subjetivos en la lucha revolucionaria, la conciliación de teoría y praxis, la cuestión del sujeto revolucionario, etc.

Todo lo demás es sobradamente conocido: Marcuse, en unos años, pasa de ser un desconocido a ser uno de los autores más cotizados internacionalmente, especialmente en los círculos universitarios. Marcuse es reivindicado como el inspirador de la «Nueva Izquierda», al tiempo que es tachado de hacer el juego a los poderes existentes. Unos lo consideran gran crítico de nuestro tiempo (49); otros le tachan de intelectual embaucador y oportunista (50). Entre tanto, se aplacan los ánimos (y ello necesitará de tiempo) para un balance global desapasionado de su obra, yo comparto la opinión de Siguán: «Marcuse, al margen de los avatares de la popularidad, no es «el» pensador de nuestro tiempo, pero sí una figura intelectual de primer orden» (51).

(48) Ibid., 143.

(49) Cf. T. Perlini, o. c.; J. M. Palmier, *En torno a Marcuse* (Madrid 1969); P. A. Robinson, o. c.; R. Jacoby, o. c.; P. Vranicki, *Historia del marxismo* (Salamanca 1977) vol. 2, 293-307.

(50) Cf. M. Ambacher, *Marcuse y la civilización americana* (Barcelona 1970); M. C. Lombardi, *Herbert Marcuse o la filosofía de la negación total* (Buenos Aires 1970); J. Wiatr, 'Herbert Marcuse, filósofo de un radicalismo desorientador'; Y. Zamoshkin y N. Motrosilova, '¿Es crítica la «Teoría Crítica de la Sociedad» de Herbert Marcuse?', ambos artículos en *Marcuse ante sus críticos* (Barcelona 1975); J. Jones, 'Herbert Marcuse y los ardides de la revolución', en *Revista de Occidente*, 93 (259-291); G. Mocuquard, *Marcuse y el freudomarxismo* (México 1973) 9-47; E. Vivas, *Contra Marcuse* (Buenos Aires 1973).

(51) M. Siguán, en o. c., 40.





## II. TEORIA CRITICA DEL HOMBRE

El pensamiento de Herbert Marcuse se hace ininteligible sin la base antropológica sobre la que está sustentado y estructurado. Desde ésta toman cuerpo y se explican los postulados sobre el hombre roto por el peso de la civilización y las correspondientes promesas que apuntan a la libertad, la felicidad y el placer. Desde esta perspectiva Marcuse no está tan preocupado en revelar, a nivel especulativo, los principios inmutables de la naturaleza humana, como ha sido corriente en los planteamientos antropológicos más generalizados de nuestro siglo (1), como en denunciar las circunstancias que impidieron el nacimiento de una vida humana más plena. O dicho en otras palabras: el hombre propiamente dicho no tuvo la oportunidad en su devenir histórico para desarrollar sus grandes potencialidades y crear su propia imagen. La naturaleza humana no es tanto una conquista que se fragua y mira hacia el pasado, cuanto una promesa abierta al porvenir y futuro histórico. En este sentido, la reflexión antropológica de Marcuse puede ser considerada como una nueva aportación al estudio, siempre iniciado y nunca concluido, de la antropología.

### 1. EL HOMBRE COMO «SER HISTÓRICO-SOCIAL»

En el pensamiento de Marcuse hay, desde sus obras más tempranas hasta las de más reciente actualidad, como hemos podido ver en el capítulo anterior, una fina sensibilidad para acercarse a la realidad desde una óptica histórica y social. En el caso concreto de la realidad hombre, rehuye todas aquellas concepciones que lo afrontan con categorías inmutables e ideales exentas o separadas desmesadamente de las coordenadas histórico-sociales sin las que se hace imposible el acceso al hombre real. Ello no quiere decir que Marcuse caiga en la trampa positivista de explicar o reducir al hombre a un momento de su desarrollo social. Nada más lejano al pensamiento de nuestro autor.

(1) Cf. M. Scheller, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1971); A. Gehlen, *El hombre* (Salamanca 1977); H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlín 1965); E. Coreth, *¿Qué es el hombre?* (Barcelona 1978); M. Buber, *¿Qué es el hombre?* (México 1970); M. Landmann, *Antropología filosófica* (México 1971); E. Cassirer, *Antropología filosófica* (México 1971); W. Pannenberg, *¿Qué es el hombre?* (Barcelona 1976).

Al afirmar que «la realidad humana es historia» (2), en una de sus obras más significativas, *El hombre unidimensional*, Marcuse da la clave interpretativa de su pensamiento antropológico. Es decir, el hombre enajenado y el hombre avocado a esperanzas utópicas de liberación, el hombre debilitado por el peso de una civilización represiva y el hombre que traza con firmeza los caminos de otra enteramente distinta puede encontrar dentro de su mundo concreto las razones de sus dichas y desdichas. Los grandes males de la humanidad no están determinados por causas «metafísicas» infranqueables e insoslayables, sino por causas históricas y sociales bien precisas. O dicho de otro modo, el hombre se constituye biológica, psíquica y socialmente bajo el peso de la realidad y devenir histórico (3). Desde estos presupuestos, Marcuse adopta una actitud crítica incómoda, ya que donde otros ubican sus especulaciones antropológicas bajo el cerco idealista o el metafísico, con las consiguientes conclusiones un tanto apresuradas que se desprenden de esta forma de proceder en la que el hombre es concebido según sus últimos resultados constitutivos aparienciales, él trata de seguir las huellas del hombre no centrándose en una etapa de su desarrollo social sino englobándolo dentro de todos los momentos condicionantes en que el hombre queda configurado, sin necesidad por ello de rehuir el concepto de hombre que ha llegado a ser dentro de una sociedad dada. Simplemente queremos decir, con Marcuse, que el hombre contemporáneo, como el hombre del futuro, se hace ininteligible si no sobrepasamos aquellas esferas de su pasado en las que el hombre llegó a ser lo que es, ya que la realidad configurante de las potencias, necesidades y satisfacciones del hombre «es un mundo socio-histórico» (4).

Marcuse, fiel a su trayectoria crítica, aun cuando muestre simpatías hacia el pensamiento hegeliano, por pertenecer éste a la avanzadilla del progresismo filosófico, conecta más directamente con el método de análisis legado por Marx: la dialéctica materialista: «La totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la filosofía de Hegel, y esta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era, pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica... El método dialéctico, pues, se ha convertido por naturaleza propia en un método histórico... La dialéctica toma los hechos como

(2) HU, 270.

(3) Al hacer Marcuse uso del concepto «histórico» conviene entenderlo no en el sentido historicista al estilo de Dilthey, Husserl y Heidegger, sino más bien en el sentido que le da Marx. Cf. M. Jay, o. c., 136-140.

(4) EC, 25.

elementos de una totalidad histórica definida, de la cual no pueden ser aislados» (5).

A la luz de estos planteamientos, Marcuse lleva a cabo una lectura de Freud enteramente nueva. En ella, los conceptos y los procesos naturales biológicos osificados y ahistóricos freudianos reciben de Marcuse un nuevo ímpetu al ser recapturada su sustancia histórica. Con la recuperación de los componentes *socio-históricos* de los procesos y las vicisitudes instintivas, Marcuse, sin separarse del método conceptual utilizado por Freud, arribará a resultados, en algunos casos, opuestos y, en general, más optimistas.

## 2. LA HISTORIA «ALIENADA» DEL HOMBRE

### a) Rechazo del «neofreudismo»

El pensamiento de Marcuse encuentra en Freud el puntal más firme y seguro de su «construcción» antropológica. Los conceptos básicos del edificio antropológico de Marcuse son tomados de la antropología y psicología freudianas. Estas contienen «los conceptos para la crítica psicológica del más altamente apreciado logro de la era moderna: el individuo» (6). Mas, al adelantar esta afirmación, nos vemos obligados a soslayar todo posible equívoco interpretativo. Es decir, la inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología y psicología freudianas no significa aceptación incondicional del campo ensanchado y abierto hasta las desfiguración por la reflexión psicoanalítica posterior. Hay, pues, un gran empeño por parte de Marcuse en recurrir al armazón conceptual más originario y radical del pensamiento de Freud, eludiendo críticamente las deformaciones del «revisiónismo neofreudiano» (7).

Los revisionistas neofreudianos, como Erich Fromm, Karen Horney, Harri Stack Sullivan, Clara Thompson, etc., constituyen en la actualidad la rama más popular del psicoanálisis. Pero esta popularidad ha sido a costa de hacer grandes concesiones a los factores culturales y sociales establecidos, al tiempo que se abre un proceso de revisión mitigadora de la concepción y los conceptos más genuinos del psicoanálisis freudiano. El resultado de esta postura revisionista, como trata de demostrar Marcuse, es que «la teoría psicoanalítica se convierte en una ideología» (8). La escuela neofreudiana suaviza la radicalidad infranqueable de extremos inconciliables tales como individuo y sociedad, hechos biológicos y hechos culturales, principio del placer y principio de realidad, etc. Pero donde más se deja sentir el daño ocasionado al sistema freudiano es en el trato que se hace del psicoanálisis entendido

(5) RR, 306-307.

(6) EC, 219.

(7) Ibid., 219.

(8) Ibid., 220.



como ciencia y teoría filosófica. La escuela revisionista supedita la teoría a la terapia, minimizando y eliminando todos aquellos conceptos especulativos que se resisten a la verificación clínica: el instinto de muerte, la hipótesis de la horda primitiva, el asesinato del padre original y sus consecuencias, etc. Aún más, en este proceso de revisión hasta algunos de los más decisivos conceptos de Freud tales como la relación entre el *id* y el *ego*, la función del inconsciente, el alcance y significado de la sexualidad, son redefinidos de tal forma que sus connotaciones más explosivas quedan eliminadas completamente. En definitiva, los neofreudianos caen en las redes positivistas. La supeditación y subordinación de la teoría «metapsicológica» a la terapia psicoanalítica, con el consiguiente deterioro conceptual de la primera en favor de esta última, supone la claudicación ante las presiones metodológicas positivistas que «gobiernan» nuestra sociedad. La «metapsicología», la teoría filosófica freudiana al depender ahora de los resultados positivos clínicos pierde todo su potencial crítico. Los elementos contrapuestos quedan paliados y asumidos armónicamente. «El carácter de la filosofía revisionista se muestra fuerte en la asimilación de lo positivo y lo negativo, la promesa y su traición. Las afirmaciones absorben a la crítica. Se deja al lector con la convicción de que los «valores más altos» pueden y deben ser practicados dentro de las mismas condiciones que los traicionan —y pueden ser practicados porque el filósofo revisionista los acepta en su forma ajustada e idealizada, sobre los términos del principio de la realidad aceptado» (9).

El factor «biológico» como elemento «trascendente» desde el que Freud critica y repele nuestra sociedad obliga a los revisionistas recurrir y resucitar los antiguos valores, constantemente elogiados por la ética idealista: el amor, la felicidad, la productividad, la responsabilidad, etc. El desplazamiento de la dimensión «biológica» a la cultural o espiritual borra y oculta las auténticas dimensiones del hombre y de la sociedad misma. Las objeciones a Freud, constantemente repetidas por los neofreudianos, las resume Marcuse del modo siguiente: «Freud ha subestimado grandemente el grado en el cual el individuo y su neurosis están determinados por conflictos con su medio ambiente. La «orientación biológica» de Freud lo llevó a concentrarse en el pasado filogenético y ontogenético del individuo: él consideraba que el carácter quedaba esencialmente fijado al quinto o sexto año (si no antes) e interpretó el destino del individuo dentro de los términos de los instintos primarios y sus vicisitudes, especialmente la sexualidad» (10). Los revisionistas ofuscados por la positividad terapéutica deslizan el acento del pasado al presente, de la base biológica a la cultural, de la «constitución» del individuo al ambiente, de los instintos al «yo», de la libido a las «relaciones humanas». De este modo, el «sujeto» mutilado del psicoanálisis se transforma en una personalidad compacta y total en abierta relación con su mundo y su sociedad.

En esta orientación se interponen elementos objetivos y subjetivos con la

(9) *Ibid.*, 239.

(10) *Ibid.*, 227-228.

máxima libertad y sin diferenciar con precisión los niveles biológicos, psicológicos, sociológicos, morales, etc. En definitiva, los revisionistas neofreudianos al rechazar el armazón conceptual desde el que Freud construye su edificio psicoanalítico no pueden soslayar el peligro de hacer suyo el lenguaje de la ideología prevaleciente. Por tanto, la crítica neofreudiana de la sociedad no lleva a un cuestionamiento radical de la misma por separarse de los cauces que la harían posible. O lo que es igual, utilizando las mismas palabras de Marcuse: «La suplementación revisionista de la teoría freudiana, especialmente su adición de los factores culturales y del medio ambiente, consagran una imagen falsa de la civilización y particularmente de la sociedad actual. Al minimizar la extensión y profundidad del conflicto, los revisionistas proclaman una solución falsa, pero fácil» (11).

En la atención puesta por los psicoanalistas neofreudianos en la cura terapéutica individual puede apreciarse hasta qué punto los revisionistas se emparentan con el sistema, al que desde otra perspectiva, atacan y critican sin cuestionar en ningún caso las bases sobre las que se sustenta. Soslayan la base biológica freudiana del psicoanálisis en la ilusión de actuar «humanísticamente», en el sentido de una regeneración moral. El psicoanálisis es suplantado por la moral y la religión. Como en otros momentos de la especulación idealista conformista, la brutalidad de la represión social se transforma en un «problema moral» y espiritual. «Estas diversas revisiones aparecen ahora con su consistencia lógica: una se vincula con la otra; la totalidad puede ser resumida como sigue: la «orientación cultural» se enfrenta a las instituciones y relaciones sociales como productos terminados con la forma de entidades objetivas —hechos dados más que producidos. Su aceptación con esta forma demanda el deslizamiento del acento psicológico de la infancia a la madurez, porque sólo en el nivel de la conciencia desarrollada se hace definible el ambiente cultural como elemento determinante del carácter y la personalidad por encima del nivel biológico. Conservando sólo el juego hacia abajo del nivel biológico, la mutilación de la teoría del instinto, hace a la personalidad definible en términos de valores culturales objetivos, divorciados del terreno represivo que niega su realización. Para poder presentar éstos valores como libertad y realización, tienen que ser expurgados del material del que fueron hechos y la lucha por su realización tiene que ser convertida en una lucha espiritual y moral» (12).

Por todo ello, el revisionismo neofreudiano queda invalidado, según H. Marcuse, para penetrar las raíces explicativas últimas del hombre y nuestra civilización. El revisionismo, en contra de lo que creen sus representantes, no es un paso hacia adelante en el acontecer histórico crítico, sino una vuelta a la restauración de ciertos elementos que mostraron su incapacidad para entender y resolver el problema humano.

(11) *Ibid.*, 230.

(12) *Ibid.*, 249-250.

## b) El «biologismo» freudiano como teoría social

El revisionismo neofreudiano, pese a la acogida recibida en ciertos ambientes americanos y europeos, se ha mostrado impotente, tanto a nivel de planteamientos como conceptual, para continuar la obra crítica emprendida por Freud. La terminología como los principios sobre los que descansaba el edificio antropológico freudiano desentonaban con las creaciones de inspiración idealista que habían acompañado el devenir histórico cultural de occidente. Los revisionistas, impresionados por el aldabonazo crítico y creador de Freud, creyeron haber encontrado el instrumento analítico más idóneo de cara a aclarar la incógnita del ser humano. Mas la utilización que éstos hacen de Freud está mediatizada, con la deformación consiguiente que lleva consigo toda mediación, por todo el bagaje ideológico que Freud combate y critica en su obra tardía. Es decir, los revisionistas hacen suyo Freud destruyendo sus hipótesis más audaces y trasmutando su lenguaje explosivo en otro más conciliador y condescendiente con las formas culturales vigentes.

Para Marcuse solamente sabremos entender el lenguaje psicoanalítico y toda la problemática que encierra, si hacemos una lectura directa del mismo Freud sin necesidad de recurrir a la interpretación, con todo lo que supone de manipulación, de las escuelas revisionistas. Aún más, en la actualidad no se puede aceptar a Freud si al mismo tiempo no se adopta una actitud de oposición abierta a los planteamientos revisionistas (13). Mientras las posiciones revisionistas emparentan el lenguaje psicoanalítico con la pasividad del *statu quo*, el psicoanálisis freudiano conecta, sin proponérselo, con las dinámicas fuerzas progresistas. «Confrontada con las escuelas revisionistas, la teoría de Freud asume ahora un nuevo significado: revela más que nunca la profundidad de su crítica y —quizá por primera vez— los elementos contenidos en ella que trascienden el orden prevaleciente y que ligan la teoría de la represión con la de su abolición» (14).

El procedimiento metodológico de Freud para llevar la teoría del nivel de la consciencia a la inconsciencia, de la personalidad a la infancia, del individuo al proceso genérico, le permite escapar y soslayar cualquier tipo de positividad. La teoría avanza de la superficie a la profundidad, de la persona establecida y condicionada a sus fuentes y recursos más originarios. «Este movimiento era esencial para la crítica que Freud hace de la civilización: sólo a través de la “regresión” detrás de las formas mistificadoras del individuo maduro y su existencia privada y pública descubrió su negatividad básica en los cimientos sobre los que descansa. Es más, sólo empujando su regresión crítica hasta los más profundos yacimientos biológicos pudo elucidar Freud el contenido oculto de las formas mistificadoras y, al mismo tiempo, el alcance total de la represión civilizada. Identificar la energía de los instintos. Los instintos dejados a la intemperie de cualquier medida coercitiva rompen

(13) Ibid., 19.

(14) Ibid., 221.

el trascendentalismo espiritual: la idea de Freud de la felicidad y la libertad es eminentemente crítica en tanto que es materialista: protesta contra la espiritualización de los deseos» (15). Aún más, la grandeza de la forma de proceder freudiana en el ámbito psicoanalítico queda manifiesta en la carga significativa que impregna a sus conceptos. Estos, sin dejar su sello psicológico peculiar, rompen su propio ámbito para devenir y convertirse en conceptos sociológicos y políticos. La fluidez del aparato crítico conceptual de Freud se convierte, así, en un instrumento de primera magnitud en el estudio, siempre incompleto, del hombre y su cultura.

La concepción del hombre que subyace en la teoría freudiana es, sin lugar a dudas, una de las críticas más severas dirigida contra la civilización occidental. Pero, paradójicamente y al mismo tiempo, es su más firme defensa (16).

Según los planteamientos de Freud, «la historia del hombre es la historia de su represión» (17). La cultura penetra no sólo en las esferas más «nobles» del ser humano sino también en aquellas que la tradición cultural occidental infravaloró: *las esferas materiales*. La cultura deja su huella restrictiva tanto en el nivel social como en el biológico. Los efectos represivos afectan no sólo a las partes más elevadas del hombre sino a sus mismas estructuras instintivas. Ahora bien, tal restricción es condición indispensable para el progreso. Los instintos dejados a la intemperie de cualquier medida coercitiva rompen todo tipo de asociación y preservación duradera. Las fuerzas instintivas incontroladas y dejadas a la libre espontaneidad «destruirían incluso lo que unen» (18). Por tanto, existen incompatibilidades entre los objetivos primarios instintivos y la civilización. O lo que es igual, la civilización se pone en marcha cuando las satisfacciones integrales de las necesidades son abandonadas.

El cambio producido en las fuerzas instintivas bajo el peso de la civilización, Freud lo describe a través de dos principios: el principio del placer y el principio de realidad (19). La vida del individuo se despliega en una doble dimensión cada una de las cuales posee sus peculiaridades propias. La diferencia de estas dimensiones es simultáneamente genético-histórica y estructural. El inconsciente, regido por el principio del placer, en un primer momento, era la única «clase del proceso mental». La tendencia más originaria está orientada exclusivamente a la obtención de placer. Pero el principio del placer sin ninguna restricción pronto choca con el ambiente hostil natural y humano. El medio opone resistencia a la gratificación total, con lo que el individuo se retrotrae. Tras esta experiencia traumática, un nuevo principio

(15) Ibid., 249.

(16) Ibid., 25.

(17) Ibid., 25.

(18) Ibid., 25.

(19) «En 1911, Freud publicó un brevísimo trabajo denominado El Doble Principio del Acaecer Psíquico, y desde entonces la distinción entre principio del placer y principio de realidad no ha dejado de informar la teoría psicoanalítica». A. Escotado, o. c. 32.



mental toma consistencia progresivamente: el principio de realidad. El principio de realidad acota las tendencias placenteras ocasionando el siguiente cambio:

de:	satisfacción inmediata	satisfacción retardada.
placer	restricción del placer.	
gozo (juego)	fatiga (trabajo).	
receptividad	productividad	
ausencia de represión	seguridad (20).	

El principio del placer queda absorbido por el principio de realidad: «la interpretación psicoanalítica revela que el principio de la realidad provoca un cambio no sólo en la forma y duración del placer sino en su misma sustancia. El ajustamiento del placer al principio de la realidad implica la subyugación y desviación de las fuerzas destructivas de la gratificación instintiva, de su incompatibilidad con las normas y relaciones sociales establecidas, y, por lo mismo, implica la transustanciación del placer mismo» (21).

Bajo el principio del placer, el ser humano, que apenas había sido algo más que un haz de impulsos animales, se convierte, con la consolidación del principio de la realidad, en un «ego organizado». Aprende a luchar por lo útil y lo que menos sacrificio puede proporcionarle. Sus facultades mentales como la atención, la memoria y la razón quedan acotadas. De este modo llega a ser un sujeto pensante supeditado a una racionalidad impuesta desde el exterior. A excepción de la fantasía que permanece ligada al principio del placer, todo el aparato mental está subordinado al principio de la realidad. Con la consolidación de las facultades mentales y prácticas bajo el principio de realidad el hombre deja de «poseerse» y «sentirse» como una entidad libre. Sus deseos como los cambios de la realidad ya no responden tanto a sus «inclinaciones naturales» cuanto a las exigencias de la organización social. Y la organización social siempre modifica y reprime las necesidades instintivas originales. Por ello dice Marcuse: «Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad» (22).

La sustitución del principio del placer por el principio de la realidad es el acontecimiento más trascendental que se ha dado en el desarrollo del hombre. Toda la historia humana queda marcada por este suceso traumático, y ello como mostraremos— tanto filogenética como ontogenéticamente. La represión ejercida sobre los instintos por el principio de la realidad es mantenida y reforzada por las condiciones propias de «la lucha por la existencia». El estado de menesterosidad y escasez enseñan al hombre la imposibilidad de

encontrar un cauce gratificador instintivo pleno y libre para vivir de acuerdo con el principio del placer. El reforzamiento de la estructura instintiva tiene así un motivo «económico; puesto que no tiene los medios suficientes:—escribe Freud— para sostener la vida de sus miembros sin que éstos restringen por su parte; debe vigilar que el número de estos miembros sea restringido y sus energías dirigidas lejos de las actividades sexuales y hacia su trabajo» (23). Para H. Marcuse esta concepción es tan antigua como la civilización misma. Ella fue el pilar en el que se apoyó la racionalización de la represión. El mismo Freud no pudo separarse de esta ideología al considerar «eterna» la «primordial lucha por la existencia». El principio del placer y el principio de realidad son, según Freud, «eternamente» antagónicos. Por tanto, es imposible pensar una civilización no represiva según los planteamientos freudianos. Pero, según Marcuse, la teoría de Freud contiene elementos que rompen su misma racionalización. La descripción del hombre freudiano no clude el desgarramiento y la ruptura antitéticos entre libertad y felicidad por un lado y civilización y sociedad por otro. Son dos mundos contrapuestos. Pese a las obstrucciones del principio de realidad, las tendencias hacia la plena gratificación no son amputadas totalmente. «De acuerdo con la concepción de Freud la ecuación de libertad y felicidad convertida en tabú por el consciente es sostenida por el inconsciente. Su verdad, aunque rechazada por el consciente, sigue fascinando a la mente; preserva el recuerdo de estados pasados...» (24).

Si la facultad mental de la «memoria» ha sido tan valorada en el psicoanálisis no es tanto, según la opinión de Marcuse, por su valor instrumental y terapéutico, como por tener la específica función de guardar y preservar promesas y facultades que son traicionadas por el hombre maduro civilizado. El principio de la realidad bloquea y restringe constantemente la facultad cognoscitiva de la memoria por su relación con la experiencia de un pasado feliz. La liberación psicoanalítica como facultad de conocimiento rompe en mil pedazos la racionalidad del individuo reprimido. Ahora los impulsos e imágenes de la niñez recobran un nuevo cauce de conocimientos que afirman la verdad que la razón niega. «La regresión asume una función progresiva. El pasado redescubierto proporciona niveles críticos que han sido convertidos en tabús por el presente. Más aún, la restauración de la memoria está acompañada de la restauración del contenido cognoscitivo de la fantasía. El peso de estos descubrimientos deben destrozar con el tiempo el márc dentro del que fueron hechos y al que fueron confinados. La liberación del pasado no termina con la reconciliación con el presente. Contra el restringimiento personalmente impuesto del descubridor, la orientación hacia el pasado tiene hacia una orientación hacia el futuro. La *recherche du temps perdu* llega a ser el vehículo de la futura liberación» (25).

(20) EC, 26.  
 (21) Ibid., 27.  
 (22) Ibid., 28.

(23) Citado en Ibid., 30.  
 (24) Ibid., 31.  
 (25) Ibid., 31-32.



Marcuse encauza sus análisis por esta tendencia oculta en el psicoanálisis. La mirada retrospectiva hacia el pasado, siguiendo a Freud, se mueve en dos niveles distintos: el ontogenético y el filogenético. Es decir, el estudio freudiano aborda dos frentes: a) el análisis del crecimiento reprimido desde sus primeros pasos inconscientes a su madurez social consciente. b) El análisis del crecimiento de la civilización represiva desde la primera familia primitiva hasta el momento presente de civilización. A través de estos dos niveles Freud dilucidó el desarrollo del aparato mental represivo. Marcuse encuentra en estos análisis freudianos la respuesta más coherente del estado represivo de la civilización. Por ello mismo no tiene ningún reparo en hacerlos suyos constituyéndolos en base a soporte de su propio pensamiento. O lo que es igual, Marcuse lleva hasta sus últimas consecuencias la teoría inconclusa freudiana.

a') *El origen del individuo reprimido*

La estructura instintiva del individuo se convierte para Freud en la guía más segura en la investigación de la represión individual. La libertad como la felicidad humana están en juego y se deciden en la lucha sorda de los instintos. La hipótesis explicativa de los instintos sobre la represión estuvo sujeta en Freud a muchas dudas y modificaciones. Sin embargo, a las diversas etapas de la teoría freudiana subyace la unión dinámica de opuestos: consciente e inconsciente, procesos primarios y secundarios, fuerzas heredadas y adquiridas, realidad interna (soma-psi) y realidad externa.

Si nos atenemos a la teoría final de los instintos elaborada por Freud, las bases sobre las que está montada la estructura mental son el *id*, el *ego* y el *super ego*. De estas tres instancias la más antigua a la vez que la más amplia corresponde al *id*. Sobre esta instancia descansa el inconsciente y los instintos primarios. El *id* no está sujeto a los principios que rigen al individuo consciente. Desconoce la contradicción y las huellas del tiempo. Los valores, el bien y el mal, la moral, le son extraños. Incluso la propia preservación le es indiferente: «sólo lucha por la satisfacción de sus necesidades instintivas, de acuerdo con el principio del placer» (26).

El *ego* es una parte del *id* que se desarrolla bajo la influencia del mundo exterior. El *ego* preserva de los peligros que acechan al *id* entrando en contacto con la realidad, observándola, probándola, aceptándola, y alterándola en su propio provecho. El *ego* tiene, por tanto, como objetivo, obtener del mundo la imagen más exacta a fin de paliar las tendencias incontroladas del *id*; «porque el *id* —anota Freud—, luchando ciegamente por gratificar sus instintos, sin tomar en cuenta el poder superior de las fuerzas superiores, no podría de otro modo escapar a la aniquilación» (27). La función del *ego* es protectora en el sentido que coordina, altera, organiza y controla los impulsos instintivos del *id* en su relación con la realidad circundante. Su labor es

(26) *Ibid.*, 41.

(27) Citado en *Ibid.*, 41.

primordialmente integradora, reprimiendo, retrasando, desviando y transformando los impulsos y la forma de gratificación, según unos casos, y conciliando y uniendo según otros. Siempre según lo requieren las exigencias e imperativos de la realidad que es la que, en último término, ofrece la seguridad y el éxito. Es así como el *ego* desplaza al principio del placer que tiene sus raíces en el *id*, para ser sustituido por el principio de la realidad.

Junto al *id* y al *ego*, el *super-ego* constituye una nueva entidad mental. Esta toma consistencia en la etapa de dependencia del niño a los padres. La figura paterna juega un papel de primera magnitud en la consolidación de esta instancia. Todo el aparato restrictivo que acompaña a la vida social es introyectado, en un primer momento, por el niño a través de la presión, y a través de los cuerpos sociales, en un momento posterior. Estos flujos familiares, sociales y culturales terminan consolidando el *super-ego* hasta quedar configurado con la moral establecida. Las restricciones externas de toda índole, al ser introyectadas en el individuo, terminan siendo su conciencia moral. A partir de este momento, ante cualquier transgresión del ideal *superyoico*, el sentimiento de culpabilidad anega el *ego* individual. De este modo, el sentido de culpa atraviesa la estructura y vida mental. El *super-ego* impone medidas represivas al *ego*. Mas dichas represiones pronto llegan a hacerse inconscientes, con lo que una gran parte del sentido de culpa permanece también inconsciente. «Este desarrollo por medio del cual las luchas, originariamente conscientes, con las demandas de la realidad (los padres y sus sucesores durante la formación del *superego*) son transformadas en reacciones inconscientes automáticas, es de una importancia absoluta en el curso de la civilización. El principio de la realidad se afirma a sí mismo mediante un retroceso del *ego* consciente en una dirección significativa: el desarrollo autónomo de los instintos es congelado y su modelo es fijado en el nivel de la infancia. La adherencia a un *statu quo*... es implantada en la estructura instintiva» (28). El individuo termina siendo instintivamente conservador. Constantemente ejerce contra sí mismo, normalmente a nivel inconsciente, unos tonos de severidad apropiados al nivel infantil de su desarrollo, pero que no responden al estado de madurez racional del individuo. De este modo, el *super ego* potencia, no sólo las demandas de la realidad, sino también, y esto es más grave, aquellas de una realidad pasada.

El principio de realidad salvaguarda al organismo en el mundo exterior. El modo de entender Freud y Marcuse el principio de realidad es muy distinto. Freud concibe la represión en el sentido más general. Marcuse, por el contrario, aun cuando recurra a la misma expresión deja bien claro los niveles *socio-históricos* a los que se encuentra sujeta. Es decir, lo que para Freud son procesos naturales biológicos, para Marcuse son procesos históricos. Ahorra bien, «precisamente porque toda la civilización ha sido dominación organizada, el desarrollo histórico asume la dignidad y la necesidad de un des-

(28) *Ibid.*, 43.



arrollo biológico universal. El carácter «ahistórico» de los conceptos freudianos contiene, así, los elementos de su opuesto: su sustancia histórica debe ser recapturada; pero no agregándole algunos factores sociales (como lo hacen las escuelas neofreudianas: «culturales»); sino desenvolviendo sus propios contenidos. En este sentido nuestra discusión subsecuente es una «extrapolación» que se deriva de las teorías, nociones y proposiciones de Freud, implicadas en su obra sólo en una forma diluida, en la que los procesos históricos aparecen como procesos naturales (biológicos)» (29).

Uno de los argumentos más frecuentemente utilizados en la metapsicología freudiana es el que hace referencia a la situación de menesterosidad y escasez sobre la que se levanta el principio de realidad. La lucha por la existencia se desarrolla en un contexto de pobreza que lleva a la implantación de severas medidas restrictivas. El trabajo, como medida orientada a paliar la escasez, termina por ocupar prácticamente la parte de la vida más importante de los individuos retardando y suspendiendo las necesidades placenteras. Como los impulsos instintivos básicos no renuncian al placer y a la eliminación del dolor, el principio del placer es incompatible con las exigencias de la realidad; con lo que el aparato instintivo es obstruido por la regimentación represiva que se ve obligado sobrellevar. «Sin embargo —aclara Marcuse— este argumento... es falaz en tanto que se aplica al hecho bruto de la escasez cuando en realidad es consecuencia de una organización específica de la escasez y de una actitud existencial específica reforzada por esta organización» (30). Tanto la escasez prevaleciente como la obtención de bienes han sido organizadas no ateniéndose tanto a las necesidades humanas cuanto a la mejor defensa de los privilegios de una pequeña élite. La distribución de la escasez como el esfuerzo por superarla a través de las más diversas formas de trabajo fueron impuestas sobre los individuos en un primer momento, a través de la violencia y por la implantación del poder más racionalizado en un momento posterior. De este modo, el desarrollo de la civilización por más racionalizadas que se presenten sus grandes pautas (progreso técnico material e intelectual) arrastran el peso de la dominación.

El principio del placer no puede entenderse de una forma generalizada y unívoca. El principio de la realidad, o mejor, los principios de la realidad, vienen dados según los diferentes modos de dominación. Indudablemente, según que la organización de la economía y el trabajo vaya en una línea u otra afectará al principio de la realidad. En último término, la forma que adopta el principio de realidad viene expresado en un ámbito amplio de instituciones, relaciones, leyes y valores sociales que son los que configuran la base instintiva. A cada nivel de civilización corresponde un principio de la realidad diferente. «Más aún —Marcuse no siente pereza a la hora de precisar—, aunque cualquier forma de principio de la realidad exige un considerable grado y magnitud de control represivo sobre los instintos, las institu-

(29) Ibid., 45.

(30) Ibid., 46.

ciones históricas específicas del principio de la realidad y los intereses específicos de dominación introducen controles adicionales sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales que salen de las instituciones específicas de dominación son los que llamamos represión sobrante» (31, 32). Con la incorporación del término «represión sobrante», Marcuse encará el problema de la represión en el campo concreto de las instituciones y relaciones sociales que determinan un principio de realidad determinado. Quedan, así, puestas las bases para la elucidación de los alcances y límites de la represión prevaleciente que sostiene la civilización contemporánea. El principio de la realidad que ha gobernado los orígenes y el crecimiento de nuestra civilización, Marcuse lo denomina principio de actuación. «Lo designamos como el principio de actuación para subrayar que bajo su mando la sociedad está estratificada de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros» (33).

El principio de actuación correspondiente a una sociedad adquisitiva y competitiva, como la nuestra, en constante progreso y expansión, es la expresión de un largo desarrollo en el que las formas de dominación han sido progresivamente racionalizadas. Un buen ejemplo de ello es el trabajo social. El trabajo es considerado centro de gravitación de los intereses más opuestos. Los intereses de la dominación y los intereses del conjunto coinciden. Es así como el control del trabajo da la pauta de nuestra sociedad configurándola en todas sus dimensiones. Ahora bien, para la gran mayoría de la población la única forma que tienen de hacer frente a la vida es a través de su propio trabajo. Mas este trabajo está sujeto a unos mecanismos que quedan fuera del alcance de esta gran masa. Los individuos se ven obligados a someterse a un aparato con unos poderes que ellos no controlan. A medida que la división del trabajo se hace más especializada, este poder extraño se hace más ajeno. Los hombres quedan supeditados a funciones preestablecidas que están al margen de sus vidas y necesidades más profundas. Establecido el trabajo como forma absoluta e incondicionada de nuestra sociedad, impone medidas restrictivas sobre la libido y el principio del placer. «La libido es desviada para que actúe de una manera socialmente útil, dentro de la cual el individuo trabaja para sí mismo sólo en tanto que trabaja para el aparato, y está comprometido en actividades que por lo general no coinciden con sus propias facultades y deseos» (34).

Las restricciones impuestas sobre la libido, en la medida que se extienden

(31) Ibid., 47-48.

(32) Marcuse distingue entre represión sobrante y represión básica. La represión sobrante viene dada por «las restricciones provocadas por la dominación social». Por el contrario, la represión básica responde a «las modificaciones de los instintos necesarios para la perpetuación de la raza humana en la civilización». Ibid., 46.

(33) Ibid., 54. Cf. A. Escotado, o. c., 55-58; T. Perlini, o. c., 162-164; G. E. Rusconi, *Teoría crítica de la sociedad* (Barcelona 1969) 331-332; P. Masset, *El pensamiento de Marcuse* (Buenos Aires 1972) 50-51.

(34) EC, 54.

y universalizan, se hacen más racionales. La forma de operar sobre el individuo es doble: como leyes externas objetivas impuestas por la sociedad y como fuerzas subjetivas internalizadas. Tanto la conciencia como el inconsciente absorben la «autoridad social», ajustándose adecuadamente a las pautas que vienen dadas del exterior. Es así cómo el individuo vive y hace suya la represión. La dimensión erótica queda relegada a segundo lugar siendo progresivamente sustituida por la dimensión social gratificadora. La represión es oscurecida por el orden objetivo de las cosas y las compensaciones del mismo hacia los individuos sometidos. Dentro de este proceso queda asegurada la reproducción de la sociedad como conjunto.

La conflictividad entre la sexualidad y la civilización se desarrolla y despliega bajo el signo de una dominación cada vez más creciente. «Bajo el mando del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado; sólo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal que el organismo humano originalmente es y desea ser» (35).

El tiempo y su distribución obtienen, en estas circunstancias, gran importancia. El hombre desarrolla la mayor parte de su tiempo supeditado al trabajo alienado. Sólo podría existir para sí mismo dentro del tiempo libre. Pero aun este tiempo es dirigido y gobernado por el principio de actuación enajenador. La estructura del trabajo, en sus facetas de duración, dureza y rutina, controla y condiciona básicamente el ocio, sin necesidad de recurrir a controles de otros agentes de la sociedad. El trabajo enajenado inclina hacia un ocio pasivo, recuperador de las energías gastadas a fin de poder seguir trabajando. Sólo en el nivel más avanzado de la civilización industrial se ha producido un cambio significativo al respecto. Con el crecimiento de la producción, los límites impuestos por la dominación represiva han empezado a peligrar, y ello ha obligado a construir la técnica de manipulación de masas con la creación de una industria de la diversión que controla directamente el tiempo del ocio, o, en su defecto, el estado toma directamente la tarea de dicho objetivo de control. Y es que, como dice Marcuse, «el individuo no debe ser dejado sólo. Porque, dueño de sí mismo, y ayudado por un libre, inteligente conocimiento de las potencialidades de la liberación de la realidad de la represión, la energía libidinal generada por el *id* presionaría contra sus aún más ultrajantes limitaciones y lucharía por abarcar un campo todavía más amplio de relaciones existenciales, haciendo explotar, por tanto, el *ego* de la realidad y sus actuaciones represivas» (36).

#### b') *El origen de la civilización reprimida*

Como hemos visto, la represión individual queda fijada en la niñez de tal manera que las etapas posteriores del hombre maduro no son otra cosa que

(35) *Ibid.*, 55.

(36) *Ibid.*, 55-56.

copias repetitivas de las experiencias y reacciones de la niñez (37). El principio de la realidad configura al individuo en los primeros años de su vida. La organización represiva que introyecta conecta con la constante forma de dominación que ha acompañado a la historia del hombre. La indagación en el origen del individuo reprimido abre las puertas al análisis de la dinámica instintiva a un nivel diferente: el origen de la civilización represiva. La ontogénesis conduce a la filogénesis. La psicología individual es, al mismo tiempo, psicología del grupo en el sentido que «el individuo mismo todavía tiene una identidad arcaica con las especies» (38). Por eso, para Marcuse, «esta concepción tiene implicaciones muy amplias para el método y la sustancia de la ciencia social. Apenas la psicología hace a un lado el velo ideológico y declina la construcción de la personalidad, es conducida a disolver al individuo: la personalidad autónoma de éste aparece como la manifestación congelada de la represión general de la humanidad. La autoconciencia y la razón que han conquistado y configurado el mundo histórico, lo han hecho sobre la imagen de la represión interna y externa; las libertades que han traído (y que son considerables) crecieron sobre el terreno de la esclavitud y han conservado la marca de su nacimiento. Estas son las perturbadoras implicaciones de la teoría de la personalidad de Freud. Al «disolver» la idea de la personalidad del *ego* en sus componentes originales, la psicología descubre ahora los factores subindividuales y preindividuales (en su mayor parte inconscientes para el *ego*) que hacen al individuo realmente: revela el poder de lo universal en y sobre los individuos» (39).

La posición crítica adoptada por Freud rompe con uno de los pilares más firmes de la cultura moderna: el concepto del individuo autónomo. Los grandes tratados de nuestra cultura, en sus más diversos ámbitos, coincidían en resaltar aquellas dimensiones del ser humano que lo hacen libre de toda atadura para dilucidar y marcarse unos objetivos históricos e impulsarlos a feliz realización. El acontecer histórico llevaba así, presumiblemente, el sello de la racionalidad y la libertad. Freud, según la interpretación de Marcuse, pone al descubierto uno de los errores ideológicos más relevantes de la cultura occidental. La psicología freudiana busca más allá de la personalidad concreta y completa, tal y como existe en su ambiente específico, en la convicción de que esta existencia oculta más que revela la esencia de la personalidad. La personalidad del individuo es fruto y resultado de largos y complicados procesos históricos que están «congelados» en las más diversas capas humanas e institucionales que configuran la sociedad. El objetivo de la psicología debe estar orientado a rastrear los orígenes ocultos que subyacen a las más diversas entidades esclerotizadas para, de este modo, penetrar en las incógnitas del hombre. «Al hacerlo, la psicología descubre que las experiencias infantiles determinantes están unidas con las experiencias de las especies, que el indi-

(37) *Ibid.*, 63.

(38) *Ibid.*, 64.

(39) *Ibid.*, 64-65.

viduo vive el destino universal de la humanidad. El pasado define al presente porque la humanidad todavía no es dueña de su propia historia» (40). Para Freud, el esclarecimiento de la realidad humana hay que buscarlo en los impulsos instintivos, aunque sin olvidar nunca la propensión a la modificación de los mismos. La historia humana no es una historia de racionalidad y libertad sino de dominación y esclavitud. La forma de explotación dentro de nuestra cultura no hace otra cosa que repetir la forma de explotación que está presente en los primeros pasos de la humanidad, simbolizada por el despotismo del «padre original». La personalidad civilizada lleva sobre sus espaldas el peso de la herencia arcaica de sus antepasados.

El esfuerzo especulativo por parte de Freud en aclarar las relaciones del hombre primitivo y el hombre civilizado (la reconstrucción de la prehistoria de la humanidad desde la horda original, a través del parricidio, hasta la civilización) contiene una de las hipótesis más audaces, a la vez que más controvertidas, que se han elaborado en el siglo xx (41). Ningún aspecto de la teoría freudiana ha sido tan drásticamente rechazado como la idea de supervivencia de la herencia arcaica. En el ámbito metodológico experimental dicha hipótesis no tiene cabida por alejarse de la verificación y de las categorías lógicas comunes al hacer y quehacer científico (42).

La hipótesis filogenética tiene también dificultades de aceptación, debido a los tabús que dicha hipótesis viola. A pesar de todo, para Marcuse, «si la hipótesis de Freud no es corroborada por ninguna prueba antropológica, tendrá que ser descartada del todo, excepto por el hecho de que proyecta, en una secuencia de sucesos catastróficos, la dialéctica histórica de la dominación y a partir de ella elucida aspectos de la civilización inexplicados hasta entonces. Nosotros usamos la especulación antropológica de Freud sólo en este sentido: por su valor simbólico. Los sucesos arcaicos que la hipótesis estipula pueden estar para siempre más allá del campo de la comprobación antropológica; las citadas consecuencias de estos sucesos son hechos históricos, y su interpretación, a la luz de la hipótesis de Freud, les da un significado que se ha tratado con negligencia, pero que apunta hacia el futuro histórico. Si la hipótesis desafía el sentido común, reivindica, dentro de su desafío, una verdad que el sentido común ha sido entrenado para olvidar» (43).

El origen de la civilización represiva tiene lugar, para Freud, en el primer grupo humano. En una etapa deficitaria de la humanidad quedan establecidas, por la imposición de la fuerza de un individuo sobre los demás, las bases biológicas, psicológicas y sociológicas sobre las que se ha sustentado la civilización. Así pues, la vida queda organizada, desde un primer momento, bajo

(40) *Ibid.*, 65.

(41) Cf. T. Perlini, o. c., 166-167.

(42) Cf. M. Bunge, *La investigación científica* (Barcelona 1976) 54-60; K. R. Popper, L. Wittgenstein, E. Nagel, A. Pap, S. Hook, H. J. Eysenck, G. Gorer, en *Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis* de Darío Antiseri (Salamanca 1978) 192-256.

(43) *EC*, 67.

el yugo de la dominación. El hombre que logró el dominio sobre los demás en el primer grupo humano, según la hipótesis filogenética, es el padre. Este monopoliza las relaciones placenteras con las mujeres de la horda, mientras, por el contrario, a los demás miembros del clan de hermanos impone severas restricciones. La organización social queda de este modo desigualmente repartida; el placer recae sobre el padre; al trabajo y todas las cargas del grupo son obligados a hacerles frente los hijos, quienes, al ser excluidos del placer reservado al padre, quedaban «libres» para la canalización de energía, instintiva en actividades no placenteras, pero de la máxima necesidad. «Estableciendo el modelo para el subsecuente desarrollo de la civilización, el padre original preparó el terreno para el progreso mediante la contención, por la fuerza, del placer y la abstinencia obligada; creó así las primeras precondiciones para el "trabajo forzado" disciplinado del futuro. Lo que es más, esta división jerárquica del placer fue "justificada" por la protección, la seguridad e inclusive el amor; porque el déspota era el padre... El crea ese "orden" sin el cual el grupo se disolvería inmediatamente. En este papel, el padre original anticipa las subsecuentes imágenes del padre dominante bajo las que la civilización ha progresado. En su persona y su función, incorpora la lógica interior y las exigencias del principio de la realidad mismo» (44).

En la construcción de Freud, las formas restrictivas ocasionan, en los hijos, disgusto, malestar y odio contra el despotismo patriarcal. Esta situación desemboca en la rebelión de los hijos, el asesinato del padre y el establecimiento del clan de hermanos que a su vez diviniza al padre asesinado e introyecta la autoridad paterna, y todos los tabús y contenciones anteriores. El estado de dominación, así, queda completamente restaurado. La dominación, que había sido algo externo y objetivo, se internaliza y subjetiviza. Acaece, así, un acontecimiento psicológico de capital importancia: el sentimiento de culpa por la perpetración del crimen supremo: el parricidio. La civilización queda enmarcada bajo el signo de la culpabilidad. Con la desaparición del padre que preserva al grupo a través del orden y la disciplina, el clan de hermanos teme el caos y la amenaza de sucumbir. Por ello se sienten culpables ante sí mismos y ante los demás. El padre y todo lo que él significa debe ser restaurado. La autorrepresión es autoimpuesta en el grupo. De ahí que diga Marcuse: «El destronamiento del rey padre es un crimen, pero también lo es la restauración —y ambos son necesarios para el progreso de la civilización—. El crimen contra el principio de la realidad es redimido por el crimen contra el principio del placer: así la redención se cancela a sí misma. El sentido de culpa se mantiene a pesar de la repetida e intensificada redención: la angustia persiste porque el crimen contra el principio del placer no es redimido. Hay sentido de culpa respecto a un acto que no ha sido realizado: la liberación» (45).

(44) *Ibid.*, 68-69.

(45) *Ibid.*, 74.

El crimen principal y el sentimiento de culpabilidad ocasionado por él es una constante reproducida, bajo formas modificadas, a lo largo de la historia. El crimen se actualiza en el conflicto entre la vieja y la nueva generación, en la revuelta y rebelión contra la autoridad establecida y, como es lógico, en el consiguiente arrepentimiento que culmina con la restauración y glorificación de la autoridad. Freud sugirió la hipótesis del retorno de lo reprimido ilustrándola a través de la psicología de la religión (46). En la historia del judaísmo encuentra este fenómeno de redención, rebeldía y restauración. Igualmente el antisemitismo creía Freud que tenía raíces en el inconsciente y por tanto estaba sujeto al mismo esquema anteriormente expuesto.

En línea de continuidad, Marcuse halla ecos del mismo problema en «la vida y muerte de Cristo» (47), y en la despiadada persecución desplegada contra los herejes y rebeldes: «La cruel y organizada matanza de cátaros, albigenses, anabatistas, de esclavos, campesinos e indigentes que se rebelaron bajo el signo de la cruz, la quema de brujas y sus defensores, toda esta sádica exterminación de los débiles sugiere que fuerzas instintivas inconscientes rompieron con toda la razón y la racionalización. Los verdugos y sus bandas combatieron el espectro de una liberación que deseaban, pero que se veían obligados a rechazar» (48).

Indudablemente existe una clara diferencia entre la situación original y su regreso histórico civilizado. En la situación original, el padre es asesinado y devorado. Por el contrario, en la situación del hombre civilizado, la dominación pierde su carácter personal y normalmente el padre en el poder ya no es objeto de asesinato. No obstante, las bases psicológicas y sociológicas del conflicto como sus consecuencias son idénticas. Si conectamos la filogénesis con la ontogénesis veremos cómo el proceso edipiano asegura el triunfo duradero del padre al mismo tiempo que consolida la vida del hijo y su futura capacidad para sustituir el estado represivo del padre. «La función del padre es gradualmente transferida de su persona individual a su posición social, de su imagen en el hijo (conciencia) a Dios, a las distintas agencias y agentes que enseñan al hijo cómo llegar a ser un miembro de la sociedad maduro y contenido. *Ceteris paribus*, la intensidad del restringimiento y la renunciación envueltos en este proceso probablemente no es menor de lo que lo era en la horda original. Sin embargo, están distribuidos de una manera más racional entre el padre y el hijo y entre la sociedad en general; y los premios, aunque no son mayores, sí son relativamente seguros. La familia monogámica, con las estrictas obligaciones que implica para el padre, restringe su monopolio del placer; la institución de la propiedad privada hereditaria, y la universalización del trabajo, le dan al hijo una justificada expectación por su propio placer, sancionado de acuerdo con sus realizaciones socialmente

(46) Cf. S. Freud, 'Moisés y la religión monoteísta', en *Obras completas*, vol. III, 3241-3325.

(47) EC, 75.

(48) *Ibid.*, 76.

útiles. Dentro del marco de instituciones y leyes objetivas, el proceso de la pubertad lleva a la liberación del padre como un suceso necesario y legítimo. Es algo muy parecido a una catástrofe mental, pero no es nada más. Luego, el hijo deja la familia patriarcal y se establece fuera para llegar a ser un padre y un jefe él mismo» (49). Queda, de este modo, asegurado el estado de dominación y represión con que se inició la civilización, si bien con las peculiaridades propias del momento. En cada niño se repite el mismo proceso sociopsicológico que lo deja apto para servir y potenciar el principio de actuación recibido.

### 3. RECUPERACIÓN DE LA LIBERTAD: MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE LA REALIDAD ESTABLECIDO

Como hemos visto en el estudio ontogenético y en el filogenético, la vida del hombre se desenvuelve históricamente bajo un principio de realidad contrapuesto y negador del principio que recoge los intereses más genuinamente humanos: el principio del placer. La historia del hombre y la civilización están marcadas por el sello del sufrimiento, la explotación y la represión. La historia humana, hasta el momento presente, es la historia de la enajenación. La civilización ha sido modelada bajo un estado de escasez y miseria. Freud creyó que las exigencias de la civilización eran incompatibles con las tendencias placenteras del hombre. Por tanto, el avance en la línea civilizadora implica, según esta opinión, un estado permanente de represión y coacción sobre los instintos. La modificación de esta dialéctica de la civilización supondría el caos y la destrucción misma de la humanidad. La idea de un principio de la realidad no represivo Freud la considera inviable, ya que la sexualidad esencialmente es antisocial y la destructividad es la manifestación de un instinto primario.

El gran error de Freud, según la interpretación de Marcuse, consiste en haber dado al principio de la realidad unos caracteres inmutables. O lo que es igual, Freud construye su crítica sobre la civilización y los instintos bajo el prisma del principio de la realidad constituido. Sin duda alguna, Freud habría llegado a conclusiones muy distintas si hubiera relativizado el principio de la realidad vigente. Freud «identifica prácticamente el principio de la realidad establecido (por tanto, el principio de actuación) con el principio de la realidad como tal. Consecuentemente, su dialéctica de la civilización perdería su finalidad si el principio de actuación se revelara a sí mismo sólo como una forma histórica específica del principio de la realidad. Más aún, puesto que Freud identifica también el carácter histórico de los instintos con su "naturaleza", la relatividad del principio de actuación afectaría inclusive a su concepción básica de la dinámica instintiva entre *Eros* y *Tanatos*: su rela-

(49) *Ibid.*, 80.



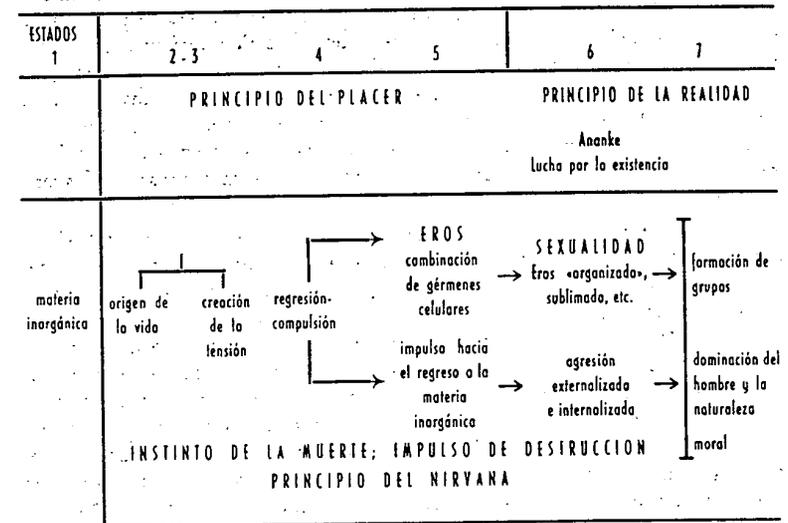
ción y su desarrollo será diferente bajo un principio de la realidad diferente» (50).

La posibilidad de una sociedad no represiva la deduce Marcuse de la teoría freudiana de los instintos. Marcuse, al margen de las conclusiones que llega Freud, hace un nuevo esfuerzo interpretativo de las vicisitudes históricas de los instintos. Dicho objetivo implica una nueva valoración de la relación antagónica que ha prevalecido entre los dos principios básicos a los que está sujeta la existencia humana. Para Freud, el conflicto de dichos principios es inevitable, sin embargo, un estudio atento de su misma teoría da pie a la duda de dicha inevitabilidad. El conflicto, tal y como es asumido en la civilización, viene provocado y perpetuado por la *ananke*, la lucha por la existencia. La gratificación integral es imposible en una situación caracterizada por la escasez y la falta de medios. La lucha por la existencia obliga, por tanto, a la modificación represiva de los instintos. Si esto responde con fidelidad a la teoría freudiana, entonces Marcuse es abocado a derivar que «la organización represiva de los instintos en la lucha por la existencia se debe a factores exógenos —exógenos en el sentido de que no son inherentes a la “naturaleza” de los instintos, sino que son producto de las específicas condiciones históricas bajo las que se desarrollan los instintos» (51).

En el devenir de la consolidación instintiva, Marcuse distingue dos niveles: el nivel biológico filogenético y el nivel sociológico. Al primero corresponde el desarrollo del hombre animal en su lucha con la naturaleza; al segundo el desarrollo de los individuos en la lucha contra su medio y contra sí mismos respaldados por los principios que establece la civilización. Freud confunde los dos niveles, lo cual es un desacierto. Bien es verdad que los dos niveles están en constante e inseparable interacción, pero ello no nos puede nublar la visión para distinguir en el segundo nivel aspectos nuevos respecto al primer nivel. Por tanto, es obligado ver los distintos niveles desde distinta óptica, ya que los factores correspondientes al segundo nivel «son más relativos, pueden cambiar con mayor rapidez y sin poner en peligro ni invertir el desarrollo del género». Los dos factores han crecido juntos en la historia de la civilización. Pero su unión ha llegado a ser, desde hace mucho, «antinatural», y lo mismo ha pasado con la «modificación» opresiva del principio del placer por el principio de la realidad. La negación consistente de Freud de la posibilidad de una liberación esencial del primero, implica la imposición de que la escasez es tan permanente como la dominación —una suposición que parece dar por admitido el punto que se discute. Gracias a esta suposición, un hecho extrínseco obtiene la dignidad teórica de un elemento inherente a la vida mental, inherente inclusive en los instintos primarios» (52).

(50) Ibid., 128.  
 (51) Ibid., 129.  
 (52) Ibid., 130-131.

Marcuse ilustra, con el siguiente diagrama (53), la construcción de la dinámica instintiva básica freudiana:



El diagrama recoge una secuencia histórica que tiene como punto de partida la aparición de la vida orgánica (estados 2 y 3), pasa por un estadio formativo de los instintos primarios (5) y culmina en el desarrollo «modificado» del aparato instintivo bajo el peso de la civilización (6-7). Los puntos más significativos en que se producen cambios de gran repercusión corresponden a los estados 3 y 6. Ambos cambios están provocados por factores exógenos, en virtud de los cuales la consolidación como la posterior dinámica instintiva tienen lugar dentro de las coordenadas históricas.

En cuanto al primer cambio correspondiente al estado 3, viene provocado por el factor exógeno de la «irremediable tensión» que surge con el nacimiento de la vida orgánica. La triste «experiencia» de que la vida es más dolorosa y menos satisfactoria que el estado precedente de la materia inerte y la vida intrauterina genera el instinto de la muerte como el impulso que tiende a aliviar esa tensión y malestar mediante la regresión. El instinto de muerte nace como consecuencia del trauma de la frustración primaria: la necesidad y el dolor están determinados por un suceso geológico-biológico.

El segundo cambio, fijado en el diagrama en el estado 6, tiene unas peculiaridades muy distintas al cambio primero; ya no es geológico-biológico: este

(53) Ibid., 134.



cambio tiene lugar en las «puertas» de la civilización. La *ananke*, o lo que es igual, la escasez y la lucha por la existencia es el factor exógeno. A partir de este momento se pone en marcha, bajo el peso de la escasez, rígidos controles represivos de los instintos sexuales (en una primera fase mediante el despotismo del padre original, y en una fase posterior mediante la institucionalización e internalización) y se transforma el instinto de muerte en agresión y en moral socialmente útiles. La nueva organización de los instintos crea las grandes pautas de la civilización: la división del trabajo, el progreso, la «ley y el orden». Pero al mismo tiempo lleva hacia la decadencia y debilitamiento de *Eros* y al fortalecimiento progresivo de la agresividad y el sentimiento de culpa.

Supuesto esto, ¿cabe la posibilidad de una civilización no represiva?, o lo que es igual, ¿es posible una modificación en los instintos sexuales y agresivos?. «En las condiciones biológicas-geológicas que Freud asumió para la sustancia viviente como tal, no podía imaginarse un cambio así; el nacimiento de la vida sigue siendo un trauma, y así el reino del principio del *Nirvana* parece ser inmovible. Sin embargo, las consecuencias del instinto de la muerte sólo operan junto con los instintos sexuales; en tanto crezca la vida, el primero permanece subordinado a los últimos; el destino del destructor (la «energía» de los instintos destructivos) depende del de la libido. Consecuentemente, un cambio cualitativo en el desarrollo de la sexualidad debe alterar necesariamente las manifestaciones del instinto de la muerte» (54).

Así pues, las respuestas a nuestras preguntas son afirmativas: las posibilidades que ha desarrollado el principio de actuación bajo una situación represiva implacable abre el camino de una nueva civilización, posibilitando, por consiguiente, un nuevo cambio, en este caso liberador, en la base instintiva. El principio de la realidad establecido (el principio de actuación) resulta inútil en las nuevas circunstancias. Marcuse es consciente de las dificultades de adaptación de la estructura mental arcaica al nuevo ambiente, pero «mientras el primer punto de partida fue, de acuerdo con la hipótesis freudiana, un suceso en la historia geológica, y mientras el segundo ocurrió al principio de la civilización, el tercer punto de partida será localizado en el más alto nivel de civilización obtenido. El actor en este suceso no será ya el hombre animal histórico, sino el sujeto consciente, racional, que ha dominado y se ha apropiado el mundo objetivo como el campo de su realización» (55). Dentro de estas circunstancias, el principio del placer y el principio de la realidad se concilian, al mismo tiempo que establecen las bases de una nueva civilización: la civilización en paz y en libertad exenta de todo tipo de represión mutiladora. Igualmente el antagonismo de *Eros* y *Tánatos* quedaría roto abriéndose ante ambos un mismo objetivo: la gratificación «en un presente totalmente satisfactorio» (56).

(54) *Ibid.*, 135.

(55) *Ibid.*, 146.

(56) *Ibid.*, 217.

#### 4. LAS PREFIGURACIONES DE LA LIBERTAD PLENA

Ante la posibilidad de un nuevo principio de la realidad liberadora, debemos rastrear y escrutar, con Marcuse, aquellas fuerzas mentales, que bajo la protección y el cobijo del inconsciente, se resistieron, en la larga marcha de la civilización, a sucumbir de las acometidas del principio de la realidad represivo: nos referimos a la imaginación y la fantasía.

Otra de las grandes facultades, como la razón, no siguió la misma suerte. Es decir, la razón fue bloqueada por el principio de la realidad, quedando reducida a nivel meramente instrumental al servicio de los intereses de poder (57). Al mismo tiempo fue separada, tras recibir el espaldarazo de facultad por antonomasia, de otras esferas como la sensualidad y el placer. A partir de este momento, lo que había constituido una unidad quedó brutalmente separado y reducido a un dualismo de fuerzas mentales en el que quedaron sellados como fuerzas superiores (el ámbito de la razón) y fuerzas inferiores (el ámbito de los sentidos) (58).

El ámbito de la razón, tras su domesticación y puesta a punto al servicio de la civilización, aparece como antagonista a los intereses de la sensualidad y del placer. «Sin embargo, el dominio de la razón represiva (teórico y práctico) nunca fue completo: su monopolio del conocimiento nunca quedó sin respuesta. Cuando Freud subrayó el hecho fundamental de que la fantasía (la imaginación) guarda una verdad que es incompatible con la razón, estaba siguiendo una larga tradición histórica. La fantasía es cognoscitiva en tanto que preserva la verdad del *Gran Rechazo*, o, positivamente, en tanto que protege, contra toda razón, las aspiraciones de una realización integral del hombre y la naturaleza que son reprimidas por la razón. En el campo de la fantasía, las imágenes irrazonables de libertad llegan a ser racionales, y los «bajos fondos» de la gratificación instintiva asumen una nueva dignidad. La cultura del principio de actuación se inclina ante las extrañas verdades que la imaginación mantiene vivas en el arte popular y los cuentos de hadas, en la literatura y el arte; ellas han sido interpretadas con aptitud y han encontrado su lugar en el mundo popular y el académico. Sin embargo, el esfuerzo por derivar de estas verdades el contenido de un principio de la realidad válida que sobrepasara al prevaleciente ha sido enteramente inconsecuente» (59).

Las grandes creaciones de la fantasía, expresadas en el abigarrado campo del arte, contienen, bajo un ropaje simbólico, un mensaje de liberación que rompe con toda medida de represión y tiende a la armonización y a la conciliación de elementos contrapuestos. La desconfianza y desconsideración que la civilización siempre mostró hacia la fantasía, obligó a ésta expresarse en un lenguaje simbólico. El lenguaje directo de la imaginación, conteniendo

(57) Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires 1973).

(58) *EC*, 106-123.

(59) *Ibid.*, 153-154; Cf. P. Masset, o. c., 56-58.



alternativas concretas para la existencia humana, siempre recibieron las acometidas del poder por ser consideradas utópicas e infantiles. Por ello mismo hemos de proyectar nuestra mirada crítica sobre los grandes símbolos arquetípicos que nuestra civilización aceptó, y a aquellos otros que relegó a segundo plano. En ellos están contenidos los principios de la realidad represiva y también los de una realidad liberadora.

El héroe arquetípico que avaló, reconoció e hizo suya nuestra civilización occidental fue Prometeo. El simboliza la productividad y la lucha permanente por doblegar a todas las cosas, incluida la vida misma. En dicho empeño se mezclan el progreso y la fatiga, la bendición y la maldición. Prometeo es el embaucador y abnegado rebelde, contra los dioses (60) que crea la cultura al precio del sacrificio y el dolor perpetuo. Por eso, Prometeo, ha llegado a ser la figura arquetípica de nuestra civilización y, por consiguiente, del principio de actuación establecido. La mujer, como símbolo de la felicidad y el placer, no tiene cabida en el mundo ascético prometeico. Pandora, como principio femenino de la sexualidad y el placer, aparece como destructora y como maldición dentro del mundo de Prometeo. Las promesas que representa la mujer están hundidas y echan raíces en el suelo movedizo de la fatalidad y el fracaso. El principio de la realidad represivo que representa simbólicamente Prometeo no tolera la pasividad e improductividad de las mujeres: «... ellas son zánganos inútiles; un objeto de lujo en el presupuesto de un pobre» (61).

Prometeo, como el gran héroe de la cultura, el trabajo, el progreso, la productividad, el esfuerzo y la fatiga, no encaja con el nuevo principio de la realidad liberador; él es más bien el mayor enemigo de dicho principio. Mas otros símbolos, como Orfeo y Narciso, rechazados por nuestra civilización y preservados sólo en el campo inofensivo de la literatura, contienen una realidad muy diferente al principio de actuación establecido. Esta es la razón de que «ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza» (62).

El mundo que representa Prometeo es incompatible con el mundo que cantan Orfeo y Narciso. Aquel es un mundo de dominación, hostilidad, renuncia, división, explotación, manipulación y esclavitud, éste, por el contrario, es un mundo de libertad, reconciliación, gratificación, alegría, paz y realización. Ahora bien, las imágenes de los héroes culturales prometeicos avalan el sistema establecido y reciben de éstos el apoyo y la consistencia al representar unos contenidos reales y útiles. Justamente todo lo contrario de las imágenes órficas, las cuales son relegadas a un mundo de irrealidad y de

(60) Cf. K. Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (Madrid: 1971) 11.

(61) Citado en EC, 155.

(62) Ibid., 155. Cf. J. M. Palmieri, o. c., 159-165.

utopía sólo aceptables en el campo ilusorio del arte, pero más allá del cual dejan de tener consistencia.

Marcuse entiende que el lenguaje órfico es tan real como el prometeico, sólo que éste recibió los beneplácitos del principio represivo de actuación y aquél fue relegado y combatido por contener un mensaje que haría estallar las bases sobre las que se apoya nuestra civilización. El esfuerzo de Marcuse está encaminado en sacar a relucir las realidades a que se refieren dichos símbolos con el fin de hacer un desplazamiento del monopolio exclusivo del arte a la arena de la política y la vida cotidiana. «La experiencia del mundo órfico y narcisista niega lo que sostiene el mundo del principio de actuación. La oposición entre el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto, es superada. El ser es experimentado como gratificación, que une al hombre y la naturaleza de tal modo que la realización del hombre es al mismo tiempo la realización, sin violencia, de la naturaleza. Al hablarles así y al amarlos y cuidarlos, las flores, la primavera y los animales aparecen como son: bellos, no sólo para aquellos que les hablan y los veneran, sino para sí mismos, «objetivamente». «Le mond tend à la beauté». En el Eros órfico y narcisista, se libera esta tendencia: las cosas de la naturaleza llegan a ser libres para ser lo que son. Pero para ser lo que son dependen de su actitud erótica: reciben su telos sólo en ella. La canción de Orfeo pacifica al mundo animal, reconcilia al león con el cordero y al león con el hombre. El mundo de la naturaleza es un mundo de opresión, crueldad y dolor como lo es el mundo humano; como éste, espera su liberación. Esta liberación es la obra de Eros. La canción de Orfeo rompe la petrificación, mueve a los bosques y las rocas —pero los mueve para participar del placer» (63).

Tanto Orfeo como Narciso se resisten a admitir un mundo escindido. Por eso, ellos rechazan el principio de realidad vigente y son símbolo de otras realidades contenedoras de un nuevo principio de realidad. Ellos, al mismo tiempo que se oponen al orden del mundo constituido, abogan por otro orden más alto y más justo. Ellos constituyen el símbolo de la resistencia a formas de vida que, aun cuando sean avaladas por la civilización, llevan el sello del dolor y la represión. Sus actitudes de rebeldía les conduce a la muerte: Narciso entrega su vida a las aguas cristalinas de un lago, y Orfeo es destrozado por las enloquecidas mujeres de Tracia (64). «Como Narciso, él (Orfeo) rechaza el Eros normal, no por un ideal estético, sino por un Eros más completo. Como Narciso, protesta contra el orden represivo de la sexualidad procreativa. El Eros órfico y narcisista es hasta el fin la negación de este orden: el *Gran rechazo*. En el mundo simbolizado por el héroe cultural Prometeo, ellos son la negación de todo orden; pero en esta negación

(63) EC, 158-159. Cf. A. Escotado, o. c., 64-65.

(64) EC, 155-157; 162-163.

ción, Orfeo y Narciso revelan una nueva realidad, con un orden propio, gobernada por diferentes principios. El *Eros* órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la canción y su trabajo es el juego. La vida de Narciso es la de la belleza y su existencia es contemplación. Estas imágenes se refieren a la dimensión estética, señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorizado» (65).

(65) *Ibid.*, 163.

### III. CRITICA RADICAL DE LA SOCIEDAD Y DEL PENSAMIENTO UNIDIMENSIONAL

Marcuse, fiel a su concepción del hombre, arremete críticamente contra un modelo de sociedad y pensamiento unidimensionales, correspondiente a las sociedades industriales más desarrolladas, que no deja ningún margen teórico-práctico para la liberación. El hombre de la sociedad tecnológica se siente impulsado a seguir unos intereses que no son los suyos, los intereses propiamente humanos, sino otros muy distintos, acordes con las exigencias y requerimientos de una sociedad, que por su implacable control y manipulación, reviste todas las características del totalitarismo. Este fenómeno envuelve, más allá de las distancias sociopolíticas, a Oriente y Occidente. La sociedad contemporánea utiliza todos los poderes (mentales, técnicos y científicos, etc.) como instrumentos orientados no a suprimir los desórdenes heredados del pasado histórico, sino a perpetuarlos y potenciarlos en proyección futura. Las lacras y alienaciones básicas que la sociedad arraigó en su largo recorrido histórico, permanecen, si bien disimuladas por el confort, la participación «democrática» y el atontamiento que proporciona el sistema. En el culmen de una sociedad que desarrolló sus poderes hasta el límite de contener el potencial necesario para posibilitar el salto cualitativo de la libertad, esa misma sociedad utiliza todos sus poderes en mantener su opuesto: la dominación. La sociedad y el pensamiento se dan la mano en la defensa y permanencia de la opresión. En uno y otro caso, tanto la sociedad como el pensamiento están orientados a eliminar cualquier rasgo que se salga de sus dominios positivos. La sociedad como el pensamiento se unidimensionalizan.

#### 1. LA SOCIEDAD UNIDIMENSIONAL

##### a) *La unidimensionalidad capitalista*

La sociedad industrial avanzada, inspirada, estimulada y protegida por el capitalismo, contiene dentro de sí el potencial necesario para posibilitar una existencia más justa y libre en la órbita de una nueva sociedad; mas dicho potencial, con proyección «trascendente» (1), se estrella con la irracionalidad

(1) «Los términos 'trascender' y 'trascendencia' son usados en el sentido crítico y

de los intereses de la sociedad establecida. Aún más, ante la posibilidad de un cambio cualitativo, la sociedad industrial avanzada mantiene permanentemente, a todos los niveles, una dinámica operativa, más o menos velada, de movilización integradora total. De este modo, los instrumentos científicos, tecnológicos, políticos, etc., que podrían servir los nobles ideales de la liberación, se funden con el cuerpo gigante de los poderes constituidos, cuyo sustento está apoyado en la explotación del hombre por el hombre, máxima que responde a un plan más amplio o de «un proyecto histórico específico, esto es, la experimentación, transformación y organización de la naturaleza como el simple material de la dominación» (2). La sociedad capitalista avanzada asume, al mismo tiempo que disuelve dentro de su seno, todas aquellas realidades que poseen potencial capaz de minar las bases de dicha sociedad. Así, los poderes tecnológicos, políticos, sensitivos e intelectivos quedan recortados y limados de tal manera, que sólo terminan presentando una sola imagen: la imagen de los poderes constituidos. Veamos el contenido de estas afirmaciones desde una perspectiva más analítica.

Marcuse, como autor crítico prestó al análisis de las necesidades y posibilidades históricas, halla en el aparato productivo de la sociedad industrial avanzada capitalista un potencial de grandes proporciones capaz de facilitar una vida alejada del reino oscuro de la necesidad y abrir un nuevo camino hacia el reino de la autonomía y la libertad personal. Pero desgraciadamente este potencial es utilizado, en realidad, con otros objetivos muy distintos: «el aparato impone sus requisitos económicos y políticos para expansión y defensa sobre el tiempo laborable y el tiempo libre, sobre la cultura intelectual y la cultura material. Gracias a la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque «totalitaria» no es sólo una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados» (3). El aparato productivo de las sociedades más industrializadas queda configurado por el uso, en proporciones cada vez mayores, que hace de la tecnología. La organización básica de estas sociedades ha hecho de la máquina el instrumento más rentable y efectivo. De ahí que la sociedad industrial avanzada haya venido a ser sinónimo de sociedad tecnológica (4).

Los gobiernos de las sociedades industrializadas son conscientes de que su éxito o fracaso depende de su capacidad o aptitud para organizar, movilizar y explotar la productividad técnica de que dispone la civilización industrial. La productividad tecnológica es el motor de movilización de la sociedad en

tera. Por eso, la tecnología es utilizada no sólo como instrumento de poder material y espiritual, sino también como instrumento controlador de la población. La tecnología aplicada potencia y alcanza un alto nivel de productividad en el trabajo capaz de hacer posible el aumento del nivel de vida en las más diversas capas de la sociedad. La gratificación tecnológica es correspondida por la población con la integración en el sistema de dominio y con la indiferencia para buscar las fuerzas políticas y económicas que están detrás del aparato tecnológico. Pero más allá de las compensaciones materiales que ofrece la tecnología está la oculta manipulación. «La racionalidad, así como la eficiencia del aparato tecnológico y el alto grado de productividad logrado por éste, llevan a una coordinación y manipulación totales, obtenidas, en gran parte, por métodos invisibles y placenteros. Estos métodos producen la pérdida de autonomía y libertad individual a pesar del grado aparentemente elevado de independencia que prevalece en la sociedad» (5).

La sociedad tecnológica, si bien aumenta las necesidades de los individuos, no lo hace sino como medio de tenerlos supeditados. Por tanto, esas necesidades no pueden considerarse como verdaderas por ser heterónomas y no derivarse de los mismos individuos. En último término, las pseudonecesidades o mejor, las necesidades falsas, no responden a los intereses del individuo sino a intereses sociales particulares, que llevan el sello, por más que los medios de comunicación las presenten atractivas y se hayan convertido en algo propio de los individuos, de la represión. Son, como muy bien dice Marcuse, en unas cuantas palabras, «necesidades que perpetúan el trabajo, la agresividad, la miseria y la injusticia... El predominio de las necesidades represivas es un hecho cumplido, aceptado por ignorancia y por derrotismo, pero es un hecho que debe ser eliminado en interés del individuo feliz, tanto como de todos aquellos cuya miseria es el precio de su satisfacción» (6).

La sociedad tecnológica avanzada bloquea y ridiculiza todas aquellas necesidades que quedan fuera de las que ella ofrece y que apuntan a la realización humana. La sociedad industrial, aprovechándose de sus ilimitados poderes, libra gran batalla por mantener sus necesidades falsas. «El rasgo distintivo de la sociedad industrial avanzada es la asfixia efectiva de aquellas necesidades que requieren ser libradas —libradas también de aquello que es tolerable y cómodo y que gratifica— mientras que sostiene y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. Aquí, los controles sociales exigen la abrumadora necesidad de producir y consumir el derroche; la necesidad de un trabajo entorpecedor cuando ha dejado de ser una verdadera necesidad; la necesidad de modos de descansar que alivian y prolongan esta estupefacción; la necesidad de mantener libertades engañosas tales como la libre competencia a precios administrados, una prensa libre que

empírico: designan tendencias en la teoría y en la práctica que, en una sociedad, «disparan el universo establecido del razonamiento y la acción hacia sus alternativas históricas (y sus posibilidades reales)». HU, 13.

(2) Ibid., 18.

(3) Ibid., 24-25.

(4) LAST, 50-51.

(5) Ibid., 51.

(6) HU, 27.

se hace su propia censura, una libertad de escoger entre marcas de fábricas y artefactos» (7).

En el período contemporáneo, los controladores tecnológicos parecen la misma encarnación de la razón a favor y en beneficio de todos los grupos e intereses sociales; y ello hasta tal punto que toda oposición parece imposible y toda contradicción irracional. Los controles sociales, o lo que es igual, las necesidades falsas son introyectadas de tal manera que parecen no dejar un mínimo de margen a la protesta y rebeldía individual. El rechazo o la negativa intelectual y emocional de «seguir la corriente» reviste caracteres de neurosis e impotencia. La idea clásica de libertad interior o vida privada ha sido absorbida por la realidad tecnológica. Los procesos introyectivos han sido tan perfectamente asimilados que parecen casi leyes mecánicas. La mimesis, la identificación completa de los individuos con su sociedad toma cada día más consistencia. «La gente se reconoce a sí misma en sus comodidades; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina» (8). La identificación y las formas miméticas, correspondientes a sociedades y pueblos primitivos en las primeras etapas de desarrollo de la humanidad, reaparecen en la alta civilización industrial. En estas circunstancias, añade Marcuse, hasta «el concepto de alienación parece volverse dudoso cuando los individuos se identifican a sí mismos con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión sino realidad. Sin embargo, la realidad constituye una etapa más progresiva de la alienación. Esta se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está en todas partes y en todas las formas. Los logros del progreso desafían cualquier condenación ideológica tanto como cualquier identificación; ante su tribunal, la «falsa conciencia» de su racionalidad se convierte en la verdadera conciencia» (9).

Supuesta la utilización de que es objeto la tecnología, en el universo de la sociedad capitalista más avanzada, esta tecnología no puede ser confinada al campo de nadie de la neutralidad como pretendía M. Weber (10). La racionalidad tecnológica deviene y revela su carácter de racionalidad política en el sentido de quedar sometida, como un instrumento, al servicio de la dominación capitalista (11).

La unidimensionalidad capitalista cercena y anula totalmente el universo político (12). Las más diversas modalidades políticas son obstruidas presentando dentro de dicha sociedad, en los asuntos más «relevantes», una marcada

(7) Ibid., 29.

(8) Ibid., 31.

(9) Ibid., 33.

(10) Cf. ER, 138-140.

(11) HU, 40.

(12) Cf. Ibid., 41-71; LAST, 52-53.

unificación o convergencia de opuestos. Mediante la amenaza del comunismo internacional y la dinámica propia del progreso técnico, los antiguos conflictos de partidos, clases, etc., se detienen y paralizan. La movilización contra el enemigo exterior y la amenaza de una guerra nuclear obligan a la unión y cohesión internas, factores desconocidos en las etapas más tempranas de la civilización industrial. Las depresiones y conflictos son controlados por una amplia administración burocrática siempre dispuesta a limar cualquier aspereza mediante los benéficos efectos de la creciente productividad. Los intereses más contrapuestos encuentran un punto común de convergencia, como puede apreciarse en los programas y alianzas de sindicatos y empresas en los Estados Unidos, el abandono de los objetivos fundamentales de los partidos de oposición, como, por ejemplo, el programa de nacionalizaciones del partido laborista inglés, o la suavización y renuncia de los programas marxistas del partido socialdemócrata de la Alemania Occidental, etc.

Bajo la protección de la institución democrática el sistema capitalista se cobija. El poder parlamentario se orienta no tanto a cuestionar las bases de los intereses dominantes, cuanto a potenciarlos y a hacerlos más productivos. «La democracia de masas desarrollada por el capitalismo monopolista ha configurado los derechos y libertades que otorga de acuerdo con su imagen y su interés peculiares; la mayoría del pueblo es la mayoría de sus amos; las desviaciones son fácilmente «contenidas», y el poder concentrado permite tolerar (quizás incluso defender) el disenso radical siempre y cuando éste cumpla con las reglas y costumbres establecidas (y aun si se aleja un poco de ellas). La oposición es absorbida así por el mismo mundo al que se opone, y por los mismos mecanismos que permiten su desarrollo y organización» (13). En estas circunstancias, mientras permanezca la institución democrática, tal y como ha tomado cuerpo en las sociedades capitalistas avanzadas, la voluntad popular se equivoca según Marcuse (14). Y se equivoca porque potencia su propia alienación impidiendo, por consiguiente, el salto a una sociedad con formas de vida más humanas. En verdad, si nos atenemos al contenido más puro del concepto «democracia», la democracia occidental es una farsa ya que «el gobierno lo ejerce de hecho una red de grupos de presión y «máquinas», intereses investidos representados por las instituciones democráticas y que operan sobre y a través de ellas. Estos intereses no derivan del pueblo soberano. La representación lo es de una voluntad conformada por las minorías gobernantes» (15).

Otro de los grandes rasgos de las sociedades capitalistas superdesarrolladas es la gran transformación que se ha producido en las clases trabajadoras bajo el impacto del proceso de producción (16). Marcuse enumera los principales factores que han determinado esta transformación:

(13) EL, 68-69.

(14) Ibid., 69.

(15) Ibid., 74.

(16) Sin lugar a dudas, la transformación del proletariado en el seno de las sociedades industrializadas es uno de los temas más repetidos en la obra de Marcuse. Cf. HU, 15,



1) La mecanización reduce, cada vez más, considerablemente la cantidad e intensidad de energía física gastada en el trabajo. Marx concebía el proletario como el trabajador manual que despliega toda su energía física en el proceso del trabajo, incluso cuando trabajaba con máquinas. Las condiciones inhumanas en las que se desenvolvía transmitían los provocadores aspectos inhumanos de la explotación. La denuncia marxista recoge las dos dimensiones de esta situación enajenada: el dolor físico y la miseria del trabajo. En el capitalismo avanzado, con la mecanización del trabajo, se modifica la actitud y el nivel de los explotados al mismo tiempo que se sostiene la explotación. La automatización exige la trasmutación de energía física en habilidad técnica y mental. El proletariado de las primeras etapas del capitalismo aportaba, con el trabajo de su cuerpo, las contribuciones básicas de la vida, mientras él quedaba condenado a la suciedad y a la pobreza. En estas circunstancias aparecía como «la negación viviente de su sociedad» (17). El trabajador organizado de la sociedad tecnológica vive esta negación menos intensamente al ser «incorporado a la comunidad tecnológica de la población administrada» (18).

2) La tendencia integradora se manifiesta claramente en la estratificación ocupacional. En los establecimientos industriales claves, el número de trabajadores separados de la producción aumenta para ser sustituido por empleados. «En el grado en el que la máquina llega a ser en sí misma un sistema de instrumentos y relaciones mecánicas y así se extiende mucho más allá del proceso individual de trabajo, afirma su gran dominio, reduciendo la «autonomía profesional» del trabajador e integrándolo con otras profesiones que sufren y dirigen el aparato técnico. Sin duda, la antigua autonomía «profesional» del trabajador era más bien su esclavitud profesional. Pero esta forma específica de esclavitud era al mismo tiempo la fuente de su específico poder profesional de negación: el poder de detener un proceso que amenazaba con aniquilarlo como ser humano. Ahora el trabajador está perdiendo su autonomía profesional, lo que lo hace miembro de una clase separada de los demás grupos ocupacionales porque encierra la refutación de la sociedad establecida» (19).

3) Los cambios profundos en el trabajo y los instrumentos de producción modifican considerablemente la actitud y la conciencia del trabajador

46-55; LAST, 57, 64, 78-79; EL, 24, 58-59; CR, 16, 106; CNT, 29-31; SC, 104-105; RCR, 32-36, 44, 58. La crítica ante la interpretación de Marcuse sobre este tema ha reaccionado en los más diversos sentidos. Cf. J. M. Palmier, o. c., 176-179, 195; P. V. Zima, *La Escuela de Frankfurt* (Barcelona 1976) 138-139; A. Vergez, *Marcusé* (Buenos Aires 1973) 53-54; F. Perroux, *Perroux interroga a Marcuse* (Barcelona 1970) 17-35; P. Masset, o. c., 89-99; P. Walton y A. Gamble, *Problemas del marxismo contemporáneo* (Barcelona 1977) 125-133; G. E. Rusconi, o. c., 345-346; J. Habermas y otros, *Respuestas a Marcuse* (Barcelona 1969) 130-154 T. Perlini, o. c., 221-247.

(17) HU, 48.

(18) *Ibid.*, 48.

(19) *Ibid.*, 50-51.

como puede observarse en su integración social y cultural dentro de la sociedad capitalista. La asimilación del trabajador en las necesidades y aspiraciones en el nivel de vida, en la política y en las más diversas formas de diversión deriva del proceso material de producción. La organización tecnológica establece y genera una comunidad mecánica de interdependencia en el trabajo que integra al trabajador con la instalación. En los establecimientos más avanzados técnicamente puede apreciarse, al ser incluida la participación de los trabajadores en la empresa, un claro interés por la buena marcha del negocio.

4) La dominación aparece oculta bajo el velo de la administración ocasionando, en la clase trabajadora, el debilitamiento de su posición negativa. La alternativa revolucionaria del siglo XIX y principios del XX parece haber desaparecido. Al mismo tiempo, los jefes y propietarios capitalistas pierden su clásica entidad de explotadores al ser sustituidos por un cuerpo bien protegido de burócratas sobre los que recae la dirección de las empresas. «Dentro de la vasta jerarquía de juntas ejecutivas y administrativas que se extienden mucho más allá de la posición individual hasta el laboratorio científico del instituto de investigaciones, el gobierno nacional y el propósito nacional, la fuente tangible de explotación desaparece detrás de la fachada de racionalidad objetiva. El odio y la frustración son despojados de su propósito específico, y los velos tecnológicos ocultan la reproducción de la ausencia de igualdad y la esclavitud. Con el progreso técnico como su instrumento, la falta de libertad —en el sentido de la sujeción del hombre a su aparato productivo— se perpetúa e intensifica bajo la forma de muchas libertades y comodidades» (20).

Estas modificaciones y cambios profundos en el proceso tecnológico capitalista ha traído, como consecuencia, el aminoramiento del fermento revolucionario de la clase obrera y la integración progresiva en el aparato productivo y sus beneficios. La constatación de este fenómeno supone un trastocamiento de la teoría de Marx, según la cual el proletariado sería el agente histórico de la revolución dentro de las sociedades capitalistas en la transición al socialismo. En el momento presente, dentro de las sociedades capitalistas más desarrolladas, «es evidente —anota Marcuse— que en la mayor parte de la clase trabajadora predomina una conciencia no revolucionaria —más bien: antirrevolucionaria» (21). Mas esta observación no rompe la teoría marxista, sin embargo, tendrá que reformularse en un sentido más amplio. Es decir, la dinámica transformadora de la lucha de clases habrá que proyectarla «a nivel internacional, a la lucha de los pueblos que "tienen" y de los que "no tienen"» (22). Según lo dicho, el potencial revolucionario de la clase obrera está en relación proporcional al desarrollo tecnológico. Con lo que concluimos,

(20) *Ibid.*, 54.

(21) CR, 16.

(22) LAST, 80.



con Marcuse, «que la forma histórica en la cual existe actualmente la clase potencialmente revolucionaria ya no es el proletariado industrial sino el proletariado rural de los países atrasados» (23).

La unidimensionalidad capitalista no sólo invalida todo tipo de oposición en el campo de la política y la vida social, sino que penetra incluso en el ámbito de la cultura paliando e integrando en su seno cualquier signo de oposición «trascendente». Los grandes logros de la «alta cultura» en el campo del arte, la religión, la política y la filosofía quedan encorsetados y petrificados por la constante presión de una sociedad que los reproduce masivamente, eliminando de los mismos cualquier signo de aspereza que no encaje con el orden establecido.

Una de las características más esenciales de la alta cultura era el estar en contradicción con la realidad social. En la sociedad unidimensional se rompe este antagonismo y es sustituido por la conciliación de opuestos: cultura y sociedad. Con frecuencia, los grandes valores morales, estéticos y filosóficos se ven envueltos en un maridaje difícil de separar y discernir, con intereses de la más diversa índole. «Si la comunicación en masa reúne armoniosamente y a menudo inadvertidamente el arte, la política, la religión y la filosofía con los anuncios comerciales, al hacerlo conduce estos aspectos de la cultura a su común denominador: la forma del interés. La música del espíritu es también la música del comercio. Cuentan los valores de cambio, no los valores de la verdad... Conforme las grandes palabras de libertad y realización son pronunciadas por los líderes de las campañas y los políticos, en las pantallas de televisión y las radios y los escenarios, se convierten en sonidos sin sentido que obtienen sentido sólo dentro del contexto de la propaganda y los negocios, la disciplina y el descanso. Esta asimilación de lo ideal con la realidad comprueba hasta qué grado ha sido sobrepasado el ideal. Ha sido llevado hacia abajo desde el sublimado campo del alma o del espíritu o el hombre interior hasta los problemas y términos operacionales» (24). Esta sincronización de elementos era impensable en la alta cultura. El orden del arte, la creación artística de los siglos XVII, XVIII y XIX, se caracteriza por la distancia que establece con el *statu quo*. La dimensión del mundo configurado por el arte se diferencia nítidamente del mundo social configurante. Son dos mundos irreconciliablemente antagónicos. La representación artística y literaria refuta el orden de los negocios atacándolo y negándolo. Desde esta perspectiva el «universo» de la alta cultura aparecía como una realidad «trascendente» del orden social. Aún más, la nueva dimensión del mundo del arte no era representada por caracteres estables ni por los grandes héroes religiosos y morales que, según Marcuse, sostienen con frecuencia el orden establecido, sino más bien por caracteres perturbadores como el artista, la prostituta, la adúltera, el criminal, el proscrito, el aventurero, el loco, el

(23) *Ibid.*, 80.

(24) HU, 78-79.

poeta rebelde, el demonio, etc., en definitiva, por todos aquellos que no tenían una vida común y no recibían el reconocimiento de la sociedad. Hemos de reconocer que esos personajes no han desaparecido en la literatura de la sociedad avanzada, pero sobreviven transformados esencialmente. La función que representan el héroe nacional, el beatnik, la esposa neurótica, el magnate industrial, etc., es muy diferente a la de sus predecesores culturales. Los personajes de la cultura de masas no son imágenes de otra forma de vida que sobrepase y cuestione el sistema sino la afirmación del mismo.

Sin duda alguna, el mundo trascendente que subyace en la alta cultura ha sido sobrepasado por la sociedad unidimensional, pero con esta desaparición muere «un mundo en el que el hombre y la naturaleza todavía no estaban organizados como cosas e instrumentos. Con su código de formas y costumbres, con el estilo y el vocabulario de su literatura y su filosofía esta cultura pasada expresaba el ritmo y el contenido de un universo en el que los valles y bosques, las villas y posadas, los nobles y villanos, los salones y las cortes eran parte de la realidad experimentada. En el verso y la prosa de esta cultura pretecnológica está el ritmo de aquellos que peregrinan o pasean en carruajes, que tienen el tiempo y el placer de pensar, de contemplar, de sentir y narrar» (25).

La civilización industrial avanzada mina al mismo tiempo las formas y la base de la enajenación artística. Es decir, las presiones uniformes de la sociedad tienden a bloquear y extirpar no sólo los estilos más molestos, sino también, y esto es más grave, la misma sustancia del arte. Para Marcuse, la enajenación (26) es una característica tanto del arte positivo como del negativo. Ahora bien, el «contexto de inspiración» de la obra de arte dentro de una cultura bidimensional es muy distinto a la de una sola dimensión. La distinción decisiva no es psicológica, en el sentido de estar creado bajo la influencia del placer o del dolor, la salud mental y la neurosis, sino la que diferencia y no confunde la realidad artística con la realidad social. Es una cualidad esencial del arte, incluso el del más positivo, la ruptura con la realidad social. Las catedrales medievales por más cercanas y familiares que estuvieran del pueblo, éstas aparecían como un gran contraste con la vida del esclavo, del campesino y el artesano. «Ritualizado o no, el arte contiene la racionalidad de la negación. En sus posiciones más avanzadas es el *Gran Rechazo*: la protesta contra aquello que es; las formas en las que el hombre y las cosas se hacen aparecer, se hacen cantar y sonar y hablar, son formas de refutar rompiendo y recreando su existencia de hecho. Separadas de la esfera del trabajo donde la sociedad se reproduce a sí misma y a su miseria, el mundo

(25) *Ibid.*, 80.

(26) «En contraste con el concepto marxista, que denota la relación del hombre consigo mismo y su trabajo en la sociedad capitalista, la enajenación artística es la trascendencia consciente de la existencia enajenada: un 'nivel más alto' o una enajenación mediatizada». *Ibid.*, 81.

del arte que crean permanece, con toda verdad, como un privilegio y una ilusión» (27). En la sociedad tecnológica avanzada puede apreciarse como la ruptura y la brecha abierta entre el ámbito de la realidad y el ámbito de la creatividad están progresivamente cerrándose. Pero al acortar las distancias ambientales, la «otra dimensión» y su mensaje son absorbidos por el peso de la cotidianidad y el estado de cosas prevalecientes. De este modo las obras del universo artístico, en otro tiempo autónomas, son incorporadas e integradas dentro de la sociedad hasta formar parte de la productividad comercial aptas para el consumo.

Con frecuencia, los políticos y los críticos neoconservadores, también algunos críticos de izquierdas, se ufanan de la gran conquista que supone poner, al servicio de toda la población, los grandes clásicos de la música, la literatura y la filosofía, tal es el caso de Bach, Platón, Hegel, Baudelaire, Marx, etc. Los clásicos abandonan el mausoleo para formar parte de la vida cotidiana. Esto no es una gran conquista para Marcuse, ya que al volver «a la vida como clásicos, vuelven a la vida distintos a sí mismos; han sido privados de su fuerza antagonista, de la separación que era la dimensión misma de su verdad. Así, la intención y la función de esas obras ha sido fundamentalmente cambiada. Si una vez se levantaron en contradicción con el *statu quo*, esta contradicción es anulada ahora» (28).

La enajenación artística es constitutivamente sublimación por crear unas imágenes que sobrepasan el principio de la realidad establecida. La creación del nuevo universo artístico puede llegar a convertirse en interpelación de la realidad social. El arte siempre resulta molesto para los poderes establecidos por proyectarse dentro de un ámbito que abre el camino a la liberación. Mas, con la incorporación del arte a la cocina, la oficina, la tienda, el estadio, etc., como un producto más capaz de ofrecer satisfacciones, su mensaje es destrozado e invalidado. Se produce lo que Marcuse ha venido en denominar «la desublimación represiva» (29). Es decir, el sistema, seguro de su poder e invulnerabilidad, da acceso a más espacios de «libertad», al mismo tiempo que mantiene la dominación y potencia la cohesión social. Desde esta perspectiva, el arte se convierte en un instrumento de dominación y en un puntal firme de consolidación de la sociedad unidimensional.

Otro de los grandes ámbitos manipulados por la sociedad capitalista industrializada es el que se refiere al lenguaje. Una amplia cadena de agentes publicitarios configura el mundo de la comunicación estimulando la conducta humana en una sola dimensión: la dimensión de los poderes constituidos. Es un lenguaje marcado en orden a conseguir la identificación, la unificación, la acción positiva y la eliminación contra toda noción trascendente que discrepe

(27) Ibid., 84.  
 (28) Ibid., 85.  
 (29) EC, 9-11; HU, 93.

con el «orden» social. El lenguaje y el alma del mismo, el discurso, son separados de su objetivo clarificador para ser hundidos en un mar de contradicciones. Ello permite establecer contradicciones irreconciliables como las que se pueden apreciar en distintos slogans que manejan los medios políticos y publicitarios: «bomba atómica limpia», «los efectos inofensivos de la irradiación», «refugio de lujo contra la irradiación» (30). Las oposiciones conceptuales quedan armónicamente reconciliadas. «En los puntos claves del mundo del lenguaje público, las proposiciones con valor propio, analíticas, funcionan como fórmulas mágico-rituales. Machacadas y remachacadas en la mente del receptor, producen el efecto de cerrarse en el círculo de las condiciones prescritas por la fórmula» (31).

El lenguaje se disuelve, cada día más, en otro sentido: las abreviaturas. Los cuerpos más relevantes del sistema son encubiertos por la contracción de las siglas: OTAN, SEATO, ONU, AFL-CIO, AEC, etc. Las abreviaturas no dejan ningún resquicio abierto que vaya más allá de lo institucionalizado y ello hasta tal punto que la connotación trascendente queda totalmente eliminada. El sentido queda fijado, definido y herméticamente cerrado. «Este estilo —anota Marcuse— tiene una abrumadora concreción. La «cosa identificada con su función» es más real que la cosa separada de su función, y la expresión lingüística de esta identificación (en el sustantivo funcional, y en las diferentes formas de contracción sintácticas) crea un vocabulario y una sintaxis básica que impide el paso a la diferenciación, la separación y la distinción» (32).

Este tipo de lenguaje encarna los rasgos del autoritarismo, debido al universo cerrado que establece. El lenguaje unidimensional se constituye en elemento instrumental en un doble sentido. En un primer sentido, al estar al servicio de unos objetivos bien precisos que se identifica con los intereses del poder establecido, y en un segundo sentido, al llegar a ser en sí mismo un instrumento de control al ser suplantado el concepto por la imagen y quedar reducido a un valor meramente operativo.

En último término, la instrumentalización del lenguaje, como la instrumentalización de la ciencia, la técnica, la política, la cultura, etc., responden a un mismo programa que se desprende de la orientación totalitaria adoptada por la sociedad capitalista como última tentativa para mantener sus estructuras injustas. La unidimensionalidad totalitaria del sistema toma la forma de la deshumanización como puede detectarse «en el alistamiento diario para la aniquilación, en el equipamiento para la existencia subterránea, en la planificación cada vez más inteligente del derroche, en la ineludible insustancia- lidad de los medios, en la abolición de la intimidad, y —quizás este sea la negación más efectiva— en la impotente conciencia de esta situación, en la confirmación y crítica públicas, que son inermes y contribuyen al poder del

(30) HU, 109-110.  
 (31) Ibid., 107-108.  
 (32) Ibid., 115.

conjunto, cuando no son aplastadas y silenciadas por la fuerza» (33). Lo más original de esta sociedad totalitaria es que no necesita de los instrumentos abiertamente terroristas al estilo de los regímenes totalitarios del pasado para mantener sujeta a la población, mas no por ello los resultados son menos efectivos. El hombre unidimensional hace suyos los controles coercitivos bajo la máscara del confort, la abundancia, el derroche y el pluralismo democrático (34).

#### b) *La unidimensionalidad «socialista»*

La investigación, llevada a cabo por H. Marcuse sobre la sociedad «socialista», más concretamente, sobre el pretendido socialismo defendido por la Unión Soviética, está investida de las mismas categorías críticas y conceptuales utilizadas en el análisis de la sociedad capitalista superdesarrollada. Es decir, el armazón metodológico marcuseano rehuye el instrumental de análisis empirista cerrado para adoptar un punto de mira estrictamente dialéctico (35). La metodología dialéctica elaborada por Marx contiene, como ha mostrado Marcuse, un gran potencial crítico, ya no sólo para penetrar los desequilibrios de la sociedad capitalista, sino también para dilucidar las contradicciones de aquellos sistemas que buscaron cobijo dentro de la filosofía marxista. Desde esta perspectiva, la teoría más genuinamente marxista, defendida por Marcuse, no se identifica con ninguna realidad socio-político-económica del momento presente (36). Aún más, la teoría crítica pondrá de relieve la transformación y manipulación de que ha sido objeto. Y esto se hace posible porque «el marxismo no es un “sistema ideológico cerrado”. Su objetividad o su universalidad son las de la historia, en la que él es una fuerza activa y en la que se transforma sin renunciar a su base conceptual. Su base es el análisis dialéctico del proceso histórico del que se infiere la necesidad —no la “natural”— de transformar la sociedad» (37).

Así, pues, la metodología dialéctica, en manos de Marcuse, recobra la vitalidad crítica que la había caracterizado desde el principio. La *teoría crítica* se revuelve contra aquellas fuerzas que la han encorsetado, bajo el pretexto de estar en la vía más fiel al socialismo, denunciando sus intereses inconfesados, su ideologización, su manipulación, su deformación en el uso de la dialéctica, su dogmatismo, su represión autoritaria, su consolidación de nuevas castas burocráticas, en último término, denunciando sus más diversas contradicciones derivadas de su enquistamiento y paralización teóricos. La teoría crítica se manifiesta de nuevo como lo que fue en un principio: el guardián y vigía de la liberación. Así lo entiende Marcuse cuando afirma que «la teoría preservará a la verdad, aun si la práctica revolucionaria se desvía del camino

(33) HS, 134. En el mismo sentido cf. LAST, 68.

(34) RCR, 46-47.

(35) Cf. T. Perlini, o. c., 186.

(36) HU, 274.

(37) RoR, 57.

recto. La práctica sigue a la verdad y no viceversa. Este absolutismo de la verdad completa la herencia filosófica de la teoría marxista y separa, de una vez por todas, la teoría dialéctica de todas las formas subsiguientes de positivismo y relativismo» (38). Sin más preámbulos, acerquémonos, con H. Marcuse, hasta el «corazón» mismo de la sociedad «socialista» soviética (39).

Para Marcuse la clarificación de las contradicciones que laten en la actualidad dentro de la sociedad soviética exigen una mirada retrospectiva hacia aquellos momentos más significativos de la implantación, consolidación y desarrollo de su sistema. En este sentido, un momento de relevancia capital es el que afecta al paso o transición del sistema capitalista al sistema socialista. El gran protagonista, según Karl Marx, en el momento de transición a una etapa superior de civilización, es el proletariado. Tal coincidencia no es consecuencia de una elección arbitraria, sino de la derivación de leyes intrínsecas del desarrollo capitalista. «Según Marx... la revolución proletaria surge, con la liquidación de todas las clases, al proletariado en cuanto clase, creando con ello un nuevo agente de progreso: la comunidad de hombres libres que organizan su sociedad de forma que la posibilidad de una existencia humana queda abierta para todos sus miembros. Pero el desarrollo real del capitalismo hace surgir otro modo de superar la coincidencia histórica: a través de un cambio fundamental en las relaciones entre las dos clases en conflicto, mediante el cual el proletariado deja de actuar como clase revolucionaria. La aparición de esta alternativa constituye quizás, el factor más decisivo en el desarrollo del marxismo soviético» (40). Veamos cuál de las dos posibilidades ha tenido más éxito.

La revitalización de la sociedad capitalista de finales del siglo XIX y principios del XX trae consigo el incremento económico de las clases trabajadoras, al mismo tiempo que se produce un esfuerzo teórico por adoptar la teoría marxista a la nueva situación. Surgen dos grandes teorías interpretativas en abierta oposición: la «reformista» representada por Bernstein y la «ortodoxa» representada, en su formulación más extrema, por Lenin.

Según la teoría reformista, la clase obrera podía continuar mejorando su situación económica y política hasta arribar, por medios legales y democráticos, al socialismo. El movimiento obrero organizado a través de la progresiva influencia en el campo de la economía y la política estaba avocado, sin necesidad de saltos abruptos, a alcanzar la patria socialista.

En clara contraposición a la teoría reformista se levanta la interpretación ortodoxa de Lenin. La aparición del leninismo como una nueva forma del marxismo está determinada fundamentalmente por dos factores: a) la inclu-

(38) RR, 314.

(39) La crítica de Marcuse sobre las sociedades avanzadas está presente en toda su obra. Ahora bien, hay dos obras que se han convertido en la máxima representación del pensamiento de Marcuse respecto a la sociedad capitalista superdesarrollada (HU), y la sociedad socialista soviética (MS).

(40) MS, 23.

sión del campesinado en la órbita de la teoría y estrategias marxistas; b) el esfuerzo en definir la nueva situación del capitalismo después de la muerte de Marx, subrayando las nuevas perspectivas del desarrollo capitalista y del cambio revolucionario. La persistente influencia del reformismo en los países capitalistas más desarrollados impulsan a Lenin a un nuevo desplazamiento estratégico hacia los países más pobres por considerar que los sectores más débiles del capitalismo ofrecían más garantías de éxito al cambio revolucionario. Todo el pensamiento leninista rebosa de la convicción de que «la cadena capitalista debería ser rota por su «eslabón más débil» (41). La Revolución de Octubre es al mismo tiempo la revolución de obreros y campesinos. La conjunción de estos dos estratos en la órbita teórico-práctica del proletariado como sujeto de la revolución, y el triunfo e implantación del socialismo en la URSS bajo la batuta de Lenin van a dejar establecidos potencialmente muchas de las contradicciones que se manifestarán más tarde dentro de dicha sociedad.

Ante la presión de la postura reformista que iba tomando consistencia progresivamente inclinándose por la vía del abandono revolucionario y la adopción del reformismo burgués, la estrategia leninista se polariza a crear un frente que recoja los intereses auténticos del proletariado, al tiempo que se considera la conciencia más fiel de dicha clase. De esta forma, se echan las bases del partido leninista, al tiempo que se rechaza la reivindicación y re-forma socialdemócrata y sindical. Lenin se ve obligado a contar con el proletariado ruso, pero no por ello deja de reconocer su retraso. Este retraso exigía el control y la dirección del partido para no dejar a las masas a la intemperie de la espontaneidad.

La praxis soviética adoptó, en los más diversos niveles (económico, político, social, etc.), formas cada vez más centralizadas. El afianzamiento del partido y la conciencia de ser el gran protagonista de la revolución arrincona progresivamente al proletariado hasta convertirlo en un agente pasivo. A partir de 1923 ya sólo existen en el horizonte del «socialismo» soviético, las voces autorizadas de los dirigentes del partido, burocratizado. Ellos son los únicos intérpretes del proceso histórico, los grandes especialistas de la estrategia revolucionaria. El partido, autoritario centralizado estaba fuertemente consolidado para la posterior dictadura personal de Stalin. La teoría leninista se convierte en una mística por la presión de los acontecimientos como el fracaso de la revolución en Europa, la recuperación progresiva del capitalismo a nivel mundial y el cerco capitalista internacional a la URSS, por su empeño en implantar el socialismo en un solo país.

El partido orienta todas las energías físicas y psíquicas de la población a la industrialización rápida, antes que a la consecución de una auténtica revolución socialista de la sociedad. La eficiencia de este objetivo lleva a la instauración de un estado fuerte y poderoso capaz de hacer frente a las pre-

(41) Ibid., 35.

siones del exterior y al caos interior. La fase y el fervor heroico de la liberación revolucionaria había terminado. El proletariado se ve envuelto en una nueva lógica de explotación bajo el pretexto de la productividad. La racionalidad productiva y tecnológica del principio de realidad que había regido las sociedades capitalistas termina imponiéndose, ganando, por consiguiente, la contrapartida a la racionalidad de la liberación.

El objetivo primordial de la Unión Soviética es alcanzar e incluso sobrepasar industrial y tecnológicamente a los países capitalistas más desarrollados. Ahora bien, una de las peculiaridades más significativas del capitalismo desarrollado es la perpetuación de la sumisión del hombre al trabajo socialmente necesario, pero con el agravante de ser individualmente opresivo. En estas circunstancias, «el progreso técnico equivale realmente al progreso de la dominación» (42). En la Unión Soviética, Marcuse detecta la misma tendencia: «la nacionalización y centralización del aparato industrial van acompañadas por la servidumbre del trabajo; el progreso de la industrialización, las exigencias de la máquina y la organización científica del trabajo revisten un carácter totalitario e impregnan todos los aspectos de la existencia. La perfección tecnológica del aparato productivo domina conjuntamente a los dirigentes y a los dirigidos, si bien mantiene la distinción entre ambos. La autonomía y la espontaneidad son confinados al puro nivel de la eficacia y de la ejecución dentro del modelo establecido. El esfuerzo intelectual se convierte en asunto de ingenieros, especialistas y agentes. La vida privada y el ocio sirven como descanso del trabajo y como preparación para el mismo, de conformidad con las exigencias del aparato productivo. Disentir es no sólo realizar un delito político, sino también cometer una estupidez técnica, un sabotaje, dar un mal tratamiento a la máquina. La razón no es sino la racionalidad del conjunto: el funcionamiento y el crecimiento interrumpidos del aparato productivo. La armonía entre interés individual y entre interés general, entre necesidad humana y necesidad social, queda dentro del ámbito de las simples promesas» (43).

Muy distinta es, sin embargo, la autointerpretación que hace de la racionalidad el marxismo soviético. Según esta interpretación, la Revolución de Octubre ha roto las antiguas relaciones de producción, ocasionando, como consecuencia, la eliminación del conflicto entre individuo y sociedad, entre interés particular e interés general. Por tanto, la razón ya no aparece escindida en manifestaciones subjetivas y objetivas. La razón ya no es antagónica de la realidad. La razón tiene un feliz cumplimiento de realización dentro de la sociedad. Esta sociedad, considerada por los técnicos marxistas soviéticos como socialistas, no deja ningún hueco crítico a la razón subjetiva, ya que la sociedad socialista se constituye en el valor supremo de toda verdad en el que sujeto y objeto quedan armónicamente conciliados. La escisión de la

(42) Ibid., 89.  
(43) Ibid., 89-90.

razón subjetiva y objetiva es propio de la sociedad clasista, pero no de la sociedad socialista que sobrepasó ese estadio anómalo.

Marcuse discrepa abiertamente con esta interpretación: «Sin duda, y al margen de la validez del marxismo soviético y de la equiparación entre Estado soviético y sociedad racional libre, esta noción de la "realización de la Razón" es, en sí misma, una ideología. Como quiera que en la realidad los intereses individuales son todavía antagónicos respecto a los intereses del conjunto, y como quiera que nacionalización no equivale a socialización, la racionalidad del realismo soviético se nos muestra como manifestamente irracional, como conformidad terrorista impuesta por el aparato económico y político» (44).

Las proposiciones básicas del marxismo soviético están orientadas más funcionalmente en el sentido de polarizar las conductas según las exigencias requeridas por el sistema que el séguinto desinteresado de clarificación veritativa. Desde esta perspectiva, el lenguaje cae en la órbita del pragmatismo. El lenguaje se cierra progresivamente hasta quedar reducido a un número determinado de frases hechas, preestablecidas, que contienen y revisten todos los caracteres de un ritual mágico en orden a conseguir la conducta deseada por los controladores del aparato. La teoría marxista es deformada bajo la presión de la manipulación ritual y transformada a mera ideología, carente de su significado crítico y antagónico frente a la sociedad establecida. «Si ideas tales como libertad y razón humanas o autonomía individual de pensamiento no se conciben ya en su aspecto de reivindicaciones todavía insatisfechas sino como material rutinario para uso de periodistas, políticos, animadores y publicistas que las traicionan a diario en su preocupación por perpetuar el *statu quo*, los contenidos progresistas de la ideología son despojados de su función trascendente y quedan transformados en estereotipos de una conducta deseada» (45).

Más allá de la auto-interpretación unilateral y no exenta de racionalización que ofrece el marxismo soviético, Marcuse contraponen una versión que se ensombrece más y más en la medida que va ahondando sobre los puntales más firmes que se sustenta dicha sociedad. De estos puntales, el Estado soviético es, sin lugar a dudas, uno de los más firmes e infranqueables. Al abordar este ámbito, Marcuse, una vez más, subraya la distancia existente entre la concepción sobre el Estado socialista de Marx, la interpretación que hace Lenin del mismo, y la función de hecho del Estado en la Unión Soviética. El Estado, a nivel de definición teórica, «es el proletariado constituido como clase dirigente» (46). A nivel de realidad concreta y como contraste con la concepción teórica, «el Estado soviético —dice Marcuse— ejerce plenamente sus funciones políticas y gubernamentales contra el propio proletariado; la dominación continúa siendo una función especializada dentro de la división del trabajo, y constituye como tal el monopolio de una burocracia

(44) *Ibid.*, 91.

(45) *Ibid.*, 97.

(46) *Ibid.*, 108.

política, económica y militar. Esta función se perpetúa mediante la organización autoritaria centralizada del proceso productivo, dirigida por grupos que determinan las necesidades de la sociedad (el producto social y su distribución) sin control por parte de los gobernados» (47).

Marcuse resalta la incongruencia de un Estado que se autodenomina socialista y envuelve en su seno una estructura monolítica quebrada por el peso de dos extremos sociales contrapuestos: los administradores y administrados. El proletariado supeditado a las directrices de la casta burocrática deja de ejercer el control sobre el proceso productivo. Esta función se convierte en una cuestión de exclusiva competencia de la élite detentadora del poder. Ella es la que programa y modela el desarrollo del Estado socialista soviético. En verdad, para Marcuse, el Estado soviético no sobrepasa las acotaciones que Engels describió sobre la sociedad clasista. Es decir, las funciones sociales comunes conllevan siempre una nueva «rama de la división del trabajo», ocasionando, como consecuencia, intereses propios, en este caso, intereses particulares alejados de los del resto de la población. El Estado soviético es, como los estados de las esferas capitalistas, un poder reificado e hipostasiado. La institucionalización del Estado al servicio de la revolución programada desde arriba tomó consistencia en el primer Plan Quinquenal. Este momento fue decisivo para el desarrollo posterior del marxismo soviético. La organización centralizada de la producción es impuesta autoritariamente sobre la población. Marcuse, siguiendo la trayectoria del marxismo soviético, anota que «en la cuestión del desarrollo del Estado son factores decisivos no sólo los privilegios de la burocracia gubernamental, su fuerza numérica y su carácter de casta, sino también el fundamento y el alcance de su poder. La burocracia tiene evidentemente un interés vital en el mantenimiento y reforzamiento de su posición privilegiada; y también es evidente la existencia de conflictos entre los diferentes grupos que componen la burocracia» (48). Así, el Estado soviético, según el estudio que hace Marcuse del mismo, deja de ser un ente abstracto para impregnarse de los más diversos intereses y contradicciones. Una fiel semblanza del Estado socialista soviético es impensable hoy sin ese bloque que tiene el privilegio de los grandes controles en las distintas ramas del sistema: gobierno, partido, fuerzas armadas y administración. Por todo ello, el Estado soviético no es el proletariado constituido en clase dirigente. Si según la teoría más genuinamente marxista, el Estado pertenece y queda bajo el regazo de la superestructura (49), en tanto que no es el reflejo político directo de las relaciones básicas de la producción por obtener elementos que hacen posible el carácter clasista de dichas relaciones, entonces hemos de concluir, a la luz de lo dicho, que el Estado soviético no está anclado en la base sino en la superestructura. El Estado soviético, en tanto no de un giro

(47) *Ibid.*, 109.

(48) *Ibid.*, 110-111.

(49) «La superestructura está integrada por el sistema de instituciones administrativas, jurídicas y culturales, y por la ideología oficial promulgada por tales instituciones y transmitida a los diferentes campos de la vida pública y privada». *Ibid.*, 127.



en las relaciones de las fuerzas productivas seguirá siendo el Estado de la clase dominante. Es decir, el Estado como guardián de la «ley y el orden» ejercidos desde arriba.

Sólo teniendo en cuenta las contradicciones señaladas puede entenderse la manipulación y deformación de que ha sido objeto la dialéctica (50). Tal vez no haya nada más revelador del estado actual del marxismo soviético que su tratamiento de la dialéctica. El marxismo soviético cree estar inmerso, según la lógica dialéctica adoptada, en un proceso revolucionario. Aún más, frente a los métodos de análisis burgueses, la Unión Soviética contraponen la dialéctica como método rector propio de un país que se jacta de estar en la vía más segura del socialismo. Sin embargo, muy distinta es la interpretación de Marcuse. Para éste, «el marxismo soviético ha adaptado y bloqueado la dialéctica en provecho de la justificación y protección ideológicas de un régimen que, según la lógica dialéctica, no es sino un estadio destinado a ser superado por la evolución histórica» (51). La interpretación que da el marxismo soviético de la dialéctica conduce a la destrucción misma de la dialéctica. La dialéctica en manos de los ideólogos soviéticos pierde todo su poder crítico para convertirse en un instrumento petrificado más apto a la defensa que a la denuncia. La dialéctica llega a formar parte de un aparato doctrinario muy a la medida del sistema.

Nada más opuesto a la dialéctica elaborada por Marx que la dialéctica defendida por el Estado soviético. Marx concibió su dialéctica como un instrumento conceptual orientado a la comprensión y clarificación de la sociedad intrínsecamente antagónica. La dialéctica tenía la difícil misión de reproducir teórica y prácticamente la esencia de la realidad. Esto lleva a Marx a una ruptura con las categorías clásicas que ocultaban más que revelaban la realidad a fin de posibilitar una nueva forma de comprensión menos fragmentaria y más totalizadora. La teoría más genuinamente marxista es fundamentalmente histórica. Toda generalización ahistórica es incompatible con la dialéctica. Sin embargo, como veremos, la dialéctica de la Unión Soviética adopta, hasta el límite mismo de la confusión, la especulación abstracta y «metafísica», que tanto había combatido el propio Marx. El primer paso en este sentido fue dado desafortunadamente por Engels en la obra que no alcanzó a ver publicada, la *Dialéctica de la naturaleza*. En esta obra Engels define la dialéctica como «la ciencia de las leyes generales del mundo natural y del conocimiento» (52). Desde ese marco de abstracción, Engels establece

(50) El tema de la dialéctica es uno de los más controvertidos aún dentro de los críticos marxistas. Pueden reconocerse dos grandes bloques de interpretación: Los que reconocen valor sólo al materialismo histórico de Marx y los que se inclinan a aceptar también el materialismo dialéctico de Engels. En el primer sentido podemos significar a Lukács, Bloch, Horkheimer, Fromm, Adorno, Habermas, Schmidt, Sartre, etc. En el segundo sentido, Lefebvre, Havemann, Garaudy, Geymonat, Althusser, Gustavo Bueno, etc.

(51) MS, 140.

(52) Ibid., 146.

una serie de hipótesis, leyes y principios que están muy lejos de la concreción del análisis histórico que había establecido Marx en su dialéctica (53).

El marxismo soviético ha seguido más el pensamiento de Engels, expuesto en la *Dialéctica de la naturaleza*, que la dialéctica de Marx. La obra de Stalin, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*, es la más viva y fiel expresión de las proposiciones de Engels en su *Dialéctica de la naturaleza*. De ahí que Marcuse rechace esta deformación por considerar que, «en términos de la dialéctica de Hegel y de la de Marx, tales principios no son ni verdaderos ni falsos: son cáscaras vacías» (54). El marxismo soviético inclina la dialéctica de la historia a la naturaleza, de instancias dinámicas a instancias estáticas y pasivas.

Para Marcuse, la pretendida dialéctica de la naturaleza no tiene consistencia dentro de la concepción dialéctica de Marx. El *materialismo histórico* de Marx incluye ya a la naturaleza, en el sentido de que ella está en estrecha interacción con el hombre en su desarrollo histórico. El estudio de la naturaleza, independientemente de las relaciones históricas, como es corriente dentro de las ciencias naturales, queda fuera del dominio de la dialéctica. El desdoblamiento de la dialéctica en materialismo dialéctico (estudio de la naturaleza) y materialismo histórico (estudio de la sociedad y la historia) no hubiera tenido sentido para Marx, ya que materialismo dialéctico era sinónimo de materialismo histórico. «En el marxismo soviético, el materialismo histórico se transforma en una rama particular del sistema científico y filosófico general del marxismo, el cual, codificado en una ideología e interpretado por los funcionarios del Partido, justifica la práctica política. La historia, que en la teoría marxista constituye la dimensión determinante y revalidadora de la dialéctica, es en el marxismo soviético un campo especial en el que se abren paso leyes tanto históricas como suprahistóricas. Las últimas, clasificadas en un sistema de proposiciones, son presentadas como las fuerzas que determinan, en última instancia, tanto la historia como la naturaleza. El proceso dialéctico, así interpretado, ya no es, en sentido estricto, un proceso histórico, sino más bien una reificación de la historia, la cual queda convertida en una segunda naturaleza. El desarrollo soviético adquiere, con ello, la dignidad de las leyes naturales objetivas por las que presuntamente se rige» (55). Si comparamos la teoría filosófica dialéctica de Marx y Lukács con la interpretación marxista soviética respecto al factor subjetivo y objetivo de la revolución, veremos cómo la interpretación soviética contiene dentro de su seno una difusa mezcla de determinismo y voluntarismo no muy acorde con la claridad que proporcionaron los grandes maestros de la dialéctica. Mas, por otra parte, se hace comprensible una vez desplazado de su contexto.

(53) En este mismo sentido, cf. A. Schmid, *El concepto de naturaleza en Marx* (Madrid 1977) 47-71.

(54) MS, 147.

(55) Ibid., 148-149.

papel preponderante el proletariado (factor subjetivo) por el partido y encaminada la revolución en la pretendida vía socialista. En unas circunstancias, como las que hemos señalado, en que tanto el factor subjetivo como objetivo son desplazados y deformados, ya no queda lugar para otra cosa que la contradicción y la confusión.

Hasta ahora no hemos hecho más que enumerar las bases sobre las que está montada la sociedad soviética: el Estado, el partido, las castas burocráticas, el proletariado, el desarrollo tecnológico, el socialismo, la dialéctica, etc. El concepto que mejor define esta situación es la *contradicción*. Muy lejos queda esta sociedad de ofrecer una síntesis armoniosa de los términos señalados. Supuesto este estado anómalo, nos preguntamos, con Marcuse, por la posibilidad de un cambio cualitativo dentro de dicha sociedad. O mejor, si nos atenemos a las fuerzas básicas configurantes de la Unión Soviética del momento presente, ¿permite aventurar el salto a la creación de una sociedad nueva?, o por decirlo en la misma terminología marxista: ¿contiene la sociedad soviética el potencial necesario para la transición del socialismo al comunismo? Marcuse se niega a sacar conclusiones respecto al problema que se plantea. Sin embargo, da muestras de creer muy poco en la posibilidad de un cambio revolucionario teniendo en cuenta las transformaciones actualmente en curso.

Las castas burocráticas están fuertemente consolidadas. Los controles, a través del terror impuestos por Stalin y el aparato burocrático, son sustituidos por otros menos grotescos. Es decir, la manipulación y el control terrorista desde el exterior se transforman en manipulación y control internos a través de la operatividad de la racionalidad tecnológica. Es sorprendente la afinidad de los dos sistemas (capitalista y socialista) en la adopción y utilización del potencial tecnológico como instrumento de dominación. La fusión de los controles económicos, culturales y políticos, constituyen un fenómeno internacional que está por encima de las diferentes instituciones. En cuanto a la Unión Soviética «no existe perspectiva alguna de que esa utilización del progreso técnico como instrumento de dominación, esa fusión de los controles económico y político en el marco de un Estado que se autoperpetúa vayan a desaparecer, ya que tienen su fundamento tanto en la economía soviética, nacionalizada, pero no socializada, como en la situación internacional de la industria en gran escala. La estructura del Estado puede permitir muchos cambios en el seno de la administración: la dirección superior puede pasar de un grupo a otro, del predominio del Partido al del Ejército, de la «dirección colegiada» a la personal, etc. Sin embargo, estos cambios no alterarán sensiblemente los fundamentos de la sociedad soviética, ni la dirección básica en la que esta sociedad se mueve. A menos que se produjera otra guerra mundial o una catástrofe similar que transformara la situación, la dirección se orientará hacia la consecución de un Estado del bienestar» (56).

«En una sociedad que los gobernados carecen de un instrumento conceptual como el marxismo crítico para comprender su situación enajenada, éstos

(56) *Ibid.*, 195-196.

quedan expuestos en óptimas condiciones para reproducir en ellos mismos la represión. Las ventajas, el confort, las actitudes en el trabajo y en el ocio que la organización de la producción y la distribución exige revierten sobre un tipo de sociedad global capaz de transformar la libertad en seguridad y la lucha por la liberación en una servidumbre más o menos comfortable. Indudablemente este resultado ahogaría el desarrollo de la acción política «negativa», revolucionaria, ocasionando un cambio significativo en la política en la que el «espíritu» predominante de la sociedad (que es siempre el del sistema) determinaría la dirección de la evolución social. Y este proceso afecta en igual medida a la sociedad socialista como a la capitalista. En último término, ambas sociedades luchan contra una sociedad que posee en su seno los instrumentos necesarios que posibilitarían la entronización de una vida totalmente distinta. «Esta inevitable interdependencia de los dos únicos sistemas sociales «soberanos» en el mundo contemporáneo expresa el hecho de que el conflicto entre el progreso y la política, entre el hombre y sus dominadores se ha hecho total. Cuando el capitalismo enfrenta el reto del comunismo, enfrenta sus propias capacidades: un espectacular desarrollo de todas sus fuerzas productivas posterior a la subordinación de todos los intereses privados de lucro que detienen tal desarrollo. Cuando el comunismo enfrenta el reto del capitalismo, también enfrenta sus propias capacidades: comodidades espectaculares, libertades y eliminación de la carga de la vida. Ambos sistemas tienen estas capacidades distorsionadas más allá del reconocimiento, y, en ambos casos, la razón en último análisis es la misma: la lucha contra una forma de vida que disolvería la base de su dominación» (57).

## 2. EL PENSAMIENTO UNIDIMENSIONAL

### a) *El derrocamiento del pensamiento dialéctico.*

En el capítulo anterior, hemos expuesto aquellos aspectos que hacen de las sociedades industrializadas más desarrolladas mostrar un tipo de sociedad unidimensional que penetra y configura los más diversos estamentos: económicos, políticos, sociales, etc. Ahora, siguiendo el mismo modelo crítico, nos prestamos a ahondar en aquellas facetas determinantes de lo que Marcuse ha denominado «el pensamiento unidimensional». Una visión global del tema en cuestión exige la dilucidación ya no sólo de los hechos y sus causas próximas, sino también de las causas más remotas. En este sentido, Marcuse inicia su análisis crítico retrayéndose a los orígenes del pensamiento occidental a fin de entender, en toda su magnitud, el problema en cuestión.

Desde los tiempos más frescos del pensamiento, es decir, desde la reflexión de la Grecia Antigua, pueden apreciarse dos formas de razón contrapuestas en orden a aprehender, organizar y cambiar la sociedad y la naturaleza. Un tipo de razón se orienta a avalar y dar consistencia a lo dado, lo establecido,

(57) HU, 76.



lo aparente. Frente a esta tendencia consolidadora de la inmediatez se levanta la *razón* como instancia crítica, subversiva y utópica. Así pues, los intereses del saber negativo se oponen a los del saber positivo. El conflicto de la lógica formal y la lógica dialéctica, como puede verse, no es un acontecimiento moderno sino un acontecimiento con muchos siglos de tradición filosófica. En último término, para Marcuse «este conflicto data de los mismos orígenes del pensamiento filosófico y encuentra estricta expresión en el contraste entre la lógica dialéctica de Platón y la lógica formal del *Organon* aristotélico» (58).

La lógica formal de Aristóteles contiene dentro de sí todos los requisitos que la constituyen en un instrumento demasiado simple para expresar la realidad y su complejidad con estricta fidelidad. Y, sin embargo, como veremos, el espíritu que contiene esta lógica ha sido la que ha configurado el mundo occidental. La severidad de la lógica del juicio en atribuir al sujeto dos valores (verdadero o falso) incompatibles polariza todo el armazón lógico aristotélico a un callejón sin salida. «La idea clásica de la lógica muestra en realidad un prejuicio ontológico: la estructura del juicio (la proposición) se refiere a una realidad dividida. El razonamiento se mueve entre la experiencia del ser y el no ser, la esencia y el hecho, la generación y la corrupción, la potencialidad y la actualidad. El *Organon* de Aristóteles abstrae de esta unidad de opuestos las formas generales de proposición y también de sus relaciones (correctas e incorrectas)» (59). En la lógica formal aristotélica, el pensamiento termina siendo indiferente hacia su objeto. Las reglas generales de programación, cálculo y conclusión se universalizan; es decir, las reglas lógicas tienen la misma aplicación en el manejo de la «realidad» mental, física o social. Aquí ya no cabe la diferenciación cualitativa. Mas ello se hace posible sustituyendo la realidad por un simbolismo funcional apto para el control operativo.

A la lógica formal había precedido otro tipo de lógica bien distinta: la dialéctica platónica. En el ámbito de la lógica platónica, términos como ser, no-ser, movimiento, uno y múltiple, identidad, contradicción, etc., son expuestos dentro de un horizonte abierto. «Estos términos tienen muchos significados porque las condiciones a las que se refieren tienen muchos aspectos, implicaciones y efectos que no pueden ser aislados y estabilizados. Su desarrollo lógico corresponde al proceso de la realidad o *Sache selbst*. Las leyes del pensamiento son leyes de la realidad o más bien llegan a ser las leyes de la realidad si el pensamiento entiende la verdad de la experiencia inmediata como la apariencia de otra verdad, que es la de las verdaderas formas de la realidad: la de las Ideas. Así, hay una contradicción más que una correspondencia entre el pensamiento dialéctico y la realidad dada; el verdadero juicio juzga esta realidad no en sus propios términos, sino en términos que encierran su subversión. Y en esta subversión, la realidad lleva a su propia verdad» (60).

(58) Ibid., 144.

(59) Ibid., 151.

(60) Ibid., 151-152.

La formalización aristotélica rompe esta dimensión tensional y trascendente de la realidad a través de la forma proposicional «S es P». Este tipo de proposición descarta de la realidad empírica su carácter negativo. La dialéctica platónica, por el contrario, contradice a lo dado, a lo inmediato, la verdad de su pensamiento cuestiona la realidad. Y la cuestiona porque los hombres como las cosas vistos desde su esencia existen diferentes a como son. Esencia y existencia aparecen separadas. La verdad que contempla el pensamiento es la idea. En cuanto tal idea y en relación a la realidad dada es «mera» esencia, «mera» potencialidad. En este sentido la realidad no es indiferente para el hombre. La realización de la misma, la compenetración de esencia y existencia plenamente implica el trastocamiento, la transformación del orden establecido. Ahora bien, la transformación apela a un nuevo orden: *el orden de la ética*. Porque, como dice Marcuse, «el pensamiento de acuerdo con la verdad es el compromiso de existir de acuerdo con la verdad... El carácter subversivo de la verdad inflige sobre el pensamiento una cualidad imperativa. La lógica se centra en juicios que son, como proposiciones demostrativas, imperativos: el predicado «es» implica un «debe» (61). Ejemplos caracterizadores de estas afirmaciones los encontramos en el compromiso ético respecto a la verdad que se desprenden de la actitud de Sócrates y el mito liberador de la caverna de Platón. En ambos casos, la lógica del pensamiento apela al compromiso ético. La fidelidad a la lógica y la verdad impulsan a una nueva forma de existencia. La teoría conduce a la práctica.

Para el sujeto que se mueve con categorías de la lógica formal, los términos cambio y permanencia, potencialidad y actualidad, verdad y falsedad, dejan de ser una preocupación existencial. La lógica se disocia de la ética. Las interferencias de las verdades esenciales y las verdades aparentes son desconectadas o reducidas a meras abstracciones epistemológicas u ontológicas. El principio de identidad es separado del principio de contradicción y las causas finales no tienen sitio en el universo lógico. Los conceptos bien definidos, en su alcance y su función, son justificados con fines instrumentales de predicción y control. En este sentido, la lógica formal da uno de los pasos más firmes en el largo trecho que orienta hacia el pensamiento científico. Ciertamente que los métodos del procedimiento lógico son muy diferentes en la lógica antigua y la moderna, pero más allá de las diferencias participan de un mismo objetivo: la construcción de un universo de pensamiento universalmente válido que se quiere neutral de los contenidos materiales.

La lógica formal puede ser considerada como la gran precursora de las ciencias modernas. Así lo entiende Marcuse cuando afirma que «la lógica formal anticipa la reducción de cualidades secundarias a primarias en las que las primeras se convierten en las propiedades medibles y controlables de la física. Entonces, los elementos del pensamiento pueden ser organizados científicamente; del mismo modo que los elementos humanos pueden ser organizados

(61) Ibid., 152.

en la realidad» (62). La lógica formal, si bien nació del corazón mismo de la filosofía, en su desarrollo histórico se ha desenvuelto paralela y, en muchos casos, independientemente del pensamiento más genuino representado por las escuelas idealistas, materialistas, racionalistas e incluso empiristas (63). El universo de la lógica formal se despliega con unos horizontes cerrados y no trascendentes. Esta peculiaridad le da una validez y una exactitud que la hace más afín a las ciencias experimentales, las cuales, desde otra perspectiva, como hemos señalado anteriormente, brotan como ramas del tronco común de la lógica formal. El tipo de «verdad» elaborado desde este ámbito traza unos cánones de científicidad lejos de los cuales no queda sitio para alcanzar o arribar a otra verdad, sino a riesgo de eliminarse a sí mismo por carecer de los requisitos unidimensionales de la metodología lógica y científica. Es decir, el pensamiento lógico-científico rechaza el pensamiento dialéctico por considerarlo «acientífico».

El pensamiento dialéctico, pese a los ataques de la lógica formal, se ha desarrollado siguiendo fiel a sí mismo y a la realidad. La lógica dialéctica no puede hacer concesiones a la lógica formal sino a riesgo de perder su propia identidad. La dialéctica permanece fiel a sus orígenes: la supeditación a lo real-concreto. Ahora bien, la concreción está sujeta a una serie de contradicciones, de oposición de fuerzas y tendencias que la impulsan a un movimiento que la dialéctica se esfuerza en comprender. La dialéctica persigue la difícil tarea de definir el movimiento de las cosas desde aquello que no son a aquello que son o deben ser. «El objeto del pensamiento dialéctico no es ni la forma de objetividad abstracta y general ni la forma de pensamiento abstracta y general; ni los datos de la experiencia inmediata. La lógica dialéctica deshace las abstracciones de la lógica formal y de la filosofía trascendental, pero también niega la concreción de la experiencia inmediata. En la extensión en la que está experiencia llega a descansar en las cosas como ellas aparecen y suceden que son, es una experiencia limitada e incluso falsa. Alcanza su verdad... y entiende su mundo como un universo histórico en el que los hechos establecidos son obra de la práctica histórica del hombre. Esta práctica (intelectual y material) es la realidad de los datos de la experiencia; es también la realidad que comprende la lógica dialéctica» (64).

Con el desarrollo de la dialéctica, el pensamiento dialéctico va tornándose más concreto. La dialéctica ontológica evoluciona hasta consolidarse como dialéctica histórica. Sin embargo, ésta conserva la doble dimensión del pensamiento filosófico entendido como pensamiento crítico, negativo. La diferencia entre una lógica y otra está en que la lógica dialéctica histórica precisa con más rigor el conflicto entre las capacidades de la sociedad y las fuerzas reales de transformación. Estas características son las que provocan en toda realidad establecida la militancia activa contra la lógica de las contradicciones.

(62) *Ibid.*, 158.

(63) *Ibid.*, 159.

(64) *Ibid.*, 161.

La lógica y metodología autodenominadas «científicas» no toleran la unión del «es» y el «debe», la unión de realidad y compromiso ético de la lógica dialéctica, por considerar este logro funesto y acientífico. Pero más allá de la manipulación de la realidad a través de los poderes establecidos y la versión del pensamiento formal, la realidad dada posee su propia lógica y su propia verdad. Esta forma y esta lógica «pertenecen a formas de pensamiento que son no operacionales en su misma estructura; son ajenas tanto al operacionismo científico como al del sentido común; su concreción histórica milita contra la cuantificación y la matematización por un lado y contra el positivismo y el empirismo por otro» (65). Mas, este compromiso del pensamiento dialéctico con la realidad, le lleva a quedar fuera del universo autodenominado científico avalado por la sociedad establecida. Desde la atalaya de los saberes positivos «estas formas de pensamiento (el pensamiento dialéctico) parecen una reliquia del pasado, como toda la filosofía no científica y no empírica» (66).

#### b) *La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación*

Las ciencias modernas conectan más, como hemos visto, con la tradición del universo formalístico que con el dialéctico. Mas, pese a este parentesco lógico-científico, ambos modelos quedan circunscritos a dos momentos históricos: el pretecnológico y el tecnológico. Por lo demás hay un elemento común que liga históricamente a la razón pretecnológica con la tecnológica: «la dominación del hombre por el hombre» (67). Ciertamente que la sociedad, investida de los poderes científico-tecnológicos, transforma las relaciones del hombre con la naturaleza de tal modo que altera significativamente las bases de la dominación. La dominación a través de la dependencia personal (siervo-señor, señor-donador del feudo, etc.) es reemplazada gradualmente por la dependencia al «orden objetivo de las cosas» (las leyes económicas, los mercados, etc.). Este desplazamiento ocasiona una forma de dominación más sutil, aunque no por ello menos perniciosa. De ahí que Marcuse nos alerte diciendo que «el orden objetivo de las cosas es en sí mismo resultado de la dominación, pero también es cierto que la dominación genera ahora una racionalidad más alta: la de una sociedad que sostiene su estructura jerárquica mientras explota más eficazmente los recursos mentales y naturales, y distribuye los beneficios de la explotación en una escala cada vez más amplia. Los límites de esta racionalidad, y su siniestra fuerza, aparecen en la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato» (68). El mundo moderno se consolida bajo el peso de una nueva racionalidad: la racionalidad técnica y

(65) *Ibid.*, 162.

(66) *Ibid.*, 162.

(67) *Ibid.*, 163.

(68) *Ibid.*, 163.

científica. Sólo una posición comprometida con dicha racionalidad puede afirmar el estado aséptico y neutral de la ciencia (69). Marcuse desde una racionalidad que no se resiste a morir (la racionalidad dialéctica) sostiene la convicción de que «la racionalidad técnica y científica y la manipulación están soldadas en nuevas formas de control. ¿Puede uno descansar tranquilo asumiendo que este resultado anticientífico es el producto de una aplicación social específica de la ciencia? Yo creo que la dirección general en la que llegó a ser aplicado era inherente en la ciencia pura, incluso cuando no se buscaba ningún propósito práctico, y que puede identificarse el punto en el que la razón teórica se convierte en práctica social» (70). Veamos las razones que inducen a Marcuse a hacer estas afirmaciones.

Dentro del proceso de cuantificación de la naturaleza, las ciencias han jugado un papel decisivo. Las ciencias, como modelo de acercarse y entender la naturaleza, tienen sólo en cuenta el factor cuantitativo. Los aspectos cualitativos inherentes a la realidad son separados. Lo verdadero y lo bueno, la ciencia y la ética son incompatibles. Las categorías científicas eliminan cualquier vestigio que intente explicar la realidad y las múltiples interrelaciones de sus partes en términos de «causas finales». La racionalidad científica pone vallas al acceso de la realidad considerando el modelo propio como el único capaz de explicar la realidad en términos de leyes generales tal y como vienen dados en la física, la química, la biología, etc. Reducida la realidad a entidades cuantitativas objetivas, los aspectos cualitativos, o lo que es igual, el «mundo de los valores», queda relegado al plano subterráneo de la subjetividad. La única consistencia de validación de los mismos parece ser la sanción metafísica, pero ésta no es verificable por quedar fuera del alcance de la verificación científica. Los valores (espirituales y morales) pueden ser respetados, venerados, santificados, etc., pero en último término «no son reales y así cuentan menos en el negocio real de la vida» (71). Este proceso de «desrealización» es proyectado a todas las ideas que, por su propia naturaleza, no admiten la verificación según el modelo del método científico. Los valores desposeídos de objetividad se convierten en factores de cohesión social. «Si lo bueno y lo bello, la paz y la justicia no pueden ser derivados ya sea de condiciones ontológicas o científico-racionales, permanecen como asuntos de preferencia y ningún resurgimiento de algún tipo de filosofía aristotélica o tomista puede salvar la situación, porque es refutada a priori por la razón científica. El carácter «científico» de estas ideas debilita fatalmente la operación a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros ideales y su contenido crítico y concreto se evapora en la atmósfera ética o metafísica» (72).

Pero lo paradójico, ateniéndonos a las pretensiones exclusivistas del método científico en orden a la objetividad, es que el mundo objetivo purgado

de todo elemento extraño de lo cuantificable se hace cada vez más dependiente del sujeto. Así se desprende de alguna concepción de la filosofía científica contemporánea según la cual la materia de la ciencia física tiende a disolverse en relaciones lógicas y matemáticas. La verdad es que esta concepción no es otra cosa que el culmen de un proceso muy largo que se inició con la algebrización de la geometría al suplantarse las figuras geométricas por puras operaciones mentales (73). El universo de las ciencias experimentales es un universo de sucesos, relaciones, proyecciones, posibilidades, etc. Pero más allá de este instrumental operativo, la filosofía de la física contemporánea no se aventura a hacer ningún juicio sobre lo que pueda ser la realidad misma. De esta actitud, convertida en principio metodológico, se desprende de una doble consecuencia, según lo hace notar H. Marcuse: a) fortalece el tránsito del conocimiento metafísico al funcional. b) establece una certeza práctica ajena a cualquier compromiso que quede fuera del contexto operacional. A medida que la racionalidad científica penetra la realidad, ésta se hace más instrumental. La realidad es despojada de su verdad para ajustarse a la «verdad» que proyecta el sujeto científico sobre la misma. «Esta concepción obra como un a priori: predetermina la experiencia, proyecta la dirección de la transformación de la naturaleza, organiza la totalidad» (74). El reconocimiento del dualismo cartesiano de las dos substancias (res cogitans y res extensa) con el que se inicia la filosofía científica moderna queda roto con el desarrollo mismo de la ciencia. Es decir, la materia en la medida en que es captada en ecuaciones matemáticas y «rehecha» por la tecnología, pierde su carácter de autonomía e independencia. Para Marcuse, el dualismo cartesiano implicaría ya su negación. La ciencia de la naturaleza rompe al mismo tiempo la autonomía del sujeto y la del objeto, unificando y envolviendo a ambos en «un universo científico unidimensional» (75).

Las relaciones del hombre con la naturaleza se establecen desde la vertiente del hombre activo. Las ciencias de la naturaleza se consolidan y desarrollan bajo el peso del a priori tecnológico que engloba a la naturaleza bajo el prisma de un instrumento potencial. Esta forma de aprehender la naturaleza como instrumento precede a la instrumentalización y al desarrollo de las distintas organizaciones técnicas. Es decir, la forma teórica y práctica que la racionalidad científica adopta respecto a la naturaleza considerándola como un

(73) «La física —dice Herbert Dingler— no mide las cualidades objetivas del mundo exterior y material... éstos son sólo los resultados obtenidos por el logro de tales operaciones». También Max Born declara: «...la teoría de la relatividad... nunca ha abandonado todos los intentos de asignarle propiedades a la materia... Pero a menudo una cantidad medible no es una propiedad de una cosa, sino una propiedad de su relación con otras cosas... La mayor parte de las medidas en física no están directamente preocupadas con las cosas que nos interesan, sino con alguna clase de proyección, el mundo tomado en el sentido más amplio posible». En el mismo sentido se expresa W. Heisenberg: «Lo que nosotros establecemos matemáticamente es un 'hecho objetivo' sólo en una pequeña parte, la mayor parte es un deslinde de posibilidades». Citados por Marcuse en HU, 167-168.

(74) Ibid., 171.

(75) Ibid., 172.

(69) Esta postura ha sido mantenida por M. Weber, Popper, Albert, en fin, por todos aquellos que adoptan una posición de análisis estrictamente positivista.

(70) HU, 165.

(71) Ibid., 166.

(72) Ibid., 167.

instrumento, condiciona en gran medida el desarrollo y el giro instrumentalista que caracteriza a la civilización tecnológica. Por ello, el a priori tecnológico es al mismo tiempo un a priori político en un doble sentido: a) en tanto que la transformación de la naturaleza revierte en la transformación del hombre. b) en tanto que la creación humana se produce en un contexto social bien preciso. Estas son las razones por las que Marcuse descarta la noción de neutralidad de la ciencia y la técnica. La ciencia no se desdobra, como pretenden algunos (76), en ciencia pura y ciencia aplicada. La ciencia es ya instrumental, y por tanto práctica, desde el momento que se acerca a la naturaleza manipulándola, como queda de manifiesto en el tipo de objetividad que establece. «La nueva racionalidad científica era en sí misma, en su misma abstracción y pureza, operacional en tanto que se desarrollaba bajo un horizonte instrumentalista» (77).

Los principios de la ciencia moderna estructurados apriorísticamente sirven como instrumentos conceptuales para un universo de control productivo autoexpansivo. El operacionalismo teórico deviene operacionalismo práctico. «El método científico que lleva a la dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza. La razón teórica, permaneciendo pura y neutra, entra al servicio de la razón práctica. La unión resulta benéfica para ambas. Hoy, la dominación se perpetúa y se extiende a sí misma no sólo a través de la tecnología sino como tecnología, y la última provee la gran legitimación del poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura» (78).

En definitiva, lo que trata de hacernos ver H. Marcuse es que tanto la ciencia como la técnica nacieron y se desarrollaron dentro de una sociedad «rota» por el peso de la explotación y la dominación. El desarrollo científico-tecnológico no sirvió a la liberación de esta situación, sino al aumento y prolongación del estado anómalo de cosas. La ciencia como la técnica aparecen formando parte de la producción y la destrucción que alivia y hace más llevadera la vida de los individuos; mas, al mismo tiempo, los subordina a los dominadores y organizadores del aparato. Por ello, la racionalidad de la ciencia y la técnica es la racionalidad o la lógica de la dominación. O como dice Marcuse con una imagen muy expresiva: «La tela de araña de la dominación ha llegado a ser la tela de araña de la razón misma, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella» (79).

(76) Especialmente los que adoptan una postura positivista.

(77) HU, 176. En el mismo sentido cf. ASC, 142.

(78) Ibid., 177. Cf. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires 1973) 32.

(79) HU, 187.

### c) *Triunfo del positivismo científico*

La línea de pensamiento avaladora de los resultados científicos y técnicos dentro de la sociedad contemporánea es la neopositivista. Ya, entre finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX, se pone en marcha todo un movimiento mercadadamente positivista, capaz de hacer frente al racionalismo centroeuropeo (80). La nueva filosofía positiva presentó batalla en dos frentes bien definidos para atajar y cortar el cordón crítico racionalista. En el frente francés, Saint-Simon y Comte combatieron contra la «filosofía negativa» presente en la herencia de Descartes y la Ilustración. En el frente alemán, el objetivo fue la destrucción del sistema hegeliano. En esta labor se distinguieron Friedrich Julius Stahl y Lorenz von Stein (81). Frente al potencial destructivo sociopolítico del pensamiento crítico de Hegel, la filosofía positiva se esforzaba en contrarrestarlo orientando su razonamiento hacia lo dado, hacia los hechos y la exaltación de la experiencia como conocimiento supremo. «Hegel había considerado al Estado y a la sociedad como la obra histórica del hombre, y los interpretaba bajo el aspecto de la libertad; por el contrario, la filosofía positiva estudiaba las realidades sociales según el modelo de la naturaleza y bajo el aspecto de la necesidad objetiva. Debía preservarse la independencia de los hechos y el razonamiento debía estar orientado a una aceptación de lo dado» (82). En oposición a los que sostenían la necesidad de negar el orden existente, los positivistas parapetados en su método lo afirman. El positivismo como queda patente en una de las obras más relevantes de esta corriente (Curso de filosofía positiva de Comte) se consolida adoptando una metodología estrictamente experimental. Todas las ciencias estarían sometidas bajo un mismo crisol a un método único y fundamental. El saber, el conocimiento propiamente científico obtiene validez solamente si se ajusta a los cánones metodológicos empíricos. La búsqueda de la felicidad, como la clarificación de otras cualidades y necesidades humanas, dentro de la órbita rígida establecida por el positivismo, no tienen cabida; dejan, por tanto, de constituir «un problema científico» (83). La filosofía positiva se convierte en un arma apologetica y justificadora del *statu quo*. Con estos supuestos se hacen más comprensibles las distintas formas de neopositivismo contemporáneo.

En una sociedad mutilada y unidimensional, el pensamiento filosófico, en su vertiente positivista, alcanza su mayor preponderancia y apogeo. Reafirmados los grandes principios del positivismo, el neopositivismo, como la forma más avanzada del pensamiento positivo en la sociedad contemporánea, adopta un papel de integración social, aun cuando sus representantes más cualificados (L. Wittgenstein, B. Russell, R. Carnap, I. Berlin, E. Nagel, K. R. Popper, H. Albert, etc.) alimentan la pretensión ilusoria de estar com-

(80) RR, 317.

(81) Ibid., 318.

(82) Ibid., 318.

(83) Ibid., 344.

prometidos en la hermosa aventura científica pura, entendida esta como que hacer neutral exento de la contaminación y dinámica propiamente social. Pero más allá de la apologetica, el neopositivismo coopera eficazmente con los poderes establecidos al erigirse, con carácter absoluto, en el árbitro que marca los límites fronterizos de las ciencias. Desde esta vertiente y con los poderes atribuidos, el neopositivismo se proyecta en dos frentes: a) Estableciendo los objetivos propios del pensamiento filosófico que no son otra cosa que el estudio del lenguaje en el ámbito formalístico y en el ámbito ordinario (84). b) Rechazando y ridiculizando los sistemas filosóficos que no se atienen directamente a la «metodología científica» (85).

El análisis lingüístico sobre el que gira el neopositivismo «aspira a curar al pensamiento y al lenguaje de las nociones metafísicas que los confunden: de "espectros" de un pasado menos maduro y menos científico que, aunque ni designan ni explican, todavía persiguen a la mente. El acento se coloca en la función terapéutica del análisis filosófico: la corrección de la conducta anormal en el pensamiento y el lenguaje, la liberación de oscuridades, ilusiones, rarezas, o al menos su denuncia» (86). El lenguaje, objeto de análisis, según esta corriente de pensamiento, no puede ser otro que el lenguaje confirmado en la realidad. Es decir, el lenguaje especial de las ciencias empíricas y el lenguaje más generalizado de la vida corriente: el lenguaje ordinario. No entraremos aquí en la dilucidación de las tensiones dentro de la órbita neopositivista sobre el mejor modelo de análisis: si el atomismo lógico o el lenguaje ordinario, ambos correspondientes a las etapas de juventud y madurez de Wittgenstein (87), que posteriormente se constituirían en fuente de inspiración de dos grandes escuelas: el atomismo lógico y la filosofía analítica del lenguaje ordinario (88).

Más allá de las discusiones internas, «la filosofía positiva establece un universo autosuficiente de su propiedad, cerrado y bien protegido contra la intrusión de factores exteriores que le perturben. En este respecto, importa muy poco que el concepto que da validez sea el de las proposiciones lógicas o matemáticas o el de los usos y costumbres. De una manera u otra, todos los posibles predicados con auténtico significado son prejuzgados. El juicio prejuzgado puede ser tan amplio como el lenguaje inglés hablado o el diccionario o cualquier otro código o convención. Una vez aceptado, constituye un a priori empírico que no puede trascenderse» (89). El lenguaje y los con-

(84) Cf. V. Kraft, *El círculo de Viena* (Madrid 1977); B. Russell, G. Moore, R. Carnap, A. J. Ayer, y otros; *La concepción analítica de la filosofía*, Selección e introducción de J. Muguerza (Madrid 1974) 2 vols.

(85) Cf. Textos de Albert, Berlin, Carnap y otros, en D. Antiseri, o. c.

(86) HU, 189.

(87) Estas etapas están representadas por dos grandes obras: a la primera corresponde el *Tractatus*; a la segunda *Investigaciones filosóficas*.

(88) Cf. J. Ferrater Mora y otros, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein* (Barcelona 1965); J. Ll. Blasco, *Lenguaje, Filosofía y conocimiento* (Barcelona 1973).

(89) HU, 201.

ceptos que apuntan en perspectiva histórica hacia la trascendencia del universo prevaleciente del universo científico y la conducta son desechados en el último tramo del positivismo contemporáneo no tanto por ser rechazados por el desarrollo técnico y científico como por las mismas exigencias metodológicas filosóficas establecidas amparadas en una noción de exactitud y concreción que es la de la lógica formal o la de la descripción empírica (90).

Desconectadas las connotaciones críticas trascendentes del pensamiento, la filosofía queda encerrada en un cerco tortuoso de análisis interminables evocando «tontos pedazos del habla que suenan como balbuceos de bebé...» (91). Esto es lo que puede desprenderse de analistas del lenguaje tan prestigiosos, en el área cultural anglosajona, como L. Wittgenstein, J. L. Austin, G. Ryle, etc. El lenguaje común, que es el lenguaje de la concreción, del conformismo y la uniformidad alienante, es constituido, para éstos, en objeto principal del análisis filosófico. Los filósofos absorbidos en esta corriente proclaman a los cuatro vientos la modestia e ineffectividad de la filosofía. Así se explica que un filósofo como Wittgenstein pueda afirmar que la filosofía «deja todo como es» (92), o que «los problemas no se resuelven aportando nueva información, sino arreglando la que hemos conocido siempre» (93). El fomento de la pasividad y la impotencia respecto al cambio cualitativo dentro de la esfera positivista coincide con el tipo de unidimensionalidad que impone el aparato represivo social. El pensamiento positivista que «conceptualiza la conducta de la actual organización tecnológica de la realidad, pero también acepta el veredicto de esta organización» (94), ya no le queda otra función que la sumisión y la deformación ideológica. La ideología positivista toma cuerpo en declaraciones como las siguientes: «La filosofía sólo afirma lo que todo el mundo admite» o que nuestra reserva común de palabras encierra «todas las distinciones que los hombres han encontrado que vale la pena hacer» (95). Indudablemente, este tipo de filosofía nada tiene de común con la «idea» de Platón, la «esencia» de Aristóteles, el «Geist» de Hegel y la «*Verdinglichung*» de Marx. El lenguaje de la filosofía analista pierde el factor multidimensional que caracterizó al pensamiento más relevante de la filosofía occidental. Para el pensamiento analítico, los significados de las palabras dejan de ser conflictivos, al tiempo que «la explosiva dimensión histórica del significado es silenciada» (96). Habiendo fijado su residencia en la segura mansión de la sociedad constituida y estructurando una racionalidad y metodología a su hechura, el neopositivismo se convierte en una filosofía unidimensional en feliz armonía con la sociedad tecnológica unidimensional.

(90) *Ibid.*, 192.

(91) *Ibid.*, 194.

(92) Citado en *Ibid.*, 192.

(93) Citado en *Ibid.*, 197.

(94) *Ibid.*, 207.

(95) Citado en *Ibid.*, 207.

(96) *Ibid.*, 217.