



IV. LA LIBERACION DEL HOMBRE

La liberación del hombre constituye el núcleo esencial del pensamiento marcuseano. Frente a posturas marxistas preocupadas preponderantemente por las cuestiones epistemológicas (1), Marcuse contraponen el quehacer filosófico como vehículo de la revolución: «La filosofía crítica sigue siendo elemento de transformación (como lo era en el mismo Marx), y por cierto un elemento tanto más fuerte cuanto más regresivo sea el desarrollo social, visto desde el ángulo visual del paso al socialismo» (2). El poste referencial teórico-práctico adoptado por Marcuse empalma con la *undécima tesis* sobre Feuerbach (3), si bien delimitando nitidamente erróneas e interesadas posiciones interpretativas: «La transformación del mundo no significa sustituir un sistema de dominio por otro, sino el dar un “salto” a un nuevo estadio de la civilización, de grado cualitativamente distinto, en el que los hombres puedan desarrollar solidariamente sus propias necesidades y posibilidades» (4).

El compromiso revolucionario en el ámbito liberador no lleva a Marcuse a adoptar una postura de infravaloración o encubrimiento de las fuerzas que se oponen al cambio. Las resistencias a la «transformación» son tan reales como las mismas fuerzas liberadoras. Revolución y contrarrevolución van paralelas. La una no se explica sin la otra. En último término, el pensamiento de Marcuse gira alrededor de estas dos hipótesis contradictorias: «1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper este contenido y hacer estallar la sociedad. Yo no creo que pueda darse una respuesta clara. Las dos tendencias están ahí, lado a lado, e incluso una en la otra» (5).

(1) Dentro de una perspectiva marxista, los autores que más atención han prestado a las cuestiones epistemológicas, han sido L. Althusser, R. Havemann y L. Geymonat.

(2) CNT, 36.

(3) «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo». K. Marx y F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* (México 1974) 12.

(4) CNT, 68.

(5) HU, 17.

1. DINÁMICA DE LA REVOLUCIÓN

a) *El compromiso revolucionario de la filosofía crítica*

La *Teoría Crítica* nació y se consolidó, en las primeras décadas de nuestro siglo, al amparo de la *Escuela de Frankfurt*, formada fundamentalmente, en un primer momento, por M. Horkheimer, Th. W. Adorno, E. Fromm, W. Benjamin y H. Marcuse (6). Si bien, en sus primeros pasos, existe cierta convergencia y uniformidad de pensamiento dentro de la *Teoría Crítica* (7), ésta al paso del tiempo se va diluyendo por las circunstancias especiales del exilio forzado y la evolución propia de sus miembros (8). Pese a sus diferencias, recogidas por estudiosos de esta *Escuela* (9), como G. E. Rusconi, M. Jay, T. Perlini, P. V. Zima, G. Rohrmoser, etc., pueden apreciarse, en sus obras más representativas (10), cierta unidad temática que caracteriza y diferencia el tipo de pensamiento crítico negativo de otros modos y quehaceres filosóficos, como pueden ser el existencialismo, el neopositivismo, el estructuralismo, etc.

La *Teoría Crítica* adoptó como método de análisis la *dialéctica negativa* tal y como es formulada por Hegel y llevada a su madurez por Marx. Desde esta perspectiva, la Filosofía Crítica contrae un fuerte compromiso con instancias críticas como la razón y la liberación en el ámbito de la sociedad. La *Escuela de Frankfurt* fiel a estos dos principios mantendrá, al margen de las peculiaridades propias de sus autores más relevantes, una posición inquebrantable en la denuncia de la sociedad y pensamiento arropados en la positividad. La *Teoría Crítica*, como *teoría histórica*, estuvo siempre libre para la elaboración objetiva de la «verdad», eludiendo con vigorosidad racional cualquier tipo de mistificación sea cual fuere su procedencia. Indudablemente, el mantener esta posición no les ha resultado cómodo a sus defensores, ya que tuvieron que afrontar, en un primer momento, la persecución nazi y, en un momento posterior, en la etapa del exilio, el vacío de una sociedad y pensamiento extraños. Aún más, ni siquiera esta última circunstancia frenó el pensamiento crítico: Horkheimer, Adorno, Fromm y Marcuse toman como blanco de su quehacer filosófico la sociedad, tecnológica americana que les había dado cobijo (11).

Para Marcuse, la *Teoría Crítica* contemporánea tiene la difícil misión de penetrar la corteza de nuestra sociedad hasta encontrar las razones de las

(6) Cf. M. Jay, o. c.

(7) Cf. *Ibid.*, 25-151.(8) Cf. *Ibid.*, 155 ss., 409 y ss.(9) Cf. G. E. Rusconi, o. c.; M. Jay, o. c.; T. Perlini, *La Escuela de Frankfurt* (Caracas 1976); P. V. Zima, o. c.(10) Cf. CS, HU. También cf. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires 1971); M. Horkheimer, *Teoría crítica* (Buenos Aires 1974); Th. W. Adorno, *Minima moralia* (Caracas 1975); W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I* (Madrid 1973).(11) Cf. T. Perlini, *La Escuela de Frankfurt* (Caracas 1976) 75-76.

múltiples contradicciones que dentro de la misma tienen lugar, tales como la represión, la dominación, el confort, el alto nivel de vida, la destrucción, la irracionalidad, etc. «Investigar las raíces de estos desarrollos y examinar sus alternativas históricas es parte de una *Teoría Crítica* de la sociedad contemporánea, una teoría que analice a la sociedad a la luz de sus empleadas o no empleadas o deformadas capacidades para mejorar la condición humana. Pero —se pregunta Marcuse—, ¿cuáles son los niveles para tal crítica?» (12).

La *Teoría Crítica marcusiana* no cae en la ingenua afirmación de «neutralidad» defendida por el neopositivismo. Ella es consciente de que toda teoría sirve, aun la que no se lo propone, unos fines bien precisos: los fines orientados a la afirmación del sistema y los fines orientados a su negación. La *Teoría Crítica* coincide con estos últimos. Las formas establecidas de organización social son rechazadas en virtud de otras muy distintas que ofrecerían mejores soluciones para aliviar la lucha del hombre por la existencia. Desde el principio, toda *Teoría Crítica* se enfrenta con el espinoso problema de la objetividad histórica. Este problema es resuelto por la *Teoría Crítica* marcusiana hundiendo sus análisis en aquellos fines que implican los juicios de valor siguientes: a) El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse. Este juicio debe estar, según H. Marcuse, a la base de todo esfuerzo intelectual; es el *a priori* de la teoría social crítica y su rechazo supone la negación de la misma teoría. b) El juicio de que, dentro de una sociedad dada, existen posibilidades bien precisas para el mejoramiento de la vida humana y las formas y medios específicos para la realización de dichas posibilidades. La *Teoría Crítica* tiene la difícil tarea de demostrar la validez objetiva de dichos juicios. Aún más, la demostración ha de llevarse a cabo sobre bases «empíricas». Los recursos materiales como intelectuales de una sociedad establecida son averiguables. El problema, por tanto, consiste en especificar entre las más diversas formas de organizar y utilizar los recursos posibles y actuales cuáles de ellas ofrecen las mejores oportunidades en orden a un desarrollo óptimo.

La definición de las posibilidades dentro de un desarrollo óptimo exige a la *Teoría Crítica* abstraerse de la organización y utilización actual de los recursos de la sociedad. Es decir, para la *Teoría Crítica* la sociedad establecida, el universo de los hechos dados y consumados no es el mejor poste de referencia, no es el mejor de los mundos entre los posibles (13). Esta obligada abstracción o «análisis trascendente de los hechos a la luz de sus posibilidades detenidas y negadas, pertenece a la estructura misma de la teoría social» (14). Ello no supone arribar a las márgenes incomprometidas teóricas de la metafísica. Las alusiones constantes de Marcuse a conceptos trascen-

(12) *Ibid.*, 12.(13) Como contraposición, E. Vivas defiende que «nosotros, los afortunados, vivimos en un mundo mejor que cualquier otro que nadie haya podido habitar jamás». *Contra Marcuse* (Buenos Aires 1973) 13.

(14) HU, 13.

dentes hay que entenderlos en perspectiva histórica. Es decir, el concepto «trascendencia» no quiere expresar otra cosa que el momento de madurez de una sociedad para orientar el universo establecido de la teoría y la práctica hacia sus mejores logros, hacia sus alternativas históricas que son posibilidades no ideales sino reales. «Las posibilidades deben estar al alcance de la sociedad respectiva; deben ser metas definibles de la práctica. De la misma manera, la abstracción de las instituciones establecidas debe expresar una tendencia real; esto es, su transformación debe ser la verdadera necesidad de la población subyacente. La teoría social está relacionada con las alternativas históricas que amenazan a la sociedad establecida como fuerzas y tendencias subversivas. Los valores ligados a las alternativas llegan a ser hechos al ser trasladados a la realidad mediante la práctica histórica. Los conceptos teóricos culminan en el cambio social» (15).

A la luz de las conclusiones a las que llega H. Marcuse acerca de la unidimensionalidad en las sociedades tecnológicas y en el pensamiento, tanto en su proyección neopositivista como «dialéctica», en el sentido de la interpretación dogmática que hacen los teóricos de la URSS (16), es fácil apreciar la ingente tarea de la *Teoría Crítica* dentro del mundo contemporáneo.

Las sociedades industriales avanzadas confrontan y confunden a la misma crítica oponiendo una situación en la que su base parece desmoronarse. Si comparamos la crítica de la sociedad industrial del siglo XIX con la *Teoría Crítica* actual, veremos cómo las bases sobre las que se sustentaba la primera eran muy definidas. De ahí que la crítica de la sociedad industrial alcanzara altas cotas de concreción y claridad en la dilucidación de la mediación histórica entre teoría y praxis, valores y hechos, necesidades y metas. Esta mediación tomó cuerpo en la conciencia y la acción política de las dos grandes clases sociales que se enfrentaban en dicha sociedad: el proletariado y la burguesía. En la sociedad tecnológica contemporánea la *Teoría Crítica* se encuentra en desventaja, ya que los elementos antagónicos han sido fuertemente limados. Ello obliga a retrotraerse, a regresar a altos niveles de abstracción. A la luz de las sociedades unidimensionales de la órbita neocapitalista y socialista «no hay ningún terreno en el que la teoría y la práctica, el pensamiento y la acción se encuentren. Incluso los análisis más empíricos de las alternativas históricas parecen ser especulaciones irreales y el compromiso con ellas un asunto de preferencia personal» (17).

Pese a la modelación de que han sido objeto aquellos elementos que la teoría del siglo XIX entretejió y pese a los hechos consumados de la sociedad tecnológica, tan engañosos como ilusorios, el análisis de la *Teoría Crítica* contemporánea «sigue insistiendo en que la necesidad de un cambio cualitativo es más urgente que nunca. ¿Quién lo necesita? La respuesta sigue siendo la misma: la sociedad como totalidad, cada uno de sus miembros. La unión de

una creciente productividad y una creciente destructividad, la eminente amenaza de aniquilación; la rendición del pensamiento, la esperanza y el temor a las decisiones de los poderes existentes; la preservación de la miseria frente a un imprevisto bienestar constituyen la más imparcial acusación: incluso si estos elementos no son la *raison d'être* de esta sociedad, sino sólo sus consecuencias; su pomposa racionalidad, que propaga la eficacia y el crecimiento, es en sí misma irracional» (18).

Para Marcuse esta sociedad sigue siendo irracional y reprochable independientemente de que la gran mayoría de la población la acepte o esté obligada a aceptar. Esta circunstancia en nada merma su defecto objetivo. Para la *Teoría Crítica* todavía está llena de sentido la distinción entre conciencia falsa y verdadera, interés real e inmediato. Esta distinción deberá ser recuperada y validada en el ámbito de la vida social. El hombre contemporáneo debe orientar su camino desde la falsa a la verdadera conciencia, desde sus intereses inmediatos a los verdaderos. Mas dicho objetivo sólo se hace posible y viable si se vive en la necesidad de cambiar la propia forma de vida rechazando y negando la positividad. El grave problema, y esto nos hace caer en un círculo vicioso, es que la sociedad establecida, con la «repartición de bienes» en una escala cada vez mayor, oculta y reprime esta necesidad. La *Teoría Crítica* se ve enfrentada a una sociedad robustecida por sus conquistas científico-tecnológicas en las que los individuos introyectan y hacen suyas la servidumbre y la enajenación, asegurando de esta manera la perpetuación de la explotación.

En el medio tecnológico, la cultura, la política y la economía son fuertemente fusionados en un sistema omnipresente que elimina todas las alternativas. La productividad y el crecimiento sirven de equilibrio estabilizador de la sociedad. El progreso técnico se despliega en el marco de la dominación. La razón tecnológica deviene razón política. Este fenómeno afecta, más allá de las distancias ideológicas, al Este y al Oeste. La *Teoría Crítica* a la que Marcuse sigue «llamando marxismo» (19) si bien no elude su parentesco, tampoco se queda corta a la hora de cuestionar y criticar ciertas formas históricas del marxismo, en particular del marxismo soviético (20). La complejidad del mundo contemporáneo nos ha puesto en una situación que obliga a «la necesidad de una reexaminación de los conceptos marxistas básicos» (21). Ante la evidencia no queda otra alternativa que «reconocer las dificultades que acarrea definir el contenido del período histórico actual, y particularmente la evolución del capitalismo «avanzado» en los conceptos originarios e incluso en los conceptos desarrollados de la teoría marxiana» (22). En definitiva, el meollo del problema parece consistir en no ocultar, en el período

(18) *Ibid.*, 15.

(19) *FU*, 17.

(20) *Cf.* *MS*.

(21) *LAST*, 77.

(22) *TCS*, 207.

actual, los síntomas detectables de un estancamiento de la dialéctica de la negatividad (23). La toma de conciencia de esta nueva situación nos enfrenta al compromiso de una nueva elaboración de los agentes de la transformación y la praxis liberadora, y ello no significa otra cosa que la orientación de la *Teoría Crítica* hacia un nuevo concepto de negación en la dialéctica (24).

b) El agente del cambio histórico

El concepto de revolución o, si se prefiere, el concepto que avale unas circunstancias que contengan y orienten hacia una sociedad cualitativamente distinta a las sociedades tecnológicas contemporáneas, exige, como acabamos de ver, una atención especial de clarificación dialéctica a la luz de la realidad del momento presente. Las nuevas formas del capitalismo «avanzado» han trastocado la interpretación dialéctica clásica, obligándonos, por consiguiente, a desarrollar un concepto dialéctico adecuado a la nueva situación. Si se quiere eludir la mistificación y el dogmatismo del ámbito dialéctico hay que superar algunas dificultades. Para Marcuse, «la dificultad primordial reside en el concepto dialéctico según el cual las fuerzas negativas se desarrollan dentro de un sistema antagónico existente. Parece que este desarrollo de la negatividad dentro de las fronteras antagónicas resulta hoy en día difícil de demostrar» (25). Marcuse apoya su argumentación en dos conceptos centrales de la dialéctica: el concepto de «la negación de la negación» como evolución interna de un conjunto social antagónico, y el concepto del «conjunto» en el que toda posición individual encuentra su valor y su verdad.

En cuanto al concepto de la negación como absorción, tanto Hegel como Marx adoptan posiciones muy afines. Para Marx y Hegel un elemento esencial de la dialéctica consiste en entender que las fuerzas que apuntan a una nueva etapa histórica y que eliminan las contradicciones desplegadas en un sistema, se desarrollan dentro de dicho sistema. En este sentido, la sociedad feudal contenía las fuerzas que la destruirían; igualmente el proletariado como fuerza revolucionaria dentro del capitalismo. Ello pone de relieve la existencia de la negación dentro del conjunto social. Aún más, es mediante la negación como el movimiento hacia la nueva etapa sobrepasa necesariamente a la anterior, liberando fuerzas que estaban atadas dentro del sistema establecido. Así pues, en todo cambio revolucionario del conjunto existente, pueden encontrarse una nueva realidad que ya no es viable dentro de la positividad de lo existente.

Frente a esta interpretación de la dialéctica, Marcuse, teniendo en cuenta el uso y abuso que hace el capitalismo más desarrollado de la ciencia y la técnica en orden a la formación y determinación de las necesidades y su satisfacción, se pregunta: «¿Llegarían las fuerzas de negación a desplegarse con

- (23) *Ibid.*, 207.
- (24) *Ibid.*, 206.
- (25) *Ibid.*, 208.

una necesidad histórica dentro de un sistema antagónico? ¿Deberían colocarse las clases y las luchas de clases en semejante dinámica positiva? ... ¿No subestima el materialismo marxista las fuerzas de integración y de cohesión vigentes en la fase avanzada del capitalismo?» (26). En verdad, el concepto de una negación que se despliega como liberación dentro del «todo» cada vez resulta más sospechoso, especialmente si tenemos en cuenta que las fuerzas materiales y sociales de nuestro mundo tecnológico son lo suficientemente potentes como para neutralizar o suspender todo tipo de contradicción o para convertir las fuerzas negativas en positivas, orientadas más a la reproducción del sistema que a su destrucción. La constatación de este fenómeno obliga a desencadenar la praxis de la interpretación dialéctica clásica y a ligar el factor «interior» con el «exterior».

La aportación de Marcuse a la dialéctica consiste, y con esto abordamos el concepto de «conjunto», en admitir «la posibilidad real de que, en la dinámica histórica, se niegue y se absorba desde fuera un conjunto antagónico existente, y de que se alcance de ese modo la fase histórica que sigue» (27). En verdad, el concepto de «fuera» está presente en la filosofía de Hegel explícitamente y de un modo más velado en la de Marx. En la *filosofía del derecho*, Hegel, a la hora de precisar las relaciones de la sociedad burguesa con el Estado, llega a la conclusión de que el Estado, como representación de lo general, debe de estar «fuera» o por encima de los más diversos intereses sociales de la sociedad. En el caso de Marx también puede diferenciarse entre «dentro» y «fuera» cuando considera el capitalismo nacional como una parte del capitalismo global (28). En este sentido particularmente significativo es el concepto que tiene Marx del imperialismo. Las fuerzas destructivas enmarcadas en la acción revolucionaria se desenvuelven en dos niveles: la fuerza exterior que dimana de los conflictos interimperialistas y la fuerza interna del proletariado que es la fuerza decisiva. Supuesto esto, Marcuse se pregunta por la relación existente entre la «parte» y la «totalidad» en la actualidad.

Para Marx, la *totalidad* era representada por el capitalismo entendido éste como globalidad total. En el momento presente la totalidad no puede entenderse en este sentido, ya que la totalidad global del capitalismo forma parte del sistema mundial de la coexistencia entre capitalismo y socialismo. Conviene concretar y no soslayar la nueva «totalidad», porque es dentro de esta nueva realidad donde se produce el fenómeno de la pérdida del potencial revolucionario en el capitalismo avanzado. El lugar social de la negación se disloca por el peso de una sociedad antagónica envuelta en una totalidad represiva y monstruosa.

Según Marcuse, la fuerza de lo negativo empieza a desarrollarse fuera de esta totalidad represiva a partir de fuerzas y movimientos que todavía no han sido incluidos en la productividad agresiva y represiva de la sociedad de la

- (26) *Ibid.*, 210.
- (27) *Ibid.*, 211.
- (28) *Ibid.*, 212.



abundancia o que ya se han liberado de ésta y tienen ante sí un camino a recorrer distinto más afín con el desarrollo específicamente humano. Al mismo tiempo, la negación dentro de la «gran sociedad» toma cuerpo frente al sistema considerado como conjunto. Esta oposición, en la actualidad, dentro del sistema es débil, aunque está llamada a ampliarse en la medida que individuos y grupos tomen conciencia del potencial destructivo de la sociedad de la falsa abundancia. El contenido de la concienciación como factor subversivo no se identifica con las necesidades manipuladas del conjunto, sino que responde a unas necesidades nuevas que las superan y trascienden. Aquí una vez más está latente el factor «exterior» como elemento no identificable con el *statu quo*. Por supuesto, Marcuse no da a este concepto un sentido espacial sino de diferencia específica capaz de superar los antagonismos; o dicho con las mismas palabras de Marcuse: «Hablo de lo exterior en el sentido de fuerzas sociales que representan unas necesidades y unos fines que están oprimidos y no pueden desplegarse en el conjunto antagónico existente. Por lo tanto, es preciso ver la diferencia cualitativa de la nueva etapa de la nueva sociedad, no solamente en la satisfacción de las exigencias vitales y espirituales (la cual, sin embargo, sigue siendo la base de toda evolución), sino más bien en la generación y satisfacción de nuevas exigencias que se asfixian en la sociedad antagónica» (29).

Las nuevas necesidades, más allá de las necesidades que ofrece y controla el sistema, serían el mayor revulsivo contra la inmanencia del conjunto totalitario. Las nuevas exigencias cambiarían con radicalidad las relaciones actuales existentes entre los hombres y su medio ambiente natural y social, propugnando, como consecuencia, unas relaciones radicalmente distintas: solidaridad frente a competencia; sensibilidad en lugar de represión; confirmación y potenciación de la individualidad en oposición a la brutalidad y las más diversas formas de vulgaridad; pacificación de la existencia frente a la dinámica, tan artificial como destructiva, que impone la sociedad tecnológica. Estas nuevas necesidades convertidas en necesidades reales de las nuevas fuerzas sociales y políticas opuestas al conjunto represivo ayudarían a ver la diferencia cualitativa entre la sociedad represiva y la sociedad verdaderamente libre. En verdad, estas nuevas necesidades contienen una nueva forma de negación y programa humanista (30) que no son derivables del sistema totalitario unidimensional.

Como puede verse, las nuevas necesidades encarnadas en los individuos y grupos de la oposición radical no hay que verlas como cambio a partir de lo dado, como continuación necesaria a un nivel superior en el proceso dialéctico. Se trata, por el contrario, de unas cualidades enteramente nuevas que no subsisten ni han subsistido jamás en ningún otro lugar (31). Estas nuevas cualidades, a las que hemos hecho alusión, son, en la opinión de Marcuse,

(29) *Ibid.*, 212-213.

(30) *Ibid.*, 213. Cf. En el mismo sentido RCR, 38.

(31) *FU*, 17.

cualidades que no han sido tratadas lo suficientemente en el marco del socialismo (32). Es, por todo ello, por lo que Marcuse considera «que la dialéctica tiene hoy el deber de utilizar teóricamente esta situación esencialmente nueva sin constreñirla de un modo simple dentro de los conceptos tradicionales» (33).

A la luz de estos planteamientos hay que entender las conclusiones que saca Marcuse respecto a la pérdida de la fuerza subversiva del proletariado (34), que tanto ha escandalizado a los seguidores de la interpretación dialéctica clásica (35), en las sociedades superdesarrolladas. El factor subjetivo de la revolución, o lo que es igual, el agente del cambio histórico ha sufrido en el capitalismo avanzado una gran transformación que Marcuse trata de aclarar. «El proletariado del que hablara Marx tiene los rasgos propios del obrero industrial inglés de mediados del siglo XIX. La elevación del nivel de salarios, el poderío creciente de los sindicatos y de los partidos obreros han cambiado a aquel proletariado en una clase obrera en correspondencia con el capitalismo tardío. Esta clase sigue siendo, ahora como antes, oprimida, pero no en la forma palmaria y brutal descrita por Marx. Si uno se limita hoy día a hablar del proletariado, sin hacer un análisis exacto de las clases, sin analizar la transformación que ha tenido lugar en el ser social, si uno hace ésto cosifica los conceptos marxistas» (36).

Uno de los fenómenos más relevantes de la sociedad tecnológica es, sin lugar a dudas, el que hace referencia a la integración de las clases trabajadoras en un sistema contra el cual habían luchado anteriormente por considerarlo incompatible con sus intereses de clase. Dicha integración tiene lugar dentro del ámbito de explotación, y ello se hace posible merced a las transformaciones que sufre el proceso productivo en el corazón mismo del capitalismo más desarrollado. Las fuerzas protagonistas llamadas al cambio revolucionario, según la teoría de Marx, sucumben en la sociedad del «bienestar». De ahí que Marcuse afirme «que revolución es un concepto preindustrial y pretecnológico; el hecho de que revolución alguna haya tenido éxito en ningún país avanzado tecnológicamente no es un accidente histórico. ¿Por qué? Porque el concepto de revolución supone la existencia de la necesidad vital de revolución, la necesidad vital de cambio o abolición de un sistema social que se ha vuelto intolerable. No debemos subestimar la existencia de la necesidad

(32) *Ibid.*, 16.

(33) *TCS*, 212.

(34) Este tema se expande a lo largo de toda la obra de H. Marcuse. Los momentos más significativos al respecto pueden encontrarse en *RR*, 408-414; *HU*, 14-15, 240-241, 270-274; *TCS*, 207-214; *EL*, 22-23; *LAST*, 50-89; *RoR*, 41-44; *MS*, 74-82; *CR*, 16-26; *CNT*, 75-106; *RCR*, 29-41.

(35) Cf. S. Mallet, A. Gorz y otros, *Marcuse ante sus críticos* (Barcelona 1075) 65-152; G. Mocquard y otros, o. c., 9-47; P. Walton y A. Gamble, o. c., 107-137.

(36) *CNT*, 80-81.



vital de revolución y creo que por este motivo el concepto de depauperación es fundamental en la teoría marxista (37).

Según lo dicho, la revolución todavía puede ser válida en las sociedades preindustriales y pretecnológicas; ésta puede ser su gran posibilidad, su gran «proyecto», su gran oportunidad histórica. La gran oportunidad revolucionaria de los países más atrasados consiste en proyectar la industrialización en un sentido cualitativamente distinto a como tiene lugar en las sociedades superdesarrolladas. Es la gran oportunidad de soslayar los aspectos represivos e inhumanos sobre los que descansa la sociedad opulenta. Del corazón mismo de la pobreza y la debilidad de los pobres de la tierra nace la gran alternativa histórica de la revolución. Ellos son los herederos del sujeto clásico de la revolución; es decir, la clase potencialmente revolucionaria ya no es el proletariado industrial, sino el proletariado rural de los países menos desarrollados. En este sentido, la teoría marxista de la lucha de clases puede salvarse mediante una nueva reinterpretación que consistiría en desplazar su énfasis nacional al campo más amplio internacional. Se trataría de entender la lucha de clases a tenor de los pueblos desarrollados y los no desarrollados. Por lo tanto, el «proletariado marxista» como fermento de la promesa revolucionaria, se encuentra expandido en la población de los países pobres.

¿Se desprende de lo expuesto que en la sociedad tecnológicamente más avanzadas no existe ningún tipo de oposición? En modo alguno. El hecho de que la oposición clásica haya mermado su potencial revolucionario, no quiere decir que no se encuentre oposición radical alguna dentro de la sociedad opulenta. Si bien es verdad que el agente clásico del cambio radical se ha convertido en fermento de cohesión social, también no lo es menos que «bajo la base popular conservadora se encuentra el sustrato de los proscritos y los «extraños», los explotados y los perseguidos de otras razas y de otros colores, los desempleados y los que no pueden ser empleados. Ellos existen fuera del proceso democrático; su vida es la necesidad más inmediata y la más real para poner fin a instituciones y condiciones intolerables. Así, su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde afuera y, por tanto, no es derrotada por el sistema; es una fuerza elemental que viola las reglas del juego y, al hacerlo, lo revela como una mala partida» (38).

Paralela a la oposición de los marginados se levanta la oposición de sectores intelectuales y estudiantiles. Marcuse es consciente de la fragilidad de la nueva oposición radical. Esta no constituye la «base humana» del proceso social de producción, elemento que Marx había considerado requisito indispensable en la dilucidación del agente histórico de la revolución. La nueva izquierda es una pequeña minoría frente a la mayoría de la población en la que descansa la producción capitalista. Por consiguiente el triunfo definitivo

de la revolución ha de pasar por el apoyo de la clase obrera que en la actualidad se encuentra integrada al sistema. De ahí que la función de la nueva oposición radical «consiste únicamente en preparar las vías del porvenir, ofreciendo una información sistemática, teórica y práctica, y formando cuadros y núcleos destinados al asalto de la estructura capitalista entera en el plano mundial» (39).

Resumiendo, podríamos decir que la gran originalidad de Marcuse estaría en el intento de sacar a la dialéctica de un marco peculiar en el que el dogmatismo amparaba una interpretación determinista eludiendo el análisis de la revolución a la luz del capitalismo más desarrollado. Los sectores más retraídos de la dialéctica se apoyaron en una veta del pensamiento de Marx según el cual el «paso a una etapa más elevada de la evolución humana y ... el éxito de este paso» (40) era algo necesario e inexorable. Esta interpretación reviste, según Marcuse, el prejuicio racionalista y positivista (41). La revolución a la luz de la interpretación dialéctica marcuseana no pone su énfasis en la órbita «inmanentista» del sistema sino (y he aquí la originalidad de Marcuse) «fuera» de él. La marcha de la revolución marxista prendería en un primer momento en la población de los países pobres y en los *ghettos* excluidos de la dinámica propia de las grandes metrópolis, así como en un sector de la intelectualidad que tomó conciencia de la perversión del sistema y optó por unas exigencias y necesidades nuevas más afines con la realidad humana. En este sentido la puesta en marcha de la revolución no nace del corazón de las sociedades industrialmente avanzadas, sino de otros sectores marginales y exteriores que no fueron integrados en el aparato totalitario.

c) *La destrucción del orden establecido*

Para H. Marcuse vivimos en una situación de emergencia. Una sociedad «que obliga a la vasta mayoría de la población a «ganarse» la vida en empleos estúpidos, inhumanos e innecesarios; que maneja sus prósperos negocios sobre las espaldas de los *ghettos*, barrios bajos y un colonialismo interno y externo; que se halla infectada de violencia y represión, al tiempo que exige obediencia y sumisión a las víctimas de esa violencia y represión; que a fin de mantener la lucrativa productividad de la que depende su jerarquía, utiliza sus vastos recursos orientándolos al despilfarro, la destrucción, y una creación cada vez más metódica de necesidades y satisfacciones conformistas» (42); en una sociedad de este tipo sólo queda una postura: la repulsa total. Así pues, la *Teoría Crítica* adopta la posición de compromiso con todas aquellas fuerzas que dan su negativa al sistema (43), eludiendo, por consiguiente

(39) RCR, 40.

(40) *Ibid.*, 41.

(41) *Ibid.*, 41.

(42) EL, 66.

(43) HU, 274.

(37) LAST, 70.

(38) HU, 273.



guiente, la concepción dialéctica según la cual la transformación definitiva de las sociedades avanzadas es disparada y relegada hacia un momento no preciso y vago. La revolución, en el ámbito de la *Teoría Crítica*, no depende tanto de leyes objetivas inexorables como de la necesidad subjetiva. O más exactamente, los factores subjetivos de la transformación y del cambio revolucionario, como los objetivos deben conjugarse armónicamente formando una unidad indestructible. Soslayar el factor subjetivo y descargar o polarizar las esperanzas revolucionarias, como ha sido típico en la interpretación dialéctica clásica, en los factores objetivos conlleva siempre un lastre conformista de impotencia y de degradación de la misma dialéctica, la cual deja de ser un instrumento de análisis para convertirse en un fetiche inoperante.

Las fuerzas negativas, las fuerzas de liberación, que en este momento no coinciden con las fuerzas proletarias en los países más desarrollados, afrontan y dan su rechazo tanto a la burocracia capitalista como a la «socialista». La bandera de la liberación sigue siendo no obstante el socialismo, si bien reexaminado y redefinido en unas nuevas perspectivas que no se identifican con ninguna de las sociedades existentes. Los jóvenes militantes y las fuerzas más radicales «saben o presienten que lo que está en juego es simplemente su vida, la vida de los seres humanos que se ha convertido en objeto de diversión en manos de los políticos, los administradores y los generales. Los rebeldes quieren sustraerla de esas manos y hacerla digna de ser vivida; se dan cuenta de que esto es todavía posible hoy, y que para alcanzar esta meta se requiere una lucha que ya no puede ser contenida por las reglas y reglamentos de una pseudodemocracia en un Mundo Libre Orwelliano» (44). La posición de la *Teoría Crítica*, llamada a guiar la praxis política (45), juntamente a la nueva izquierda, adopta una postura radical e irreconciliable con el sistema. «Se trata de una protesta total contra males específicos y contra carencias específicas, pero al mismo tiempo una protesta contra el sistema completo de valores, contra el sistema entero de objetivos, contra el sistema íntegro de actuaciones exigidas y practicadas en la sociedad establecida. En otras palabras, es la impugnación a continuar aceptando y soportando la cultura de la sociedad establecida... Rechazan no sólo las condiciones económicas, no sólo las instituciones políticas, sino el sistema global de valores que sienten podridos hasta el tuétano» (46). Los grupos activos de la nueva izquierda no siempre coinciden, aún más, con frecuencia se ven envueltos en enojosos y enconados conflictos. Pese a todo, pueden apreciarse unos rasgos comunes: una férrea voluntad de romper con la dominación y la explotación; la desconfianza hacia todas las ideologías, incluida la deformada ideología socialista; el rechazo de las formas y procesos pseudodemocráticos. Así pues, la nueva izquierda se mueve en un contexto «heterodoxo»

(44) EL, 9-10.
 (45) Ibid., 13.
 (46) SC, 75-76.

de oposición en el que no es esencial la tradicional base clasista, sino la actitud revolucionaria en los planos político, instintivo y «moral».

La resistencia de la oposición radical respecto a las instituciones obliga a Marcuse a un reexamen de la institución democrática y su papel en el tránsito del capitalismo al socialismo, o simplemente de una sociedad sin libertad a una sociedad libre. Ya la teoría marxiana valoró positivamente el papel de la democracia como momento de transición hacia la etapa de la revolución. Marcuse también concede que la democracia burguesa ofrece mejores perspectivas que cualquier otro tipo de política totalitaria, especialmente para el desarrollo y la organización de la discrepancia (47). Mas, pese a todo, nuestro autor no derrocha demasiado optimismo y la actitud cautelosa va tomando consistencia paulatinamente a medida que se va adentrando en la forma democrática concreta que se ha consolidado en el capitalismo monopolístico. Si el poder de discrepancia caracterizó a la forma política democrática, habrá que preguntarse por las posibilidades reales para el desentimiento en las potentes sociedades contemporáneas protegidas por el instrumental tecnológico como medio de control. O más exactamente: ¿Cuáles serían hoy los límites del desentimiento? ¿Puede la oposición llegar a cuestionar, desde dentro, el *statu quo* que protege la democracia? En definitiva: ¿Ofrecen las democracias actuales posibilidades de hacer emerger dentro de su seno una sociedad cualitativamente distinta? En verdad, las preguntas formuladas tendrían respuestas fáciles si la democracia y sus instituciones fuesen independientes de los grandes intereses dominantes. Mas desgraciadamente los poderes democráticos son inseparables y están forjados a la hechura del capitalismo monopolístico. Los derechos y libertades amasados en el seno del capitalismo son inofensivos para el sistema que los crea; es decir, los poderes democráticos son impotentes para cuestionar en profundidad la sociedad en la que echan sus raíces. Por todo ello, para Marcuse, la democracia constituye parte de la totalidad represiva.

La democracia sigue siendo un objetivo de la revolución: «Si democracia significa autogobierno del pueblo libre, con justicia para todos, la realización de la democracia presupondría entonces la abolición de la pseudodemocracia existente» (48). La democracia «no existe en ninguna de las sociedades existentes, desde luego que tampoco en las que se llaman democráticas. Lo que existe es una cierta forma muy limitada de democracia, ilusoria, empapada de desigualdad, y las verdaderas condiciones de la democracia están aún por producir» (49). El problema más serio es que la democracia está avalada por la mayoría de la población. Esto no nos debe confundir, ya que el apoyo y la opinión del «pueblo» sobre la democracia vienen modelados por los grandes medios de comunicación que hablan constantemente a favor de los intereses dominantes. Mientras se den estas circunstancias «la voluntad popular siem-

(47) EL, 68.
 (48) Ibid., 70.
 (49) FU, 43.



pre se equivoca» (50). Y se equivoca porque el pueblo no hace su elección desde una situación libre sino desde una situación deformada por la manipulación psicológica represiva. La democracia forma parte, a la vez que da consistencia, de un universo total que no deja hueco a la ruptura o al rechazo de dicho universo. Hay un margen de tolerancia siempre para la oposición, pero esa oposición democrática no trasciende nunca ese universo. Eso supondría la destrucción del sistema existente: «En virtud de ese intrínseco estabilizador o «regulador», la democracia capitalista de masas es quizás, en un grado más alto que cualquier otra forma de gobierno o de sociedad, un sistema que se perpetúa a sí mismo; y mientras más ocurra así, más se afirma, ya no sobre la miseria y el terror, sino sobre la eficacia y la salud, y sobre la voluntad mayoritaria de la población subyacente y administrada. Esta nueva situación tiene una relación directa con la clásica pregunta acerca del derecho a la resistencia» (51).

En el período moderno, e incluso en el medieval, se afrontó el tema espinoso de la disolución de la sociedad civil cuando ésta dejaba de desempeñar las funciones para la que había sido erigida. Las escuelas filosóficas realistas e idealistas emitieron su juicio de acuerdo con los principios propios de sus filosofías. Desde las atalayas filosóficas respectivas cuestionaron las sociedades decadentes, al mismo tiempo que elaboraron nuevos principios en correspondencia con una nueva sociedad (52). En el período contemporáneo las preguntas relativas a la disolución de la sociedad civil han cesado. Todo parece indicar que el único requisito para la legalidad y sus pretensiones de autoridad consiste en mantener el funcionamiento continuado de dicha sociedad evitando el desorden masivo, la guerra civil y el colapso económico. «Por lo demás —añota Marcuse—, todo vale: dictadura militar, plutocracia, gobierno por parte de pandillas y negociantes sucios. El genocidio, los crímenes de guerra, los crímenes contra la humanidad no constituyen argumentos efectivos contra un gobierno que protege la propiedad, el intercambio y el comercio domésticos mientras perpetra su destructiva política en el exterior. Y, en realidad, no existe ninguna ley que pueda privar a un gobierno constitucional de su legitimidad y legalidad. Pero esto significa que no hay ninguna ley (aplicable) fuera de aquella que sirva al *statu quo*, y que quienes rechazan semejante servidumbre están *eo ipso* fuera del campo de la ley, aun antes de encontrarse de hecho en conflicto con la ley» (53). El sistema establece unos cauces en correspondencia con los propios intereses que en ningún caso deben ser transgredidos. Y esto lo establece en los más diversos campos: económico, político, lingüístico, etc. Aún más, la democracia de la abundancia permite dentro de su seno un amplio margen de tolerancia: Todas las ideologías tienen cabida: la comunista y la fascista, la derechista y la izquierdista, la del blanco y la del

(50) EL, 69.

(51) Ibid., 70.

(52) Ibid., 70-71.

(53) Ibid., 71-72.

negro, la que aboga por el desarme como la de su opuesto. La tolerancia de las sociedades contemporáneas refleja la manipulación de que ha sido objeto este concepto. La tolerancia en su origen, en los primeros momentos de la época moderna, desempeñaba una función liberadora y subversiva. En el momento presente, lo que se proclama y practica como tolerancia, como puede apreciarse en sus más diversas manifestaciones, sirve la causa de la opresión. El sistema da cobijo a todo tipo de ideologías y prácticas, aun a aquellas que contienen un margen de protesta, pero que en ningún caso cuestionan y hacen peligrar sus bases sustentadoras. En este sentido, la tolerancia de la sociedad actual juega el papel inverso al de sus orígenes.

H. Marcuse es consciente de que no existe en la actualidad ningún poder, autoridad, ni gobierno que quiera llevar a cabo y haga suya la tolerancia liberadora. Sin embargo, «es tarea y deber del intelectual señalar y salvaguardar las posibilidades históricas que parecen haber llegado a ser posibilidades utópicas, es su tarea romper la losa de opresión a fin de abrir las mentes a la comprensión y reconocimiento de lo que la sociedad es y hace» (54). De la tolerancia liberadora entendida como «fin en sí misma» (55) saca la nueva izquierda toda su autoridad para oponerse a las sociedades establecidas. En definitiva, lo que entra en disputa son dos formas de derecho. Una vez más se repite la vieja historia «de derecho contra derecho» (56): el derecho positivo defensor de las sociedades existentes y el derecho a insistir en el acceso a una nueva sociedad más libre y más justa. El derecho a trascender las sociedades dadas forma parte de la existencia del hombre en su historia, sin embargo, contrariamente al derecho positivo, no está codificado ni es coercitivo. De ahí se desprende su debilidad y grandeza.

La toma de conciencia de la tolerancia liberadora lleva al disenso intolerante con la «democracia totalitaria» que promueve y exhibe una tolerancia engañosa. La lucha por la auténtica tolerancia se opone abiertamente a la pseudotolerancia manejada por el poder que detiene más que promueve el cambio cualitativo. Indudablemente, para Marcuse, el tema de la tolerancia es inseparable del tema de la revolución y la violencia (57). El tema de la violencia debe ser examinado cuidadosamente para no caer en la manipulación ideológica. «La discusión no debe quedar cerrada desde un principio por ideologías que sirven a la perpetuación de la violencia. Incluso en los centros de avanzada civilización la violencia de hecho se da: se aplica por la policía y en los prisioneros y centros para las enfermedades mentales y en la lucha contra las minorías raciales; y la llevan los defensores de la metrópoli a los países atrasados. Esta violencia evidentemente engendra violencia. Pero abstenerse de la violencia ante una violencia mucho más poderosa es una cosa, y renunciar a priori a la violencia contra la violencia, por motivos éticos o psicológicos (porque puede disgustar a simpatizantes) es otra. La no

(54) CTP, 77.

(55) Ibid., 77.

(56) EL, 75.

(57) CTP, 93.

violencia normalmente es no sólo predicada sino exigida al débil, es una necesidad más que una virtud, y normalmente no daña en forma grave al fuerte» (58).

En el lenguaje de la sociedad establecida, la violencia es vinculada a los grupos radicales y subversivos. El lenguaje, empero, es expurgado cuidadosamente a la hora de afrontar, mejor de eludir, los atropellos del *establishment*. Pero más allá de la manipulación lingüística, la violencia no es monopolio de los radicales de izquierda. La violencia es ejercida, bajo la máscara de la democracia, en todos los rincones de la sociedad opulenta. La crueldad y la agresión es la característica que mejor define las sociedades tecnológicas. La violencia del *statu quo* recae indiscriminadamente sobre los hombres, los animales y la naturaleza. Es la violencia misma del sistema la que se opone al progreso humano. «La violencia y la represión son ... practicadas y defendidas lo mismo por gobiernos democráticos que autoritarios, y la población sujeta a esos gobiernos es educada a fin de que apoye tales prácticas como necesarias para el mantenimiento del statu quo... La tolerancia hacia lo que es radicalmente malo aparece ahora como bueno porque sirve a la cohesión del conjunto en el camino de la abundancia, o aún más abundancia. La tolerancia hacia la sistemática deformación mental tanto de niños como de adultos, por la publicidad y la propaganda, el permitir que actúen movimientos destructivos; el reclutamiento y preparación de fuerzas especiales, la impotente y benévola tolerancia hacia el desenfrenado engañar en las transacciones comerciales, derroche y reducción deliberada de la actividad normal, no son falseamientos o extravíos, son la esencia de un sistema que promueve la tolerancia como un medio de perpetuar la lucha por la existencia y suprimir las alternativas» (59).

No es, como puede apreciarse, la violencia un rasgo peculiar de la izquierda radical sino una, la única alternativa para borrar la violencia institucionalizada. Desde otra perspectiva, la opción o el empleo de la violencia revolucionaria no está sujeta a la oscura arbitrariedad. Para H. Marcuse, un movimiento revolucionario, que se precie como tal, ha de ofrecer amplios criterios de racionalidad según los cuales sus proyecciones o alternativas empujan hacia esferas más amplias de libertad y de dicha humana que las que ofrece la sociedad actual. La revolución siempre implica un salto adelante como queda manifiesto en los grandes modelos revolucionarios de las Guerras Civiles Inglesas, la Revolución Francesa, y las Revoluciones China y Cubana. «Con todas las calificaciones de una hipótesis basada en una exposición histórica "abierta", parece que la violencia emanada de la rebelión de las clases oprimidas rompe el continuum histórico de injusticia, crueldad y silencio por un breve momento, breve pero lo bastante explosivo para alcanzar un avance hacia los objetivos de libertad y justicia, y una mejor y más equitativa dis-

(58) *Ibid.*, 93.

(59) *Ibid.*, 78.

tribución de la miseria y la opresión en un nuevo sistema social, en una palabra: progreso en civilización» (60). Un papel muy distinto ha jugado la violencia ejercida desde arriba. No parece que exista relación alguna con los objetivos progresistas por parte de las clases dominadoras. Las encarnizadas e ininterrumpidas guerras dinásticas e imperialistas como asimismo el fascismo y el nazismo pueden servir de indicadores. En estos movimientos, controlados desde la cúspide, no se aprecia ningún resquicio que apunte a metas liberadoras, sino justamente todo lo contrario: la consolidación y reforzamiento de las amarras represivas.

La violencia revolucionaria (61) no busca apriorísticamente el cambio por el cambio. Nada más lejano y extraño al movimiento revolucionario que el vacío arriesgado de la irracionalidad. La revolución debe estar anclada en la racionalidad y consolidada en bases firmes como el conocimiento exhaustivo de la sociedad que se quiere sobrepasar, el conocimiento del desarrollo histórico, el conocimiento de las grandes conquistas humanas tales como la tolerancia, los derechos humanos inalienables e irrenunciables, etc., y sus relaciones estrechas con las Revoluciones Inglesa, Americana y Francesa sin las cuales éstos no se explican, el conocimiento de los acontecimientos políticos, e incluso el conocimiento de las repercusiones morales. Marcuse es consciente que de todos los elementos integrantes de la revolución, el factor moral es el que podría ofrecer mayores dificultades de justificación. De ahí que no escatime esfuerzo en aclarar la relación existente entre «Ética y Revolución» (62).

La revolución, en cuanto hace referencia a la libertad, a un nuevo tipo de vida, incide directamente en el campo ético. Es de capital importancia para Marcuse, afrontar, desde un primer momento, los principios éticos en escala histórica y no metafísica. Es decir, la moral como asimismo la libertad y las más diversas formas de la «humanitas» son conquistas históricas. Si se advierte esto, el problema que se cuestiona es el siguiente: ¿Hay posibilidad dentro de la sociedad dada de arribar a las grandes metas humanas por vía pacífica? Si esa alternativa no es posible en el campo, no ideal, sino real, ¿habrá que aceptar fatalmente unos poderes y unos tipos de vida arropados en la esclavitud y en la represión?

Una mirada fría sobre el desarrollo histórico no nos permite ser optimistas. «Si la libertad siempre supone una liberación de condiciones de esclavitud y represión, entonces quiere decirse que esta liberación siempre quebranta las instituciones e intereses sacralizados, establecidos, y que finalmente los

(60) *Ibid.*, 97.

(61) Marcuse entiende por Revolución: «el derrocamiento de un gobierno y de una constitución legalmente establecidos por una clase social o un movimiento cuyo fin es cambiar la estructura social y la estructura política. Esta definición excluye todos los golpes de Estado militares, revoluciones de palacio y contrarrevoluciones 'preventivas' (como el fascismo y el nacionalsocialismo), porque no cambian la estructura social básica». ER, 142.

(62) Cf. *Ibid.*, 141-156.

sojava. En la historia nunca éstos han cedido voluntariamente» (63). Para Marcuse no queda otra salida que la revolución violenta. Pero la violencia revolucionaria nace como contraviolencia; es decir, «en tanto que violencia necesaria para asegurar formas superiores de la libertad contra la resistencia de las antiguas formas establecidas» (64). Es desde esta vertiente como hay que entender la relación de revolución y ética: revolución como posibilitadora de mayores márgenes liberadores. Si bien es rotundo Marcuse en esta faceta, la misma energía derrocha en lo referente a la degeneración revolucionaria. Es decir, ninguna situación revolucionaria debe abocar en la violencia arbitraria, la crueldad y el terror indiferenciados porque de este modo se niega el fin para el que la revolución es sólo medio (65).

Puede argüirse que la violencia revolucionaria defendida por Marcuse en relación a las sociedades superdesarrolladas está fuera de lugar por exagerada ya que las libertades y dicha que se gozan en la actualidad sobrepasan en gran medida cualquier sociedad del pasado. Aquí está justamente el problema. Para H. Marcuse, las sociedades industrializadas contienen dentro de su seno posibilidades que no tuvo jamás sociedad alguna y, sin embargo, dichas posibilidades son frenadas y abortadas por las sociedades unidimensionales represivas. Desde otra perspectiva, la libertad humana no puede entenderse estáticamente. Esta es fundamentalmente histórica. La forma y el contenido de la libertad cambia según el grado de desarrollo de la civilización. En definitiva, a lo que se opone Marcuse es a aceptar una sociedad que hace del progreso un medio de control y represión que aboca a la sociedad entera a «una situación de extremo peligro» (66). Por eso considera «que hay un “derecho natural” de resistencia para las minorías oprimidas y subyugadas a emplear medios extralegales si se ha probado que los legales resultan inadecuados. El derecho y el orden son siempre y en todas partes el derecho y el orden que protegen a la jerarquía establecida; carece de sentido invocar la autoridad absoluta de este derecho y este orden contra aquellos que sufren por ello y contra ello luchan, no por conseguir beneficios personales o por venganza, sino por principios de humanidad... Si recurren a la violencia no es para iniciar una nueva serie de violencias, sino para poner fin a las oficialmente organizadas» (67).

2. DINÁMICA DE LA CONTRARREVOLUCIÓN

a) Desprecio hacia la revolución y la liberación

La dinámica revolucionaria tiene como contrapartida la dinámica contrarrevolucionaria. Ambas inciden en la sociedad establecida, si bien de muy

(63) *Ibid.*, 147.

(64) *Ibid.*, 148.

(65) *Ibid.*, 149.

(66) CTP, 99.

(67) *Ibid.*, 104.

distinto modo: la revolución niega lo existente en nombre de lo cualitativamente distinto; por el contrario, la contrarrevolución surge como afirmación y defensa del statu quo. Poderes positivos y poderes negativos, realidad social y realidad utópica siguen siendo hasta el momento presente, elementos inconciliables. La irracionalidad penetra un mundo que se quiso y se dio a sí mismo la referencia de la racionalidad. La sociedad contemporánea se opone a las propias posibilidades históricas adquiridas por el poder científico y tecnológico. Aún más, estos mismos poderes son orientados no al proyecto histórico de liberación sino a perpetuar intereses y formas sociales ancestrales. De aquí se desprende la gran contradicción de las sociedades superdesarrolladas: «La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener la posibilidad de un cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo, nuevas formas de existencia humana. Este contenido de cambio social es quizá el logro más singular de la sociedad industrial avanzada» (68).

El mundo contemporáneo se siente satisfecho con sus conquistas económicas, científicas, tecnológicas, etc., al tiempo que se opone a cualquier tipo de intromisión valorativa. Más allá del progreso cuantitativo en la órbita de fortalecimiento de lo existente que él asegura no queda lugar sino para el rechazo. Conceptos con connotaciones cualitativas tales como liberación, pacificación, felicidad, etc., son combatidos eficaz y sistemáticamente por los poderes existentes. La sociedad entera es movilizada contra los intereses verdaderamente humanos, jugando un papel decisivo los mecanismos de control social. Las necesidades y los valores —si pueden considerarse como tales— son trazados a la hechura del sistema omnipotente. La alternativa revolucionaria de la liberación, que se desprende a nivel de análisis crítico de la sociedad industrializada, recibe la negación de una sociedad que opta por la defensa de los intereses dominantes injustos antes que arriesgar por el bien general de la humanidad. «La presente oposición a esta alternativa histórica encuentra una firme base en la población subyacente, y encuentra su ideología en la rígida orientación del pensamiento y conducta hacia el universo dado de los hechos. Validado por los logros de la ciencia y la tecnología, justificado por su creciente productividad, el statu quo desafía toda trascendencia. Ante la posibilidad de pacificación con base en sus logros técnicos e intelectuales, la sociedad industrial madura se cierra contra esta alternativa. El operacionismo, en teoría y práctica, se convierte en la teoría y la práctica de la contención. Por debajo de su dinámica obvia, esta sociedad es un sistema de vida completamente estático: se impele a sí mismo en su productividad opresiva y su coordinación benéfica. La contención del progreso técnico va pareja con su crecimiento en la dirección establecida. A pesar de las cadenas políticas impuestas por el statu quo, mientras más capaz parezca la tecnología de crear

(68) HU, 14.



las condiciones para la pacificación, más se organizan la mente y el cuerpo del hombre en contra de esta alternativa» (69).

No se vislumbra en ninguno de los grandes bloques existentes indicios de suavizar las amarras de la deshumanización. La expansión del pluralismo en el bloque capitalista, con frecuencia, ha conducido a adelantar hipótesis tan apresuradas como erróneas, considerando la tolerancia pluralista como signo inequívoco de liberación del sistema. Igualmente, la merma del terror en el bloque soviético es interpretado como indicador fidedigno de avance sustancial. Para H. Marcuse, estos rasgos señalados son engañosos. Más allá de lo aparente, en ambos casos, tanto en el bloque capitalista como en el bloque soviético, las nuevas formas son toleradas porque sirven más eficazmente las exigencias de la totalidad totalitaria.

En el primer caso, el pluralismo deviene ideología cuando las más diversas fuerzas convergen en una mayor unificación, especialmente al tratarse de las bases sustentadoras del sistema. Las diferenciaciones pluralistas tienen sus límites. Dichas diferencias son canceladas y rotas por el fetiche de la totalidad que hay que mantener inmune a toda costa. De este modo la pluralidad se convierte en el mejor instrumento de contención del cambio social.

En el caso del bloque soviético, el control terrorista es sustituido por los controles científicos y tecnológicos que se han mostrado altamente eficaces a la vez que menos provocativos.

En un bloque y otro, en uno y otro caso, se fomenta la integración bajo el pretexto de un «enemigo exterior», siempre dispuesto a destruir el sistema. Esta fuerza mortal unifica las voluntades y estimula el crecimiento y la iniciativa. La dinámica de las cohesionadas totalidades no queda aceptada sólo en tiempo de guerra, sino también en tiempo de paz. El «enemigo» es una amenaza permanente que exige la máxima cohesión y eficiencia al sistema. Indudablemente lo que se detecta de lo dicho es la interdependencia de los dos grandes sistemas sociales que configuran el mundo contemporáneo. Y esto no significa otra cosa que el conflicto entre el progreso y la política, entre el hombre y sus dominadores se ha hecho total. El reto que afronta la sociedad capitalista y comunista de su opuesto correspondiente viene dado por las propias capacidades; unas capacidades que en ambos sistemas están distorsionadas. Por ello mismo, la alternativa en ambas partes aparece irrelevante y pese a las distancias que median entre un tipo de sociedad y otro terminan presentando una sola dimensión: la dimensión de la dominación. «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» (70). Por ello, para Marcuse, si sabemos sobrepasar los aspectos más superficiales de los dos sistemas antagónicos, nos encontraremos con un elemento común

(69) *Ibid.*, 39.

(70) *Ibid.*, 76.

que explica la dinámica de ambas sociedades: «El enemigo es el común denominador de todo lo que se hace y deshace. Y el enemigo no debe identificarse con el comunismo actual o el capitalismo actual; es, en ambos casos, el verdadero espectro de la liberación» (71). Las sociedades industrializadas, empapadas y seguras de sus propios poderes, no ven ni entienden el progreso, fuera de los límites de lo existente. La revolución, el salto cualitativo, la proyección de la sociedad hacia una nueva órbita de libertad fuera del *continuum* histórico de la dominación es despreciada y combatida con gran eficacia desde todos los niveles. Ante la revolución liberadora, la sociedad, como un todo, reacciona para atajar el peligro. De ahí que «esta revolución es absolutamente impopular; la gente la odia, “las masas” la desprecian» (72).

b) *Estrategia de la contrarrevolución*

Para H. Marcuse ninguna sociedad del pasado contuvo dentro de su seno las posibilidades reales para empujar la sociedad hacia un nuevo proyecto histórico como las sociedades industriales avanzadas. Pero los estamentos privilegiados del sistema conscientes de este fenómeno combaten dichas posibilidades oponiéndose con todos los medios que tienen a su alcance. Los elementos contenedores de la nueva posibilidad histórica son orientados a negar y destruir dicha posibilidad. La posibilidad de la revolución lleva a los poderes existentes a organizar estratégicamente la contrarrevolución. Y ello lo hacen fundamentalmente desde dos frentes bien diferenciados: el interno y el externo. En este sentido, como veremos, la contrarrevolución combate, al mismo tiempo, los factores subjetivos y objetivos de la revolución.

En el primer caso, es decir, con la contrarrevolución «interna» queremos significar, siempre en perspectiva marcusiana, aquellas dimensiones o facetas en virtud de las cuales los individuos se adhieren y dan su apoyo al sistema establecido, perpetuándolo, de este modo, y oponiéndose, en forma activa, a desarrollar cualquier tipo de protesta encaminado a trascender la positividad de lo existente. Los individuos luchan contra su propia liberación de modo espontáneo y sin necesidad de afrontar medidas coercitivas de terror. Las formas de dominación, controladas con gran maestría por el poder, son introyectadas en lo más profundo de los seres humanos. «Los intereses creados desarrollan y modelan las necesidades y los modos de satisfacción de la sociedad, para que puedan servir a la reproducción de dichos intereses. Más allá del nivel animal y de la satisfacción de aquellas necesidades vitales que son comunes a todos y que deben satisfacerse en cualquier sociedad, las necesidades humanas se desarrollan, planean y modelan sistemáticamente. Las necesidades así controladas y dirigidas se satisfacen, y de este modo la satisfacción y la libertad establecida militan en contra del cambio social porque ahora la gente es libre de satisfacer mayor número de necesidades en mayor

(71) *Ibid.*, 73.

(72) CR, 141.



proporción que antes, no sólo en el nivel biológico, sino en el cultural, y disfruta de la satisfacción de las mismas, lo cual puede hacer porque la forma represiva en la que se desarrollan es introyectada por los individuos de tal modo que ellos quieren y desean "espontáneamente" lo que se pretende que quieran y deseén, todo en beneficio del sistema establecido" (73). Las nuevas necesidades y satisfacciones, como asimismo las nuevas "libertades" que ofrecen las sociedades superdesarrolladas, operan eficazmente contra la auténtica liberación del hombre. Son estos mismos elementos manipulados por el poder e introyectados por los individuos los que golpean y vuelven contra el hombre mismo sus propias facultades físicas y mentales y hasta su energía instintiva. Las necesidades propiamente dichas dejan de ser cuestión privada para convertirse en algo público manipulado por los poderes exteriores. De este modo, la satisfacción y desarrollo de estas necesidades pierden sus condiciones autónomas para convertirse en heterónomas.

Las transformaciones sufridas por las necesidades humanas en nada cambian sus perfiles enajenados. «No importa hasta qué punto se hayan convertido en algo propio del individuo, reproducidas y fortificadas por las condiciones de su existencia; no importa que se identifique con ellas y se encuentre a sí mismo en su satisfacción. Siguen siendo lo que fueron desde el principio; productos de una sociedad cuyos intereses dominantes requieren la represión» (74). Uno de los distintivos de la sociedad industrial avanzada consiste en frenar y asfixiar aquellas necesidades que requieren ser liberadas al mismo tiempo que da su apoyo y absuelve el poder destructivo y la función represiva de la sociedad opulenta. La economía del consumo crea una «segunda naturaleza» en el hombre condenándolo a una vil mercancía. La necesidad de poseer, manipular, consumir y renovar constantemente aparatos, instrumentos, y la amalgama más diversa de objetos de consumo, aun a riesgo de atentar con la propia destrucción, se ha convertido en una necesidad «biológica». «La segunda naturaleza del hombre milita así contra cualquier cambio capaz de trastornar y quizás aun de abolir esta dependencia del hombre respecto de un mercado cada vez más densamente colmado de mercancías; aun de abolir su existencia como consumidor que se consume a sí mismo al comprar y vender. Las necesidades generadas por este sistema son, así, eminentemente estabilizadoras y conservadoras: la contrarrevolución anclada en la estructura instintiva» (75).

Los poderes existentes se defienden de la eventualidad revolucionaria, además de la contrarrevolución «interna», con la contrarrevolución «externa». Esta orienta sus tentáculos hacia el control de las entidades más diversas: economía, política, ciencia, técnica, en definitiva hacia todas aquellas instituciones de índole nacional e internacional con virtualidades inherentes capaces de hacerse efectivas en orden a mantener y perpetuar los intereses dominan-

(73) LAST, 54.

(74) HU, 27.

(75) EL, 19.

tes. La orientación y organización de que han sido objeto dichas fuerzas por la sociedad industrial contemporánea tienden a ser totalitarias.

Para H. Marcuse, el concepto «totalitario» está exigiendo una nueva revisión, «porque totalitario 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. Previene por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo. No sólo una forma específica de gobierno o gobierno de partido hace posible el totalitarismo, también un sistema específico de producción y distribución que puede muy bien ser compatible con un "pluralismo" de partidos, periódicos, poderes compensatorios, etc.» (76). En este sentido, el totalitarismo se extiende y penetra en todos los rincones de la sociedad industrial, y dondequiera los intereses particulares de dominación prevalecen sobre los intereses liberadores que pueden afectar a toda la población.

En este tipo de sociedad, el aparato técnico de producción y distribución termina determinando no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo se manifiesta una de las grandes características del totalitarismo: el santuario de la existencia privada es relegado y reducido a la existencia pública; el ámbito individual es reducido al ámbito social. El aparato totalitario, correspondiente a las áreas más avanzadas de la civilización industrial, mantiene a toda la sociedad en un estado permanente de movilización total combinando elementos del «Estado de Bienestar y el Estado de Guerra». Las formas totalitarias del fascismo y del nacionalismo se proyectan, si bien con las peculiaridades propias de la nueva situación histórica, sobre las sociedades del confort. «La derrota del fascismo y del nacionalismo no ha detenido la tendencia hacia el totalitarismo. La libertad está en retirada, tanto en el dominio del pensamiento como en el de la sociedad. Ni la idea hegeliana ni la idea marxista de razón se han acercado a su realización; ni el desarrollo del Espíritu ni el de la Revolución han tomado la forma que contempla la teoría dialéctica» (77).

El capitalismo tardío, resistiéndose a sucumbir, pone en marcha, como instrumento de defensa, la contrarrevolución. Marcuse cree que la sacudida fascista en Europa fue una medida contrarrevolucionaria preventiva del capitalismo en un momento de crisis. La organización de la contrarrevolución en esta fase viene caracterizada por la opresión y liquidación de una generación de representantes revolucionarios de la clase obrera, la organización centralizada de la economía y la transformación de las clases explotadas en masas fanáticas e indiferenciadas. Después de la segunda guerra mundial el capitalismo ha revisado y reestructurado la contrarrevolución en los puntos siguientes: reorganización internacional del capitalismo bajo la hegemonía y control

(76) HU, 25.

(77) RR, 407.

americanos, reparto del mundo en cooperación con la Unión Soviética, contención de los movimientos emancipatorios más radicales de las metrópolis y del tercer mundo siendo obligados estos últimos a integrarse en el sector capitalista o en el soviético, intervención militar, económica y técnica de USA en el extranjero, perfeccionamiento del control sobre la población a través del alto índice productivo y la satisfacción de necesidades teledirigidas de los individuos. En definitiva, la contrarrevolución «externa» tiende hacia la movilización total. «Esta movilización llega más allá del reclutamiento de la mano de obra y del reforzamiento de la industria armamentística: su aspecto realmente totalitario se evidencia en los medios de comunicación de masas que alimentan diariamente a la «opinión pública». La brutalización del lenguaje y de la imagen, la presentación del asesinato, el incendio, el envenenamiento y la tortura de quienes son víctimas de las matanzas neocoloniales, se realiza en un estilo natural, objetivo y a veces humorístico, que asocia esos horrores con las hazañas de la delincuencia juvenil, los campeonatos de fútbol, los accidentes, los informes bursátiles y el hombre del tiempo» (78).

Como puede verse, la contrarrevolución «interna» y la contrarrevolución «externa» van estrechamente unidas. Sólo que la primera parece incidir más en romper las condiciones subjetivas de la revolución, y la segunda sobre las objetivas. Por lo demás, ambas cumplen un mismo objetivo: combatir la posibilidad de una sociedad que contiene todos los requisitos para ser libre.

(78) ASIA, 114.

V. LA NUEVA SOCIEDAD Y EL HOMBRE NUEVO

La profundización y la toma de conciencia de nuevas dimensiones en el ser humano, cuáles son la sensualidad y el eros difamados y mutilados por nuestra cultura, lleva a Marcuse a la formulación de un cuadro nuevo cultural donde las virtualidades humanas puedan alcanzar las mayores posibilidades de despliegue. Frente a la corriente materialista que considera elemento central de la teoría socialista marxista la economía, el despliegue de las fuerzas productivas como bálsamo para curar todos los males, Marcuse reivindica el *factor subjetivo* del cual se desprenderían las grandes fuerzas de transformación que darían consistencia y sentido último a la realidad socialista. Ello no significa que Marcuse caiga en la ingenuidad de no conceder importancia a los factores económicos dentro de la transformación socialista. Simplemente, Marcuse quiere decir que el desarrollo económico indefinido no conduce a la sociedad socialista. El desarrollo económico obtiene su cauce y su sentido transformador cuando es supeditado al reino radical de la libertad total, esto es, la abolición del trabajo alienado, la concepción de la vida como un fin en sí, el desarrollo de los sentidos y el entendimiento no desde la perspectiva de la destructividad, sino de la pacificación. Porque el socialismo no es primordialmente una sociedad más próspera, sino «una sociedad cualitativamente distinta, una sociedad en la que se revolucionan hasta el fondo tanto las reacciones interhumanas como las existentes entre hombre y naturaleza» (1).

Por ello, Marcuse toca a las puertas de la utopía y ello lo hace conscientemente, ya que sin la utopía «la teoría marxista no puede convertirse en hilo conductor de la praxis socialista» (2). Marcuse encuentra en el concepto de utopía (3) aquel factor trascendente que lleva a la no identificación con lo existente; pero al mismo tiempo la utopía pierde sus connotaciones clásicas ilusorias para convertirse en posibilidad real de realización. Y la realización utópica no es otra cosa que el advenimiento del mundo hecho a la hechura del hombre.

(1) CNT, 56.
(2) Ibid., 39.

(3) El pensamiento contemporáneo muestra una fina sensibilidad hacia la utopía. Cf. K. Mannheim, *Ideología y utopía* (Madrid 1973); M. Buber, *Caminos de utopía* (México 1966); E. Bloch, o. c.; P. Goodman, *Ensayos utópicos* (Barcelona 1973); J. Servier, *Historia de la utopía* (Caracas 1969); R. Garaudy, *La alternativa* (Madrid 1974); Del mismo autor, *Diálogo de civilizaciones* (Madrid 1977); F. Chatelet y M. Duverger,

1. EL NACIMIENTO DE UNA NUEVA CULTURA

a) *Nuevas necesidades y nuevas satisfacciones del hombre*

El marco de la liberación del hombre pasa por el «socialismo». La creación y recreación de nuevas necesidades y nuevas satisfacciones sólo se hacen posibles con el cambio revolucionario. Mas al hablar de la «revolución» como única vía del reencuentro del hombre consigo mismo, Marcuse quiere dejar bien sentado que no se trata de cualquier tipo de revolución. La revolución marcusiana, en contraposición a un sinnúmero de revoluciones históricamente consumadas, conlleva e implica el salto cualitativo de las sociedades existentes. Esta sería la característica esencial de la revolución: Es decir, las revoluciones que no logran sobrepasar las formas represivas de la sociedad o que, en último término, sustituyen un sistema de dominación por otro no pueden ser consideradas revoluciones propiamente dichas. La tarea del crítico, en la actualidad, debe estar orientada a perfilar el ámbito de la libertad y el de su negación. «Debemos volvernos conscientes de las características esencialmente nuevas que distinguen a una sociedad libre de una negación definida de las sociedades constituidas, y debemos comenzar formulando tales características, por más metafísicas, por más utópicas que sean, e inclusive diría, por más ridículas que les puedan resultar a personas normales de todos los ámbitos, tanto de la derecha como de la izquierda» (4).

Los valores cualitativamente diferentes de una existencia humana libre deben configurar el proyecto revolucionario afin de que éste no se pervierta. Sin la aparición de estas nuevas necesidades y satisfacciones de hombres libres, todos los cambios en las instituciones sociales —por mayores que sean— apenas implicarán la sustitución de un sistema de servidumbre por otro. La aparición de estas nuevas necesidades y satisfacciones tampoco puede y me gustaría destacarlo— ser considerada como un simple subproducto, el simple resultado de instituciones sociales modificadas. El desarrollo de las nuevas instituciones debe ser realizado ya y llevado a cabo por hombres que tengan las nuevas necesidades» (5). La idea que alimenta Marcuse es que las virtualidades postrevolucionarias de algún modo se hacen presentes en la fase prerrevolucionaria. Aun más, son estas mismas virtualidades las que hacen posible el cambio revolucionario (6).

Actualidad de la utopía, en *Preguntas a la sociedad actual* (Caracas 1976); N. Cohn, *En pos del milenio* (Barcelona 1972); D. Desanti, *Los socialistas utópicos* (Barcelona 1973); A. L. Morton, *Las utopías sociales* (Barcelona 1970); A. Neustüss, *Utopía* (Barcelona, 1971); X. Rubert de Ventós, *Utopías de la sensualidad* (Barcelona 1973); J. M. Gómez-Heras, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch* (Salamanca 1977); S. Zecchi, *Ernst Bloch, utopía y esperanza en el comunismo* (Barcelona 1978); F. Ortega, *Sociología, utopía y revolución* (Valencia, 1966).

(4) SC, 35.
 (5) Ibid., 35-36.
 (6) EL, 89.

Con esta posición Marcuse se separa abiertamente de cualquier interpretación materialista vulgar, como asimismo esquivo el peligro idealista. La liberación está vinculada al proyecto socialista del cambio socio-político-económico de una sociedad dada, concretamente la sociedad capitalista, pero al mismo tiempo la revolución prenda de los hombres «libres» y concienzados. «Esta, de otro modo, es la idea básica subyacente en el propio concepto de Marx sobre el proletariado como agente histórico de la revolución. Marx vio al proletariado industrial como agente histórico de la revolución no sólo porque éste era la clase básica en el proceso material de producción, no sólo porque en esa época era la mayoría de la población, sino también porque esa clase estaba «libre» de las necesidades represoras y competitivas de la sociedad capitalista y, por ello, al menos era potencialmente portadora de necesidades, metas y satisfacciones esencialmente nuevas» (7). En definitiva, las fases anterior y posterior a la revolución están estrechamente unidas por necesidades y satisfacciones correspondientes al hombre liberado. Al mismo tiempo, este tipo de hombre, visto desde la libertad, que pretende ser plena, es el que da sentido a la «aventura», siempre arriesgada, de la revolución.

Las necesidades y exigencias básicas alimentadas por el sistema capitalista son antagónicas con las necesidades y exigencias en perspectiva «socialista». La razón está en que mientras para el capitalismo el hombre es concebido en función del engranaje del sistema, para el socialismo, por el contrario, el hombre ocupa el centro de la dinámica socio-política-económica. En el primer caso, el hombre se ajusta a unas exigencias que le vienen impuestas por el aparato desde el exterior. Ni que decir tiene que los intereses o necesidades propiamente humanos, son sustituidos por los intereses y necesidades que crea e impone el capitalismo en orden a su perpetuación. En el segundo caso, la sociedad se ajusta a los requerimientos de las necesidades del hombre. La sociedad se organiza de cara a potenciar las necesidades y potencialidades humanas.

En el hombre de la sociedad industrial avanzada, las falsas necesidades, creadas y controladas por la dinámica propia del sistema en el que el aumento de la producción de mercancías y la explotación productiva son decisivas, cercenan el ámbito de la libertad: «El capitalismo organizado ha sublimado y deparado un uso socialmente productivo a la frustración y la agresividad, primarias, en una escala sin precedentes; sin precedentes en el sentido de su capacidad de producir apaciguamiento y satisfacción de largo alcance; de reproducir la «servidumbre voluntaria». Sin duda, la frustración, la infelicidad y la enfermedad siguen siendo la base de esta sublimación, pero la productividad y el poder en bruto del sistema todavía mantienen esta base bajo buen control. Los logros justifican el sistema de dominación. Los valores establecidos se transforman en los personales valores de la gente: la adaptación viene a ser espontaneidad, autonomía; y la elección entre las necesidades

(7) SC, 36.

sociales aparece como libertad» (8). El principio de realidad que rige las sociedades desarrolladas está sustentado sobre la dominación y la represión. Las necesidades alimentadas y fomentadas por este principio perpetúan el trabajo alienado, la agresividad, la miseria y la injusticia. Las falsas necesidades penetran en todas las esferas de la vida humana: el descanso, la diversión, el deporte y hasta la forma de amar y odiar.

Marcuse, tras indicar las necesidades que caracterizan la sociedad enajenada contemporánea, se pregunta por aquellas otras necesidades que darían cuerpo a una sociedad libre. La respuesta viene fijada en contexto dialéctico, a saber: «La jerarquía de valores de un principio de progreso no represivo se puede determinar en casi todas sus partes por oposición a la del principio represivo: la experiencia fundamental ya no sería la de la vida como lucha por la existencia, sino la de su goce. El trabajo alienado se transformaría en el libre juego de las aptitudes y fuerzas humanas. La consecuencia sería una detención de todo trascender vacío de contenidos, la libertad ya no sería un proyecto eternamente frustrado. La productividad se determinaría por la receptividad, la existencia no se experimentaría como un devenir irrealizado y en constante aumento, sino como ser ahí con lo que es y puede ser. El tiempo ya no aparecería lineal, como una línea eterna o como una curva eternamente creciente, sino como curso circular, como retorno, tal como en definitiva todavía fue imaginado por Nietzsche, como «eternidad del placer» (9). Las nuevas necesidades correspondientes a un nuevo principio de realidad liberador, como puede verse, las define Marcuse en contraposición con las necesidades fomentadas por el principio de realidad represivo. En este sentido, la mejor clasificación que puede hacerse de las nuevas necesidades sería aquella que contuviese la negación de las necesidades y satisfacciones que sostiene el actual sistema de dominio (10). Marcuse cree que, en las actuales circunstancias, ha llegado el momento de definir «la sustancia de la libertad... en términos de seres humanos colocados dentro de la sociedad, y en términos de sus aptitudes» (11).

Esta nueva perspectiva, que tiene como centro al hombre liberado, presupone el trastocamiento total de los valores vigentes. Una nueva antropología empieza a vislumbrarse (12). Se trata, en verdad, de un nuevo tipo de hombre que rechaza las grandes líneas que orientan las sociedades constituidas; un tipo de hombre que desecha y se libera de la agresividad, la brutalidad y la moralidad hipócrita y puritana inherentes a la sociedad constituida; un tipo de hombre que se muestre biológicamente incapaz de luchar en guerras y de crear sufrimientos a otros seres humanos; un tipo de hombre, en definitiva, que pueda conocer y sentir desde sí mismo las satisfacciones de una nueva

(8) EL, 20-21.

(9) PP, 109.

(10) HU, 258.

(11) HS, 132.

(12) SC, 47.

existencia, al mismo tiempo que trabaja colectiva e individualmente en la creación de un ambiente social y natural en el que se haga posible y pueda florecer una nueva vida.

b) *Recuperación de lo ético y lo estético*

La sustitución del principio de realidad vigente por otro principio de realidad no contrapuesto sino complementario del principio del placer ha de tener incidencia en toda la realidad, y, de un modo especial, en los ámbitos de la ética y la estética. Tanto la ética como la estética constituyen los dos grandes pilares sobre los que ha de sustentarse la nueva sociedad y el hombre nuevo. A un lado y otro de la creatividad artística y del quehacer moral liberados irrumpirían nuevos horizontes de realización y dicha. Ahora bien, este nuevo estado supone haber sobrepasado escisiones, redescubriendo y conciliando potencias y facultades que han sido minadas y reprimidas por el principio de realidad establecido en la larga marcha de la humanidad. En el caso de la estética se trataría de armonizar las facultades mentales «superiores» con las «inferiores». En el de la ética, la solución del problema consistiría en hacer converger lo que a lo largo de la historia del pensamiento ha sido parcelado por la moral hedonista materialista y la moral racionalista idealista, a saber, el placer como dimensión sensual contrapuesta a la parcela «noble» de la racionalidad (13). En ambos campos, ética y estética, subyace un mismo problema: la necesidad de conciliar lo que sólo por oscuros «intereses» ha llegado a ser la tónica de la civilización occidental: el dualismo «alma»-cuerpo, espíritu-materia, racionalidad-sensualidad, etc.

Desde otra perspectiva, si bien es cierto que la trasposición del principio de «actuación» o «rendimiento» repercute en la dimensión ética y estética, también no lo es menos que la necesidad de dicho cambio viene aclarado, perfilado y exigido desde los ámbitos ético y estético. Es decir, el ahondamiento, la profundización en el hecho ético y estético ha llevado hacia la clarificación de un nuevo principio de realidad menos represivo y más gratificador. Aún más, las nuevas exigencias morales y las creaciones estéticas pueden servir para marcar los parámetros de las nuevas formas de existencia e incluso configurar «la forma de la sociedad misma» (14).

Ambas dimensiones están estrechamente entrelazadas en la obra de nuestro autor, es decir, la transformación o cambio revolucionario revierte y posibilita la armonización de las facultades y potencialidades humanas y viceversa, la indagación y canalización de los fenómenos subjetivos condicionan y provocan el hecho revolucionario. Veamos. Nos detendremos, en primer lugar en la dimensión estética para culminar este apartado en la parcela moral.

La dimensión estética y la imaginación como su facultad constitutiva, han sido relegadas a un nivel secundario en el ámbito de nuestra cultura. El mundo

(13) Cf. CS, 97-126.

(14) EL, 32.



de la estética está envuelto, comparado con el principio de la realidad que rige nuestra cultura, por categorías esencialmente «irrealistas». Los valores estéticos, y toda la complejidad de elementos que convergen dentro de los mismos, a lo más que pueden servir es para el adorno y la elevación cultural, también como afición particular, más centrar la vida alrededor de estos valores es sólo el privilegio del genio o los bohemios decadentes. La existencia estética está condenada en un mundo en el que su principio de actuación ha sido configurado por la razón teórica y la razón práctica. Marcuse trata «de mostrar que éste concepto de la estética es el resultado de una «represión cultural» de los contenidos y verdades que se oponen al principio de actuación. Trataremos de deshacer teóricamente esta represión recordando el sentido original y la función de la estética. Esta tarea envuelve la comprobación de la relación interior entre el placer, la sensualidad, la belleza, la verdad, el arte y libertad —una relación revelada en la historia filosófica del término estético. En ella, el término aspira a un campo que preserve la verdad de los sentidos y reconcilia en la realidad de la libertad, las facultades «inferiores» y «superiores» del hombre: la sensualidad y el intelecto, el placer y la razón» (15).

Marcuse centra su discurso en el siglo XVIII por considerarlo un momento de suma importancia. Los hombres más representativos de este período, en la consolidación del término estético, serán Kant y Schiller. Tanto Kant como Schiller acotan una nueva parcela que daría cuenta de la realidad estética. Aún más, esta nueva dimensión rompería el antagonismo básico entre sujeto y objeto, sensualidad y razón. Por tanto, estos dos autores han puesto las bases para la destrucción del principio de realidad represivo que ha configurado occidente y han diseñado, en grandes trazos, un nuevo principio de realidad sustentado sobre la armonización liberadora de las potencialidades y facultades humanas básicas.

En el pensamiento kantiano aparecen diferenciadamente dos grandes facultades mentales: la sensualidad y el intelecto, el deseo y el conocimiento, la razón práctica y la razón teórica. La naturaleza y la libertad quedan deslindadas y sujetas a cada una de las facultades mentales. El campo de la naturaleza y el campo de la libertad son totalmente diferentes. «Ninguna autonomía subjetiva puede irrumpir dentro de las leyes de la causalidad, y ningún dato de los sentidos puede determinar la autonomía del sujeto (porque de otra manera el sujeto no sería libre)» (16). Ahora bien, la autonomía del sujeto existe para revertir, para tener «efecto» en la realidad objetiva, como asimismo los fines que el sujeto establece para sí mismo deben tener una consistencia real. De este modo, Kant plantea el problema de la mediación de una facultad y otra. La relación mediada de estas dos facultades autónomas sólo se hace posible a través de una tercera facultad. «Una tercera «fa-

(15) EC, 164.

(16) Ibid., 165.

1983-79-20-10 (11)

1983-79-20-10 (11)

cultad» debe mediar entre la razón teórica y la práctica —una facultad que trae consigo una «transición» del campo de la naturaleza al de la libertad y liga las facultades altas y bajas, aquellas que corresponden al deseo y aquellas que corresponden al conocimiento. Esta tercera facultad es la del juicio» (17). Por tanto, en Kant, puede hablarse de una división tripartita de la mente: la razón teórica proveedora de los principios del conocimiento a priori, la razón práctica de los del deseo (la voluntad) y la facultad del juicio que sería la mediadora entre los dos debido a las sensaciones de dolor y placer. El juicio, combinado con el sentimiento de placer, define a la estética.

Marcuse reconoce que la *Crítica del juicio* no está exenta de lagunas y oscuridades, pero estas se deben, en gran medida, «al hecho de que mezcla el significado original de estético (perteneciente a los sentidos) con la nueva connotación (perteneciente a la belleza, especialmente en el arte), que había triunfado definitivamente durante el propio período de Kant. Aunque este esfuerzo por recapturar el contenido de irreprimido se agota en sí mismo dentro de los rígidos límites establecidos por su método transcendental, su concepción provee todavía la mejor guía para comprender el panorama total de la dimensión estética» (18).

Si como hemos visto, la dimensión estética ocupa un lugar mediador entre la sensualidad y la moral, todo hace pensar que la nueva dimensión kantiana debe contener principios válidos para las otras dos dimensiones. La dimensión estética y su experiencia básica antes que conceptual es sensual; la percepción estética es básicamente intuición y no noción. Lo peculiar de la sensualidad es la «receptividad» o lo que es igual, el conocimiento mediante el hecho de ser afectados por objetos dados. Por ello, la función estética asume una posición central respecto a las otras facultades mentales por su relación intrínseca con la sensualidad. La percepción estética contiene un bagaje de placer. Dicho placer se deriva de la percepción de la forma de un objeto, independientemente del factor material y de los propósitos bien sean externos o internos. La representación viene dada por el «juégo» de la imaginación. «Como imaginación, la percepción estética es sensualidad y al mismo tiempo algo más que sensualidad («la tercera» facultad básica): da placer y es por tanto esencialmente subjetiva; pero en tanto que este placer está constituido por la forma pura del objeto mismo, acompaña a la percepción estética universal y necesariamente —para cualquier sujeto que la perciba. Aunque sensual y por tanto receptiva, la imaginación estética es creadora: en una libre síntesis propia, constituye la belleza. En la imaginación estética, la sensualidad genera principios universalmente válidos para un orden objetivo» (19).

Marcuse encuentra en el capítulo VII de la introducción de la *Crítica del juicio* la clave para la definición de dicho orden, a saber, la «determinación sin propósito» y la «legalidad sin ley». Estas dos categorías circunscriben,

(17) Ibid., 165.

(18) Ibid., 166.

(19) Ibid., 168.

1983-79-20-10 (11)

1983-79-20-10 (11)

1983-79-20-10 (11)



más allá de los propósitos y del contexto kantiano, «la esencia de un verdadero orden no represivo. La primera define la estructura de la belleza, la segunda la de la libertad; su carácter común es la gratificación dentro del libre juego de las potencialidades liberadas del hombre y la naturaleza. Kant desarrolla estas categorías sólo como un proceso de la mente, pero el impacto de su teoría sobre sus contemporáneos fue mucho más allá de las fronteras establecidas por su filosofía trascendental; unos cuantos años después de la publicación de la *Crítica del juicio*, Schiller derivó de la concepción de Kant la noción de una nueva forma de civilización» (20).

La gran originalidad de Schiller, según H. Marcuse, consiste en haber puesto en cuestión, desde la perspectiva estética, el principio de la realidad caracterizador del desarrollo occidental. «Las cartas sobre la educación estética del hombre, de Schiller (1975), escritas en su mayor parte bajo el impacto de la *Crítica del juicio*, aspiran a rehacer la civilización mediante la fuerza liberadora de la función estética: ésta es concebida conteniendo la posibilidad de un nuevo principio de la realidad» (21). El arte, al representar el orden de la sensualidad, reta al principio de la razón prevaleciente evocando una nueva lógica: la lógica de la gratificación contra la lógica de la represión. Más allá de la sublimación de la forma estética se revela el contenido insublimado. La dimensión estética muestra el compromiso del arte con el principio del placer.

Un momento significativo en el «deshielo» de la sublimación de la función estética corresponde a Schiller cuando considera, partiendo de Kant, la imaginación como facultad central de la mente y la belleza como una «condición necesaria de la humanidad» (22). Gracias a estos principios, la función estética está llamada a jugar un papel decisivo en la nueva modulación de la humanidad. En este sentido, hay una correspondencia bastante significativa del pensamiento de Schiller con pensadores tan relevantes como Herder, Hegel y Novalis. A medida que el principio de actuación va dando formas a la sociedad moderna industrial, su negatividad viene cubierta en los análisis filosóficos de estos grandes maestros. La enajenación del hombre moderno es expresión de una civilización represiva. Y así ha sido la civilización la que asestó al hombre moderno tan grave herida, solamente una nueva forma de civilización puede curarla. La herida queda fijada desde el momento que las dos dimensiones básicas de la existencia humana aparecen en una relación antagónica. Schiller expresa este antagonismo en una serie de conceptos pareados: sensualidad y razón, materia y forma (espíritu), naturaleza y libertad, particular y universal. Cada una de las dos dimensiones está regida por un impulso básico: el «impulso sensual» y el «impulso de la forma». El primero es fundamentalmente activo, dominante; el último pasivo, receptivo. La interacción de ambos impulsos, configuran la cultura. Ahora bien, dentro de la

(20) *Ibid.*, 168.

(21) *Ibid.*, 170.

(22) Citado en *Ibid.*, 175.

201 *Ibid.* (21)

201 *Ibid.* (21)

201 *Ibid.* (21)

sociedad constituida, la relación de ambos principios ha sido antagónica: «En lugar de reconciliar ambos impulsos haciendo a la sensualidad racional y a la razón sensual, la civilización ha subyugado la sensualidad a la razón de tal manera que la primera, si se afirma a sí misma, lo hace en formas destructivas y "salvajes", mientras la tiranía de la razón empobrece y barbariza a la sensualidad» (23). El desarrollo y realización de las potencialidades en libertad exige la resolución de dicho conflicto. Ahora bien, la reconciliación de ambos impulsos sólo se hace posible a través de un tercer principio que hace de mediación. A este impulso Schiller lo denomina «impulso del juego». Este tiene como meta la libertad y es tan objetivo como la belleza.

Marcuse se esfuerza en recuperar, más allá del confinamiento de la interpretación clásica esteticista, el contenido total del pensamiento de Schiller expuesto en *La educación estética del hombre*. En esta obra, Schiller, según la interpretación que hace Marcuse, afronta de lleno un problema «político» al que intenta dar solución: la liberación del hombre de una situación existencial que reviste todas las características de inhumanidad. Para Schiller la solución del problema político ha de pasar por la estética, por ser ésta la «que lleva a la libertad» (24). El impulso del juego es el gran vehículo de la liberación. Este impulso, más allá de todo condicionamiento externo e interno, tiende no a jugar con algo, sino más bien es el juego de la vida misma. La conquista de la libertad se dará cuando el hombre se haya liberado del constreñimiento de la realidad establecida. «En una civilización humana genuina la existencia humana sería juego antes que esfuerzo y el hombre viviría en el despliegue, el fausto, antes que en la necesidad» (25).

Las ideas de Schiller representan una de las posiciones más avanzadas del pensamiento. «Debe entenderse que la liberación de la realidad que es descrita en ellas no es trascendental "interior" o meramente intelectual (como Schiller lo subraya explícitamente), sino que es la libertad en la realidad. La realidad que "pierde su seriedad" es la inhumana realidad de la necesidad y el deseo insatisfecho, y pierde su seriedad cuando la necesidad y el deseo pueden ser satisfechos sin trabajo enajenado. Entonces el hombre es libre para "jugar" con sus facultades y potencialidades y con las de la naturaleza, y sólo "jugando" con ellas es libre. Su mundo es el despliegue (Schein) y su orden el de la belleza» (26). La función estética hay que entenderla como un principio que puede afectar a toda la existencia humana. Su objetivo es universal.

Schiller diagnostica la crisis de la civilización como el conflicto que no ha sido resuelto entre los dos impulsos básicos del hombre: el impulso sensual y el de la forma. La civilización ha tomado la forma de un conflicto en el que la razón ha impuesto su tiranía sobre la sensualidad. El restablecimiento de

(23) *Ibid.*, 176.

(24) *Ibid.*, 177.

(25) *Ibid.*, 177.

(26) *Ibid.*, 177.

este desequilibrio sólo será posible haciendo justicia a la sensualidad. La salvación de la cultura supone la eliminación de todos los controles represivos que la civilización ha impuesto sobre la sensualidad. Las leyes de la razón deben ser reconciliadas con las exigencias propias de los sentidos. La convergencia conciliadora de ambos impulsos trae consigo una transformación de los mismos. Si el impulso de juego hecho libertad ha de prevalecer en la misma civilización liberada, tanto la razón como la sensualidad sufrirán una transformación restrictiva para así hacer posible la gratificación universal e individual. Ahora bien, dicha restricción no viene impuesta desde el exterior sino que es dada por el mismo individuo que llega a la conclusión de que el afianzamiento de su libertad y gratificación sólo pueden hacerse posibles en el afianzamiento de la libertad y gratificación universal. Subsanada esta dificultad sólo habría, en verdad, un fatal enemigo de la gratificación: el tiempo, la finitud interior, la brevedad de todas las condiciones. Por tanto, la liberación humana integral, además del triunfo sobre la realidad interior (potencialidades individuales) y exterior (condicionamientos naturales y sociales) contiene necesariamente la visión de la lucha contra el tiempo. «Si el estado estético va a ser realmente el estado de la libertad, debe, por último, derrotar al curso destructivo del tiempo. Este es el único signo de una civilización no represiva. Así, Schiller atribuye al impulso liberador del juego la función de "abolir al tiempo en el tiempo", de reconciliar al ser con el llegar a ser. Al cambio con la identidad. Con esta tarea culmina el proceso de la humanidad hacia una forma superior de cultura» (27).

Marcuse cree que existe cierto paralelismo entre el pensamiento de Schiller y el suyo propio (28). La función estética según Schiller que reconcilia razón y sensibilidad, responde a la preocupación de Herbert Marcuse de reconciliar el principio de realidad y el principio del placer. El impulso de juego evidencia el papel de la imaginación, a la que Marcuse, por su parte, concede tanta importancia. Igualmente existe el paralelismo del mundo no represivo marcuseano y la civilización estética de Schiller. En ambos casos, el nuevo orden está sustentado sobre la abundancia. Sólo la abundancia es compatible con la libertad. En este punto existe también convergencia en las dos grandes tradiciones filosóficas: la materialista y la idealista: la libertad sólo es posible en una civilización madura que ha logrado, con el mínimo de energía física y mental, dentro del tiempo mínimo, la satisfacción de las necesidades básicas. Liberado el hombre del principio de actuación represivo, la necesidad podría polarizar su libertad hacia la nueva forma de existencia.

Como puede verse, los puntos convergentes de Marcuse y Schiller son significativos. La parte más débil de la teoría de Schiller, según Marcuse, consiste en no prestar suficiente atención a los catastróficos cambios en la estructura social que el «salto» de una civilización represiva a una civilización liberada conlleva. Pero esto estaría más allá de la órbita de la filosofía idea-

lista. Si exceptuamos esta faceta, la *teoría estética* de Schiller contiene elementos esenciales de los que no podrá prescindir ninguna teoría filosófica que apunte hacia el horizonte de la liberación. Schiller ha marcado con gran maestría «la dirección del cambio hacia un orden no represivo» (29).

El nuevo principio de civilización de Schiller y Marcuse empuja hacia la reexaminación de la ética. El nuevo modelo civilizador exige cambios profundos en su realización y esto afecta, como hemos visto en el análisis de la dimensión estética, a la estructura misma de las pulsiones humanas. El ámbito de la moral se ensancha y esto afecta a las zonas «inferiores» que habían sido reprimidas e infravaloradas por las facultades «superiores». Se trataría de romper con la moral del sistema de dominación establecido en el que «la estructura represiva de la razón y la organización represiva de las facultades de los sentidos se suman y se sostienen entre sí. En términos freudianos: la moral civilizada es la moral de los instintos reprimidos; la liberación de los últimos implica el "abatimiento" de los primeros» (30). La imagen de una cultura no represiva tiende a crear una nueva relación entre los instintos y la razón. El desajuste y antagonismo de las potencialidades humanas tal y como son detectadas por Schiller, Freud, Marx, reciben de Marcuse una mayor precisión. El hombre dividido de Schiller, el hombre enajenado de Marx y el hombre reprimido de Freud apuntan hacia un mismo problema que Marcuse se esfuerza en aclarar a través de dos principios: el principio del placer y el principio de la realidad. En definitiva de lo que se trata es de encontrar salida al antagonismo de las fuerzas mentales como asimismo al conflicto entre individuo y sociedad. La respuesta a esta situación dualista sólo se puede solucionar rompiendo este clásico antagonismo con lo que Marcuse ha denominado: «la sublimación no represiva».

El principio de la realidad de la civilización se desarrolla a expensas y la marginación del principio del placer. Esto significa que la moral civilizada, entendida como instancia orientadora del quehacer y comportamiento humano, se ha desarrollado bajo el predominio del principio de la realidad represiva. Así, ella misma es constitutivamente represiva. La moral «civilizada» está sustentada sobre unas bases que no responden a la realidad y exigencias más entrañables del ser humano. O dicho más cruda y llanamente, la moral lejos de facilitar el desarrollo armónico del hombre lo condena a estar dividido consigo mismo. La instancia instintiva, al ser separada y marginada del ámbito moral, revierte sobre la instancia racional. La razón desconexionada de las exigencias instintivas ya no sirve el despliegue armónico del hombre, sino otros intereses ajenos al mismo. La razón se hace instrumental y represiva. Por tanto, la moral oculta la verdadera imagen del hombre: Sólo un nuevo principio de realidad y una nueva moral que afirmen el principio del placer y potencien la liberación y la gratificación instintiva pueden solucionar el malestar de nuestra civilización.

(27) Ibid., 180.

(28) Cf. Ibid., 182.

(29) Ibid., 181.

(30) Ibid., 184.

Marcuse, frente a la opinión de Freud, según la cual la liberación instintiva supondría un regreso a la barbarie, mantiene una opinión bien distinta: sólo puede salvarnos del desastre procediendo a una vuelta del hombre sobre sus bases instintivas degradadas. En la cumbre de la civilización esta transformación revolucionaria es posible. Bajo las condiciones creadas por el poder represivo, «la posibilidad de una civilización no represiva es predicha no sobre la detención, sino la liberación del progreso; así que el hombre ordenaría su vida de acuerdo con su conocimiento totalmente desarrollado, de tal manera que podría preguntarse otra vez lo que es bueno y lo que es malo. Si la culpa acumulada durante la dominación civilizada del hombre por el hombre puede ser redimida alguna vez, el “pecado original” tiene que ser cometido otra vez» (31). La regresión y la recuperación del estado de «inocencia», según la perspectiva marcuseana, no supone un paso hacia atrás de la dominación, sino un impulso de la misma hacia su madurez, que no es otra cosa que civilización liberada.

Marcuse no elude las dificultades: «La noción de un orden instintivo no represivo debe ser probada primero en el más “desordenado” de todos los instintos: la sexualidad. El orden no represivo sólo es posible si los instintos sexuales pueden, gracias a su propia dinámica y bajo condiciones existenciales y sociales diferentes, generar relaciones eróticas duraderas entre individuos. Tenemos que preguntar si los instintos sexuales, después de la eliminación de toda la represión sobrante, pueden desarrollar una «razón libidinal» que no sólo sea compatible sino que inclusive promueva el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada» (32).

La moral civilizada fue movilizada contra las facultades libidinales y placenteras. La sexualidad, canalizada no hacia la gratificación, sino hacia formas cada vez más sublimadas y represivas, se instrumentaliza: el organismo es convertido en un objeto de actuaciones socialmente útiles. La división del trabajo acordona toda la realidad trayendo consecuencias tales como el retardo de la gratificación y la reducción de la libido a la genitalidad en el ámbito institucional de la familia monogámica y patriarcal. Marcuse trata de invertir este proceso; que es el proceso mismo que ha seguido la civilización occidental, enmarcándolo dentro de un nuevo principio de la realidad. Este nuevo principio, apoyado sobre la base corporal libidinal, transformaría las relaciones sociales, los tabús sobre el uso del cuerpo serían debilitados. El hombre dejaría de ser un instrumento de trabajo, las instituciones encauzadoras de las relaciones privadas interpersonales, como la familia monogámica, se desintegrarían, etc.; y todo para que el cuerpo llegara a ser «un objeto de catexis, una cosa para gozarla: un instrumento de placer» (33).

Esta transformación revolucionaria de liberación instintiva no arriesga el peligro de desembocar en una sociedad de maníacos sexuales con lo que ello

(31) Ibid., 186.

(32) Ibid., 186.

(33) Ibid., 188.

implica de destrucción de la sociedad misma. El proyecto liberador supone al mismo tiempo la transformación de la libido: de la sexualidad restringida bajo la supremacía genital a la erotización de toda la personalidad. Por otra parte, dicha transformación exige el cambio radical del principio de actuación restrictiva y de todas las instituciones básicas que este principio anima. La liberación libidinal, transformada más allá de las instituciones del principio de actuación, difiere sustancialmente de la liberación de la sexualidad constreñida dentro del dominio de estas instituciones. La sexualidad restringida dentro de un contexto social represivo, se manifiesta de formas horribles tal y como ha quedado registrado en la larga historia de la civilización: orgías sádicas y masoquistas de las masas desesperadas, de las «élites sociales», de las descontroladas bandas de mercenarios, de los guardianes de prisiones y campos de concentración, etc. Tales manifestaciones de la sexualidad vienen determinadas por la intolerable represión impuesta sobre la sociedad y los individuos. Indudablemente, en este contexto, estas explosivas manifestaciones constriñen más que liberan las raíces instintivas. Como contraste «el libre desarrollo de la libido transformada dentro de instituciones transformadas, al tiempo que erotizaría zonas, tiempo y relaciones convertidas en tabús, minimizaría las manifestaciones de la nueva sexualidad integrándolas dentro de un orden mucho más amplio, incluyendo el orden de trabajo. Dentro de este contexto, la sexualidad tiende a su propia sublimación: la libido no reactivaría simplemente estados precivilizados e infantiles, sino que también transformaría el contenido perverso de estos estados» (34).

La «autosublimación de la sexualidad» tal y como la concibe Marcuse no significa otra cosa que la sexualidad, bajo condiciones adecuadas, puede crear relaciones de un alto nivel civilizador sin necesidad de estar por ello sujeta a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto. Con la restauración de la forma original de la sexualidad, se rompió la primacía genital, al mismo tiempo que la desexualización del cuerpo que acompañaba dicha primacía. El organismo entero es sexualizado, rompiendo de este modo, la función especializada y exclusiva de la genitalidad. Dentro de la transformación producida, la sublimación represiva, es sustituida por una nueva sublimación, mejor, autosublimación liberadora o sublimación no represiva. La realidad deja de estar configurada bajo el peso de la restricción para ser vehículo y expresión de las pulsiones más vitales del ser humano. En este nuevo contexto, el proceso de la civilización deja de ser una costosa carga para el individuo, deja de ser su enemigo, sin necesidad de desviar el instinto erótico de su aspiración. Con ello, al agrandar el objetivo y el campo del instinto éste se convierte en la mejor expresión de la vida del organismo no mutilado.

Nos hemos acercado, así, a lo que Marcuse llama «la transformación... de la sexualidad en Eros» (35). El Eros se dispara hacia toda la realidad rom-

(34) Ibid., 189.

(35) Ibid., 191.



piendo la separación de la esfera física y la espiritual: «la esfera espiritual llega a ser el objeto directo de Eros y permanece como un objeto libidinal: no hay ningún cambio ni en la energía ni en su aspiración» (36). El camino del Eros liberado, o de la sublimación no reprimida, Marcuse lo ve reflejado maravillosamente en el *Banquete* de Platón. Eros conduce al deseo de un cuerpo hermoso hacia otro y finalmente hacia todos, ya que la belleza es una e idéntica en todos, y después hasta el amor al bello trabajo, el bello juego y el bello saber. De este modo Eros engendra la alta cultura. «El impulso biológico llega a ser un impulso cultural. El principio del placer revela su propia dialéctica. La aspiración erótica de mantener todo el cuerpo como sujeto-objeto del placer pide el refinamiento continuo del organismo, la intensificación de su receptividad, el crecimiento de su sensualidad. La aspiración genera sus propios proyectos de realización: la abolición del esfuerzo, el perfeccionamiento del medio ambiente, la conquista de la enfermedad y la muerte.» (37).

«Hemos llegado al final de este apartado con una idea fija: la dimensión estética como la dimensión erótica abren las puertas a una nueva civilización no represiva en la que la gratificación y no la coacción se convierte en la característica esencial del nuevo proyecto civilizador. Desde esta perspectiva se hace posible el reencuentro del hombre consigo mismo, como así mismo se establecen las bases de una nueva sociedad ajena totalmente a todo interés que no sea el interés, no del hombre roto y dividido, sino del hombre integral. Desde esta nueva vertiente, la estética como la ética que posibilitan dicho proyecto revolucionario, a su vez, se ven afectadas por la «totalidad cualitativamente diferente» de una existencia nueva.

c) «Transmutación del trabajo en juego, goce y libertad»

El concepto de trabajo es, sin lugar a dudas, uno de los conceptos más elaborados y pulidos por Herbert Marcuse. El concepto de trabajo marcusiano, por su diversidad de matices, alcanza una de las cotas más avanzadas y altas del pensamiento filosófico actual. En este concepto quedan felizmente armonizados los más diversos aspectos que la trayectoria del pensamiento fue desgarrando lenta y paulatinamente. En el concepto de trabajo confluyen, si bien de distinto modo y perspectiva, y salvando todas las distancias, Freud, Marx, Hegel, Fourier, Schiller y Platón. Así, el concepto marcusiano de trabajo engloba la faceta liberadora hegeliana y marxiana, la faceta de goce y placer que subyace a la corriente psicoanalítica freudiana y al pensamiento utópico de Fourier, y finalmente la faceta lúdica subrayada por Schiller y Platón. Como puede apreciarse el concepto de trabajo está cargado de historia. Este no fue ajeno a la preocupación filosófica en momentos de quiebra y creatividad del pensamiento. Veamos los pasos que sigue Marcuse en la con-

figuración de su concepto de trabajo y la relación que establece con los grandes maestros señalados.

Según la interpretación que hace Marcuse de Marx, el concepto de trabajo es piedra central del edificio crítico del joven Marx. El modo como está constituido el trabajo en la sociedad moderna constituye la alienación total del hombre. La división social del trabajo no viene determinada por las aptitudes y capacidades de los individuos sino por las leyes capitalistas que rigen la producción de bienes. El trabajo y su producto alienado, la mercancía, deja de ser medio o instrumento para convertirse en el gran fin sobre el que se obliga a girar la actividad humana. «Los materiales que deberían servir a la vida llegan a regir su contenido y su meta, y la conciencia del hombre se vuelve enteramente víctima de las relaciones de la producción material» (38). Marx denuncia el carácter materialista del orden social predominante, en el que el factor económico rige y condiciona todas las relaciones humanas.

La alienación del trabajo la explica Marx ateniéndose a sus manifestaciones básicas: a) La alienación que se desprende en la relación del obrero con el producto de su trabajo. b) La alienación que se da en la relación del obrero con su propia actividad. En el primer caso la alienación viene producida cuando el trabajador es despropiado de su producto por el capitalista a cambio de un salario que está muy por debajo del trabajo desarrollado. El producto, fruto del trabajo, se hace independiente de su productor. El trabajo entregado a las leyes de la producción capitalista queda completamente empobrecido y desvirtuado. El mecanismo capitalista es dispuesto para facilitar el enriquecimiento de unos pocos capitalistas a costa de la gran masa de trabajadores. En el segundo caso, la alienación afecta las facultades más importantes del hombre. La expropiación del propio trabajo alcanza la esencia misma del ser humano. El trabajo en su forma pura debería servir como cauce del desarrollo de las potencialidades humanas, de autorealización del hombre. La utilización y el encauzamiento consciente de las fuerzas de la naturaleza han de ser orientadas a conseguir la mayor satisfacción y el mayor goce del hombre. Sin embargo, el trabajo, en su forma actual, desvirtúa todas las facultades humanas e impone medidas restrictivas y severas a las propias satisfacciones. En consecuencia, el hombre, el trabajador, no se siente dueño de sus funciones más específicamente humanas: «el proceso de la alienación —según la interpretación que hace Marcuse de Marx— afecta a todos los estratos de la sociedad, distorsionando hasta las funciones «naturales» del hombre. Los sentidos, fuentes primarias de la libertad y la felicidad, según Feuerbach, quedan reducidos a un sólo sentido, «el sentido de posesión». Consideran su objeto como algo que puede o no ser poseído. Aun el placer y el goce pasan de ser condiciones bajo las cuales el hombre desarrolla libremente su «naturaleza universal» a modos de «posesión y adquisición egoístas» (39).

(36) Ibid., 196.

(37) Ibid., 197.

(38) RR, 269.

(39) Ibid., 273.

La alienación del trabajo conduce inevitablemente a la división del trabajo, característica ésta que define a todas las sociedades clasistas: cada hombre queda reducido a una esfera de actividades, particular y exclusiva que no puede sobrepasar. Esta división del trabajo, con sus repercusiones alienantes, no es contrarrestada ni sobrepasada con la mera proclamación en la sociedad burguesa de la libertad abstracta del individuo. «En última instancia, el trabajo separado de su objeto es “la alienación del hombre con respecto al hombre”; los individuos están aislados y enfrentados entre sí. Se relacionan unos con otros más bien a través de los bienes que intercambian que a través de sus personas. La alienación del hombre con respecto a sí mismo constituye a la vez un extrañamiento con respecto a todos los demás hombres» (40).

El proceso de reificación, mediante el cual la sociedad capitalista transforma las relaciones personales entre los hombres en relaciones objetivas entre las cosas, había sido detectado y formulado en los escritos tempranos del joven Marx, y posteriormente, en los escritos tardíos (principalmente *El Capital*), es reformulado dicho proceso como el «fetichismo de la mercancía». En ambos casos, subyace una misma idea: las relaciones sociales de los hombres, entendidas éstas como la totalidad de las relaciones objetivas, ocultan más que manifiestan su origen alienado, sus mecanismos de perpetuación y la posibilidad de su transformación.

Marx se resiste a aceptar la economía en perspectiva positivista. Es decir, los fenómenos y leyes de tipo económico no se pueden separar de los efectos y repercusiones que tienen sobre el hombre. «La teoría marxista rechaza esa ciencia económica y pone en su lugar, la interpretación de que las relaciones económicas son relaciones existenciales entre los hombres. No hace esto en virtud de un sentimiento humanitario, sino en virtud del contenido efectivo de la economía misma. Las relaciones económicas parecen objetivas debido sólo al carácter de la producción de mercancías. Tan pronto como se escudriña tras este modo de producción y se analiza su origen, se puede ver que su objetividad natural es mera apariencia y que es en realidad una forma de existencia histórica específica que el hombre se ha dado a sí mismo. Además, una vez que este contenido sale a la luz, la teoría económica se convierte en una teoría crítica. Tan pronto como se descubre su carácter misticador, las condiciones económicas aparecen como la negación completa de la humanidad. La forma del trabajo pervierte todas las facultades humanas» (41).

Anclado en la dialéctica, como método crítico de análisis, Marx postula la abolición del trabajo alienado. Ahora bien, como resulta que la alienación toma cuerpo en la institución de la propiedad privada, la solución estaría en la eliminación de dicha propiedad. Conviene subrayar que la socialización de los medios de producción, según el pensamiento más genuinamente mar-

(40) *Ibid.*, 274.

(41) *Ibid.*, 276.

xista, tiene una función de medio al servicio de una vida más plena. Y si esto no sucede la socialización será una nueva forma de subyugación de los individuos a una universalidad hipostasiada. La abolición de la propiedad privada inauguraría una nueva fase si los individuos libres lograsen hacerse dueños de los medios de producción socializados. Si esto no se produce verdaderamente no hay salto cualitativo. «Luego, es el individuo libre y no un nuevo sistema de producción lo que ejemplifica el hecho de que el interés común y el interés particular se han fusionado. La meta es el individuo. La tendencia «individualista» es fundamental como interés en la teoría marxista» (42). El pensamiento de Marx se hace ininteligible si se olvida que el hombre ocupa el centro de su programa revolucionario. El objetivo de la sociedad comunista estaría orientado a posibilitar una nueva existencia del hombre, a reencontrarse consigo mismo, a eliminar el conflicto del hombre con la naturaleza y con el otro hombre, a romper el muro que separa la existencia de la esencia, la necesidad de la libertad, el individuo del género.

Para Marx, la negación del individuo es la mejor expresión de la sociedad dividida en clases, como asimismo el ordenamiento del trabajo y no el Estado es el que la lleva a su consumación. Como resulta que la división del trabajo como la división de la sociedad en clases responde a un mismo fenómeno, el trabajo enajenado, Marx cree que «el comunismo sólo puede llegar a remediar los “males” de la burguesía y la angustia del proletariado “eliminando su causa, a saber, el trabajo”» (43).

El término marxista de «abolición» debe entenderse en perspectiva dialéctica, a saber; como superación a un nivel superior en el sentido más netamente hegeliano. O más concretamente, la abolición del trabajo significa en Marx, el paso de un nivel de trabajo a otro nivel de trabajo más elevado. La abolición del trabajo enajenado, la abolición de la división del trabajo, la abolición de la institución de la propiedad privada, la abolición de las clases, obtienen explicación y sentido desde la idea de un nuevo tipo de hombre y una nueva sociedad liberados: En definitiva, en lo que sueña el joven Marx es alcanzar una sociedad fuera de la determinación del trabajo en la que el hombre pueda dedicarse libremente a las más variadas actividades según las propias aptitudes. Desde esta perspectiva, desde la nueva situación comunista, el término «trabajo» recobra un nuevo sentido. «La idea marxista de una sociedad racional implica un orden en el que la satisfacción universal de todas las potencialidades y no la universalidad del trabajo, es lo que constituye el principio de la organización social. Marx contempla una sociedad que dé a cada quien no según su trabajo, sino según sus necesidades. La humanidad se hace libre sólo cuando la perpetuación material de la vida está en función de las habilidades y la felicidad de individuos asociados» (44).

(42) *Ibid.*, 278.

(43) *Ibid.*, 286.

(44) *Ibid.*, 287.



En el Marx maduro, el optimismo de juventud desplegado sobre la idea de que el trabajo sería la manifestación libre de las virtualidades, va perdiendo consistencia. El ulterior concepto de trabajo marxiano, en vez de afirmar la abolición del trabajo enajenado y la introducción de un trabajo cualitativamente diferente, viene a sugerir la disminución de la jornada de trabajo. La separación entre la necesidad y la libertad, entre el trabajo y el ocio, se subrayan. En esta nueva concepción, el reino de la necesidad perduraría en el trabajo y sólo después de éste el hombre sería libre. Desde esta vertiente, «Marx rechaza la idea de que el trabajo pueda jamás devenir juego. La enajenación disminuirá con la progresiva reducción del día laborable, pero éste seguiría siendo un día de sujeción, racional pero no libre» (45).

Ante esta doble versión del trabajo, Marcuse opta por la concepción del joven Marx, del Marx utópico. Marx, en sus análisis de madurez sobre el trabajo, no sobrepasó los condicionamientos de su época y no supo intuir las posibilidades de la automatización y el desarrollo de las fuerzas productivas. Son estos elementos los que han reactualizado, más allá de la organización capitalista, la idea del «desarrollo de la libertad dentro del reino de la necesidad» (46). La automatización encierra una fuerza explosiva que si es desahogada del control del capitalismo ocasionaría una gran transformación en el ámbito del trabajo. Liberado el proceso de producción de la necesidad, la razón hostigada por la imaginación tendería a hacer del trabajo un instrumento de creatividad y goce. En definitiva, «este es el concepto utópico del socialismo que contempla la incorporación de la libertad en el reino de la necesidad, y la unión entre la causalidad por necesidad y causalidad por libertad. Lo primero significaría pasar de Marx a Fourier, lo segundo del realismo al surrealismo» (47).

Marcuse abre el concepto de trabajo marxiano a otras tradiciones de pensamiento con un sólo y único fin: el ensanchamiento y el enriquecimiento de dicho concepto. Por ello mismo el concepto de trabajo marcuseano, si bien contiene el concepto marxiano de trabajo, no queda reducido a este último. El concepto de trabajo elaborado por Marcuse se enriquece también del cauce analítico psicoanalítico. El trabajo entendido como el libre desarrollo de las facultades humanas, se complementa con el trabajo entendido como placer y juego.

En proyección crítica, la historia de la humanidad es la historia de la coacción y la represión. La realidad es organizada según los requerimientos, no del principio del placer, sino del principio de actuación. En una sociedad inspirada en un principio de actuación represivo, el trabajo sirve los intereses que impone dicho principio. El trabajo como todos los valores culturales, en un contexto configurado por el principio de actuación prevaleciente, se desarrollan en oposición a las tendencias instintivas y placenteras de los in-

dividuos. Por eso el trabajo es también utilizado como una fuerza coercitiva que produce dolor, esfuerzo y angustia. Sólo más allá del principio de actuación represivo, o lo que es igual, sólo con la conquista de un nuevo principio de realidad no opuesto sino orientado a potenciar el principio del placer, el trabajo dejaría sus aspectos más insidiosos y molestos para ser el cauce más expresivo de las nuevas potencias liberadas.

El pensamiento psicoanalítico ha señalado, en distintos momentos de las obras de Freud y Barbara Lantos, la idea de una tendencia erótica hacia el trabajo. Freud creyó que el trabajo ofrece la oportunidad para una descarga «muy considerable de impulsos de componente libidinal, narcisistas, agresivos e inclusive eróticos» (48).

Marcuse pone en entredicho esta declaración por considerarla ambigua: Freud, en este caso, no precisaría la distinción del trabajo enajenado y el no enajenado. El trabajo enajenado, por su misma naturaleza, reprime las potencialidades humanas, y por consiguiente, reprime también los «impulsos de componente libidinal» que pueden entrar dentro del trabajo. Ahora bien, esta misma declaración sobre el (componente libidinal) del trabajo expuesta en *El malestar de la cultura* (49) recibe una nueva coloración vista desde el contexto de la psicología social que propone Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Más allá de la hipótesis freudiana básica según la cual el conflicto de la *ananke* y el libre desarrollo instintivo es insoluble, la *Psicología de las masas y análisis del yo* contendría, según la interpretación que hace Marcuse, atisbos que apuntarían a la solución de dicho conflicto. Es decir, la sublimación no represiva se hace posible sin las catástrofes apocalípticas descritas por Freud. La *ananke*, la escasez, la lucha por la existencia, «no sólo no cancelaría necesariamente la posibilidad de la libertad instintiva (como sugerimos en la parte tercera del capítulo segundo; sino que inclusive constituiría un "punto de apoyo" para la gratificación instintiva. Las relaciones de trabajo que forman la base de la civilización, y por tanto la civilización misma, serían "apoyadas" por la energía instintiva no desexualizada» (50).

Libre el trabajo de toda medida represiva podría transformarse y ser asimilado al juego: el trabajo como el libre juego de las facultades humanas. Según la opinión de Marcuse, el intento más atrevido en orden a aclarar las precondiciones instintivas para tal transformación lo ha llevado a cabo Barbara Lantos. Esta explica las actividades del juego y el trabajo en términos de los estados instintivos. La vinculación del juego al principio del placer es completo. «El aspecto fundamental del juego —afirma Lantos— es que es gratificante en sí mismo, sin servir a ningún otro propósito que esa gratificación instintiva» (51). El trabajo, por el contrario, está supeditado a otros fines ajenos a sí mismo, los fines de la autopreservación. «El juego es una

- (45) EL, 28.
 (46) Ibid., 28.
 (47) Ibid., 29.

371. bid. (45)
 382. bid. (46)
 372. bid. (47)

- (48) Citado en EC, 197.
 (49) S. Freud (*Obras completas*, vol. III), 3027.
 (50) EC, 199.
 (51) Citado en Ibid., 199.

382. bid. (48)
 382. bid. (49)
 382. bid. (51)



aspiración en sí mismo, el trabajo es el agente de la autopreservación. Los instintos componentes y la actividad autoerótica buscan el placer sin consecuencias ulteriores; la actividad genital es el agente de la procreación. La organización genital de los instintos sexuales tiene un paralelo en la organización para el trabajo de los instintos del ego» (52). Así, lo que determina una actividad como juego o como trabajo no es el contenido sino el propósito. Por ello, una transformación en la estructura instintiva afectaría en el valor instintivo de la actividad humana al margen e independientemente de su contenido. Es decir, si las condiciones sociales alteraran la estructura represiva instintiva y logran unir el trabajo a la reactivación del erotismo polimorfo pregenital, el trabajo llegaría a ser en sí mismo gratificante, y ello sin perder su contenido como trabajo. La reactivación del erotismo polimorfo, en el ámbito de un nuevo principio de realidad liberador gratificante, «crearía una base instintiva para la transformación del trabajo en juego» (53).

No es muy pródiga la tradición del pensamiento en la idea de crear relaciones de trabajo libidinales en una sociedad industrial, y cuando aparece la excepción, como es el caso de Fourier, que concibió el trabajo como placer, la sociedad reacciona con sumo recelo y cautela por considerar este objetivo utópico como peligroso. La transformación del trabajo hostil en actividades placenteras ha sido y sigue siéndolo el centro de la gran utopía social elaborada por Fourier. La autopía de Fourier exige y requiere la transformación de las instituciones sociales. Mas, la posibilidad de que el trabajo se haga atractivo depende fundamentalmente de la liberación de las fuerzas libidinales. Para Fourier existe la existencia de una *attraction industrielle*, que la cooperación puede ser placentera. Esta modalidad echa sus raíces en la *attraction passionée* y es expresión misma de la naturaleza humana, que pese a la oposición de la razón y los prejuicios persiste. La *attraction passionée* tiene tres objetivos diferenciados: la creación del lujo junto al placer sensual, la formación de grupos libidinales de amor y amistad y el establecimiento de un orden armónico.

Según H. Marcuse, Fourier es el socialista utópico que más se acercó a la elucidación de la libertad en la órbita de la sublimación no represiva. Su gran fallo consistió en poner la realización de esta idea en manos de una gigantesca organización y administración, reteniendo con ello los elementos represivos. «Las comunidades trabajadoras del *phalanstère* anticipan "la fuerza mediante el gozo" antes que la libertad, el embellecimiento de la cultura de masas antes que su abolición. El trabajo como libre juego no puede estar sujeto a la administración; sólo el trabajo enajenado puede ser administrado mediante la rutina racional. Es más allá de esta esfera, pero sobre su base donde la sublimación no represiva crea su propio orden natural» (54). Marcuse subraya una y otra vez que la sublimación no represiva se hace incom-

patible totalmente con las instituciones que anima el principio de actuación. La puesta en marcha de este objetivo utópico implica la negación del principio de actuación (55). Estas conclusiones tienen aún más vigencia, cuando un gran sector psicoanalítico acomodado postfreudiano tiende a negarlas glorificando e identificando la productividad represiva como autorrealización humana. Un ejemplo representativo de esta posición es Ives Hendrick (56), también los revisionistas neofreudianos (57).

La superación del trabajo alienado y su conversión en el libre juego de las actitudes y fuerzas humanas, la hipótesis de una cultura no represiva en el que el trabajo sea juego, está bien presente de un modo especial en pensadores como Schiller y Platón, pensadores a los que no se les puede imputar el calificativo de pansexualistas o de adoptar posturas radicales. La idea expuesta por Marcuse en conceptos freudianos la desarrolló Schiller en las cartas *Sobre la educación estética del hombre*; en ésta Schiller defiende la idea de una cultura estética en la que razón y sensibilidad se reconcilian. La transformación del trabajo en el libre juego de las aptitudes humanas y hacer de ésta el objetivo prioritario de la existencia del hombre forma parte esencial del pensamiento de Schiller. Ciertamente que este estadio cultural sólo se hace posible en la cumbre del desarrollo material.

Finalmente es un párrafo del libro de las leyes de Platón el que evoca Marcuse como uno de los testimonios más firmes en el proceso clarificador del trabajo deviniendo juego y libertad, a saber: «Yo sólo quiero decir: habría que dirigir la sociedad hacia lo que es serio, pero no hacia otras cosas que no son serias. Por su propia naturaleza la divinidad merece nuestro respeto sagrado, mientras que el hombre, según ya hemos dicho, no ha sido hecho sino para ser un juguete en las manos de la divinidad y esto es lo mejor que hay en él. Por lo tanto, todo hombre y toda mujer, a lo largo de toda su vida, deben adaptarse lo mejor posible a este papel, jugando a los juegos más bellos que pueda haber —o sea, justamente lo contrario de lo que nosotros imaginamos ahora—. Hoy en día la gente piensa que las cosas serias hay que hacerlas con vistas a los juegos: así se cree que las cosas referentes a la guerra, cosas que son serias, hay que llevarlas bien para lograr la paz. Ahora bien, la guerra, en verdad, no ha podido ofrecernos nunca ni nunca nos lo podrá ofrecer, un juego auténtico o una educación digna de este nombre y, sin embargo, juego y educación han de ser lo que llamamos objetivos de nuestros esfuerzos. Por eso, cada cual debe llevar continuamente sólo una vida de paz, tan larga como pueda y lo mejor que pueda. ¿Cuál es, pues, el camino recto? Hay que pasarse la vida jugando a determinados juegos, haciendo sacrificios, cantando y danzando, de modo que se pueda conseguir lo mismo el favor de los dioses, que rechazan los ataques de nuestros enemigos y vencerlos en

(52) Citado en *Ibid.*, 200.

(53) *Ibid.*, 200.

(54) *Ibid.*, 202-203.

(55) *Ibid.*, 203.

(56) *Cf. Ibid.*, 203.

(57) *Cf. Ibid.*, 206-218.

el combate. No te sorprendas, Megillos, pero ¡perdóname! Lo que acabo de decir proviene de que tengo la mirada puesta en la divinidad» (58).

En resumen, el concepto marcusiense de trabajo recoge los mejores logros especulativos sobre el tema. Marcuse aporta la síntesis crítica de las distintas aportaciones, en algunos casos encontradas, y el frescor de la actualización de unas ideas que, por primera vez en la historia, parecen despojarse de su carga ilusoria para apuntar hacia metas concretas de realización histórica.

d) *Ciencia y técnica como medios de pacificación de la existencia y de reconciliación del hombre con la naturaleza.*

La relación del hombre consigo mismo, con el otro hombre y con la naturaleza en la sociedad contemporánea no es inmediata, no es directa, sino mediatizada por el desarrollo tecnológico y científico. Pero esta mediatización no cumple fines liberadores sino, por el contrario, aumenta el *continuum* histórico de la dominación. Las viejas lacras de la humanidad, como la escasez, la pobreza, la necesidad, etc., son sobrepasadas por la planificación tecnológica y científica no en orden a potenciar al hombre y la naturaleza sino con otro muy distinto, a saber: el mantenimiento de un aparato represivo sujeto a los intereses de la explotación y el lucro. Las promesas y esperanzas humanistas y liberadoras suscitadas con el nacimiento de la ciencia y su proyección tecnológica en la era moderna se han desmoronado justamente en el momento de su culminación y mayor desarrollo.

La ciencia como la técnica se han convertido, en manos de las élites de poder, en el mejor instrumento de control de la dominación. Los métodos científico-tecnológicos orientados a la cada vez más efectiva manipulación de la naturaleza engloban al mismo tiempo la explotación del hombre. Es decir, la dominación técnica y científica de la naturaleza arrastra consigo la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre (59). 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» (60). El logos tecnológico deviene en un logos marcado por la servidumbre. Mas, todas estas facetas señaladas corresponden a una sociedad alienada. ¿Cuáles serían, por el contrario, la función de la técnica y la ciencia en una sociedad afectada por la revolución liberadora?

Frente a la ciencia y la técnica, desdibujadas por el control instrumental destructivo, Marcuse contraponen los ámbitos de creatividad, libertad, la filosofía estética y las imágenes órficas y narcisistas. Dentro de estos uni-

(58) Citado en PP, 112-113.

(59) HU, 177. Cf. también, en el mismo sentido, M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires 1973); M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires 1971); J. M. Gómez-Heras, o. c.

(60) HU, 177.

versos se vislumbra un panorama de un orden no represivo en el que el mundo subjetivo y objetivo, hombre y naturaleza, se abrazan en feliz armonía. «Los símbolos órficos se centran en el dios cantante que vive para derrotar a la muerte y liberar a la naturaleza, así que la materia constreñida y contrañida libera formas bellas y llenas de sentido del juego, de las cosas animadas e inanimadas. Dejando de luchar y dejando de desear «algo que todavía tiene por ser alcanzado», están libres del temor de las cadenas, y, así, están libres *per se*. La contemplación de Narciso repele toda otra actividad dentro de la entrega erótica a la belleza que une inseparablemente la propia existencia de Narciso con la de la naturaleza. De la misma manera, la filosofía estética concibe un orden no represivo de tal forma que la naturaleza en el hombre y fuera del hombre llega a ser susceptible libremente a las «leyes» —las leyes del despliegue y la belleza» (61). En este canto de esperanza liberadora coincide el pensamiento crítico negativo, como asimismo las corrientes psicoanalíticas antropológicas que orientan más sus miradas hacia el futuro de una nueva civilización que hacia el pasado prehistórico y precivilizado.

En un mundo como el nuestro en el que la ciencia ha sido desfigurada e instrumentalizada ya no sólo por su vinculación práctica con la naturaleza sino en sí misma, en sus bases y principios formales (62), la escisión, el desdoblamiento de la «cultura científica y no científica», o dicho con un lenguaje más cercano a nuestra área cultural, la división de las ciencias naturales y ciencias del espíritu, hay que celebrarlo como un feliz acontecimiento. La cultura no científica, por quedar «libre» del control inmediato al que está sujeto la ciencia, contiene una verdad que el mismo «desarrollo» científico desechó, a saber: «la idea de los fines» (63). Ello no significa que Marcuse considere como ideal esta separación. En una sociedad liberada, este divorcio dejaría de tener sentido. La defensa de «cultura científica y no-científica» es meramente coyuntural. «La unión o la reunificación de las culturas científica y no-científica podría ser una condición previa al progreso, más allá de la sociedad de movilización total y defensa permanente o una intimidación, pero tal progreso no se puede lograr en el marco de una cultura de defensa e intimidación establecidas, tal como es apoyada tan efectivamente por la ciencia. Para realizar este progreso, la ciencia tiene que liberarse de la fatal dialéctica de Dueños y Siervos que convierte la subyugación de la Naturaleza en la herramienta de la explotación y en la técnica de su perpetuación en formas «superiores». Ante esta liberación de la ciencia, la cultura no-científica mantiene la idea de los fines que la ciencia por sí misma no puede definir, y de hecho no define, a saber: las de la humanidad» (64).

Si bien es verdad que la libertad depende en gran medida del desarrollo

(61) EC, 182-183.

(62) Cf. HU, 143-188.

(63) ER, 177.

(64) Ibid., 177.

científico y técnico, ello no significa que al progreso tecnológico y científico, en la perspectiva que se desarrolla hoy, corresponda un *plus* de avance en la libertad. Lo opuesto responde más fielmente a la verdad. La ciencia y la tecnología sólo pueden servir a la libertad si cambian su dirección y metas actuales. En esta mutación, han de integrarse grandes contenidos y verdades que están invernando en el corazón de la «cultura no-científica» (65). Porque lo que es incuestionable, desde la perspectiva del pensamiento crítico negativo, es que la ciencia y la técnica pese a sus alardes de modestia (falsa) y de fe (ficticia) en la dilucidación al servicio de la realidad objetiva obscurecen más que iluminan dicha realidad. «Pues la "naturaleza" tal como está determinada y dominada por las ciencias cuantificadoras no es la Naturaleza, y la "armazón científica del mundo físico" no es "en su profundidad, complejidad y articulación espiritual la obra colectiva más hermosa y maravillosa del espíritu humano". A mí me parece que el campo de la liberatura, del arte, de la música es infinitamente más hermoso, profundo, maravilloso, complejo y articulado y creo que esto no es simplemente un asunto de gusto. El mundo de la cultura no-científica en un mundo multidimensional, en el cual las "cualidades secundarias" son irreducibles y en el que toda objetividad está referida cualitativamente al sujeto humano» (66).

Ahora bien, la apertura, mejor la fusión de la cultura científica con la no científica, no significa, en modo alguno, una regresión a etapas históricas obscurantistas o una vuelta a la filosofía de la naturaleza pregalelica. Se trataría de incrustar en la ciencia y la técnica nuevos fines resultantes de una nueva experiencia de la humanidad y de la naturaleza no basados en la perpetuación de la lucha por la existencia, sino en los nuevos fines de la pacificación. La empresa científica orientada a crear un mundo humano discrepa radicalmente de la empresa científica supeditada al proceso de dominación y deshumanización. La liberación de la ciencia de los «Señores» de la tierra afectaría a la misma estructura científica. En una sociedad racional y humana, la ciencia, arropada por el poder de nuevos fines, trastocaría considerablemente a la experiencia científica como, asimismo el método científico, y ello abriría nuevos cauces de conocimiento y de relación con la naturaleza y la humanidad. «El cambio en la dirección del progreso afectará también la misma estructura de la ciencia: el proyecto científico. Sus hipótesis, sin perder su carácter racional, se desarrollarán en un contexto experimental diferente (el de un mundo pacificado); consecuentemente, la ciencia llegaría a conceptos esencialmente diferentes sobre la naturaleza y establecería hechos esencialmente diferentes. La sociedad racional subvierte la idea de razón» (67).

El logotipo de la técnica y la ciencia liberados abriría ámbitos relacionales cualitativamente diferentes entre hombre y hombre, y hombre y naturaleza. Se trata de llevar a la consumación el proceso de transformación histórica según el

(65) Ibid., 176; HU, 250.

(66) ER, 177.

(67) HU, 185.

cual la naturaleza convierte su «extrañamiento» en parte del mundo humano. Por eso mismo la hostilidad hombre-mundo debe ser rota. Aún más, la civilización pacificada utilizando su poder cognoscitivo y transformador produciría los medios necesarios para liberar a la naturaleza de su propia brutalidad, su propia insuficiencia y su propia ceguera. La liberación de la naturaleza implica la recuperación de las fuerzas unificantes que hay en ella. La razón puede colmar este objetivo sólo como racionalidad posttecnológica, en la que la técnica deja de ser fin para convertirse en medio e instrumento de pacificación.

En una sociedad libre, el desarrollo de los conceptos científicos estaría cimentado en una nueva experiencia de la naturaleza en la que ésta formara parte de la totalidad de la vida, la cual debe ser respetada, protegida y cultivada. Asimismo la tecnología proyectaría esta ciencia a la reconstrucción del medio ambiente vital: reconstrucción de metrópolis y ciudades, reconstrucción del campo castigado por la industrialización represiva, creación de verdaderos servicios públicos, asistencia preferencial para niños, enfermos y ancianos, etc. (68). En definitiva, el objetivo es hacer del mundo «un jardín —según la interpretación que hace Margaret Mead de la cultura Arapesh— que debe ser cultivado, no para uno mismo, no con orgullo y jactancia, no para acumular riquezas y para la usura, sino para que las raíces comestibles y los perros y los cerdos, y, por encima de todo, los niños puedan crecer» (69). La nueva forma de experimentar la naturaleza transmuta los aspectos de dominación y explotación por los de gratificación y entrega amorosa: el mundo «como un jardín que puede crecer mientras hace crecer a los seres humanos» (70). Esta es la actitud que corresponde a la nueva experiencia que une al hombre y la naturaleza en un contexto no represivo sino liberador.

El mundo de la liberación es un mundo de libertad, un mundo de libertad que se abre a la naturaleza y a la humanidad.

2. LA CONSUMACIÓN DE LA UTOPIA
a) La trascendencia de la utopía

Las nuevas modalidades señaladas como caracterizadoras de una nueva cultura se hacen inviables en la perspectiva de la sociedad establecida. Los intereses de la dominación son incompatibles con los intereses de la liberación. Si bien es verdad que la civilización industrial más desarrollada posibilita una nueva civilización, también no lo es menos que entre ésta y aquella no existe continuidad sino «ruptura», salto cualitativo. La sociedad liberada y sus promesas utópicas trascienden al *statu quo*. La diferencia cualitativa entre las sociedades existentes y una sociedad libre afecta en profundidad, ya no sólo al aparato externo institucional, sino también al hombre en sus

(68) HS, 132; SC, 50.

(69) Citado en EC, 201.

(70) Ibid., 201.

estratos más profundos, esto es, a sus necesidades y satisfacciones tanto psicológicas como biológicas (liberación instintiva). Las necesidades y satisfacciones correspondientes a la especie humana, al hombre entendido como ser racional, se hallan contaminadas dentro de una sociedad que ha hecho, con las exigencias del lucro y la explotación, el principio guía de la civilización. Para Marcuse, la nueva sociedad, la nueva cultura, el nuevo ser humano, la liberación en su totalidad, no encuentra eco en las sociedades vigentes como tampoco en los sistemas culturales impregnados de positividad (71). Esto explica, en gran parte, la actitud de rechazo que subyace en el pensamiento marcuseano hacia la realidad constituida. La verdad del hombre como asimismo, de la doctrina no está contenida en sus configuraciones actuales, sino más allá de estos límites. Las virtualidades del hombre y la sociedad, y la sociedad por venir trascienden las configuraciones del hombre y el mundo actuales.

El compromiso con la trascendencia, con la utopía, es lo que lleva a Marcuse hurgar en todas aquellas instancias críticas (filosofía negativa, metapsicología, arte, etc.) que no se resienten por el peso y la presión de la positividad. En una sociedad como la nuestra, sólo las instancias críticas comprometidas con la utopía contienen la antorcha de la esperanza de un mundo humano en su configuración y hechura. En este sentido, la teoría crítica «siempre ha sido algo más que un simple registro y sistematización de hechos; su impulso proviene precisamente de la fuerza con que habla en contra de los hechos, mostrando las posibilidades de mejora frente a una «mala» situación fáctica. Al igual que la filosofía, la teoría crítica se opone a la justicia de la realidad, al positivismo satisfecho. Pero, a diferencia de la filosofía, fija siempre sus objetivos a partir de las tendencias existentes en el proceso social. Por esta razón no teme ser calificada de utópica, acusación que suele lanzarse contra el nuevo orden. Cuando la verdad no es realizable dentro del orden social existente, la teoría crítica tiene frente a este último el carácter de mera utopía. Esta trascendencia no habla en contra sino a favor de su verdad. El elemento utópico ha sido durante mucho tiempo el único elemento progresista de la filosofía: tal ha sido el caso de la concepción del estado perfecto, del placer supremo, de la felicidad perfecta, de la paz eterna. La obstinada adhesión a la verdad, aun en contra de toda evidencia, ha sido desplazada por el capricho y el oportunismo desenfrenado. En la teoría crítica aquella obstinación ha sido conservada como cualidad auténtica del pensar filosófico» (72). El pensamiento dialéctico, tras la manipulación de que ha sido objeto al ser considerado como el instrumento de análisis de la realidad «socialista» soviética, ha de recobrar su pureza e independencia para que se sienta «capaz de concebir y expresar las nuevas posibilidades de la diferencia cualitativa: capaz de superar el poder de la represión tecnológica y de recoger conceptualmente los elementos de la liberación, oprimidos y tergiversados

(71) Cf. HU, 143-218.

(72) CS, 85-86.

por aquel poder. Con otras palabras: el pensamiento dialéctico tiene que volverse negativo y utópico con respecto a lo existente...» (73). En la teoría freudiana, Marcuse encuentra también el compromiso utópico, si bien con algunas matizaciones. La originalidad de Marcuse consiste en haber dado a la corriente psicoanalítica un nuevo impulso orientándolo no tanto hacia el oscuro pasado cuanto a un futuro luminoso (74). Freud, tomando como punto de referencia de su análisis el principio de actuación prevaleciente, no atisba a ver otra forma de civilización bajo otro principio de realidad. La idea de un principio de realidad no represivo es una vuelta hacia el pasado, hacia la retrogresión. Desde esta perspectiva, las imágenes de la fantasía, según la interpretación freudiana, siguen ligadas al pasado histórico reprimido. Mas, Marcuse considera que «el verdadero valor de la imaginación se relaciona no sólo con el pasado, sino también con el futuro: las formas de libertad y felicidad que invoca clama por liberar la realidad histórica. En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que puede ser, yace la función crítica de la fantasía» (75). En la perspectiva marcuseana, la fantasía, la imaginación como facultad mental que guarda la verdad de un pasado humano marcado por la frustración y el dolor, obtiene su explicación plena en proyección futura y utópica. Es decir, el conflicto del individuo y de la sociedad contiene la verdad de un pasado que fue traicionado, pero al mismo tiempo apunta y actualiza la necesidad de desatarse de toda atadura esclavizadora. La posibilidad de vivir una vida sin angustia ha sido combatida sistemáticamente por los poderes existentes, por el principio de realidad represivo. En el campo de la teoría política y económica e incluso en algunas parcelas del saber filosófico, la idea de la liberación total ha sido difamada de falsa utopía.

La lucha por la última forma de libertad donde pudo formularse sin riesgo ni castigo fue en el lenguaje y el mundo «irreal» del arte. La imaginación artística actualiza dando forma a la «memoria inconsciente» de la liberación fracasada y de la promesa traicionada. La imaginación artística visualiza la reconciliación del individuo con la totalidad, del deseo con la realización y de la felicidad con la razón. Aunque dicha armonía haya sido combatida y desplazada por el principio de realidad represivo, la fantasía sigue insistiendo y abogando por su feliz realización. Detrás de la ilusión del arte está el conocimiento. «Nos percatamos por primera vez de las verdades de la imaginación cuando la fantasía en sí misma toma forma, cuando crea un universo de percepción y comprensión —un universo subjetivo y al mismo tiempo objetivo. Esto sucede en el arte. El análisis de la función cognoscitiva de la fantasía lleva así a la estética como la «ciencia de la belleza»: detrás de la forma estética yace la armonía reprimida de la sensualidad y la razón —la

(73) Ibid., 13.

(74) Cf. T. Perlini, *Marcuse* (Madrid 1976) 35.

(75) EC, 144.

eterna protesta contra la organización de la vida por la lógica de la dominación, la crítica del principio de actuación» (76). El arte, por estar impregnado de recuerdo (77), proyecta las sombras de un pasado inconquistado y mutilado sobre un futuro abierto hacia la realización y la liberación total (78). «El arte combate la reificación haciendo hablar al mundo petrificado, haciéndolo cantar y a caso danzar. Olvidar el sufrimiento y la alegría pasados alivia la vida bajo un principio de realidad represivo. En contraposición, el recuerdo espolea el ataque hacia la conquista del sufrimiento y la permanencia de la alegría... Si el recuerdo de las cosas pasadas se convirtiese en una fuerza impulsora de la lucha por cambiar el mundo, se libraría una batalla por la revolución anulada hasta el momento en las revoluciones históricas previas» (79).

Como puede verse, Marcuse encuentra en el pensamiento crítico, en la metapsicología freudiana y en el «arte» un nuevo camino orientado a contrarrestar el principio de realidad represivo que ha configurado el desarrollo de la civilización. El nuevo principio de realidad contiene las grandes esperanzas frustradas del legado histórico, pero su realización mira hacia el futuro libre y trascendente. La utopía del nuevo principio de realidad quiebra a la vez que sobrepasa el principio de realidad que anima nuestra sociedad. Las grandes esperanzas utópicas que se desprenden del lenguaje filosófico y psicológico crítico, y del lenguaje artístico trascienden la sociedad constituida apoyada en la calculada positividad.

b) La utopía como posibilidad

En el apartado anterior hemos recorrido junto a H. Marcuse un largo trecho por los angostos caminos de la utopía. Marcuse nos presenta la utopía, en relación a lo existente, como lo totalmente otro, como lo cualitativamente distinto, en definitiva, como lo trascendente. En este sentido, Marcuse empalma con la rica y gran tradición utópica que de un modo u otro acompañó al peregrinar histórico (Platón, San Agustín, Tomás Moro, Campanella, Cervantes, Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Marx, etc.). Mas ahora Marcuse da un nuevo paso, y en esto consiste tal vez una de sus mayores originalidades: la sociedad tecnológica contiene todas las potencialidades para arribar a la utopía. La utopía marcuseriana rompe los barrotes inconclusos del espacio y del tiempo («en ningún lugar») de «la tierra de nadie» para hacerse concreción. El carácter trascendente de la utopía, tal y como lo hemos descrito, es decir, como negación de la positividad y como promesa de un mundo transfigurado por lo humano, no se queda encerrado en los límites positivos. El concepto de trascendencia marcuseriana implica y contiene otra connotación de gran importancia, cual es su carácter histórico.

(76) *Ibid.*, 140.

(77) *DE*, 141.

(78) *Ibid.*, 141.

(79) *Ibid.*, 141-142.

Los proyectos históricos trascendentes de liberación, la diferencia cualitativa de una sociedad libre y una sociedad no libre que haga emerger la historia propiamente humana, son frenados por la sociedad tecnológica contemporánea. Mas esta oposición destructiva sólo responde a la ceguera y a la irracionalidad de quienes bloqueados por la urna de sus intereses se cierran al análisis de las grandes posibilidades históricas. Al margen de todo prejuicio, «ahí están todas las fuerzas materiales e intelectuales que es posible aplicar a la realización de una sociedad libre. El que no se apliquen ello ha de atribuirse exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación... Es posible en el sentido indicado la eliminación de la pobreza y de la miseria; es posible en el indicado sentido la eliminación del trabajo alienado; es posible la eliminación de lo que he llamado *surplus repressio*. Creo que sobre esto estamos relativamente de acuerdo; aún más: creo que en esto estamos de acuerdo incluso con nuestros enemigos. Apenas hay hoy, ni en la misma economía burguesa, un científico o investigador digno de ser tomado en serio que se atreva a negar que con las fuerzas productivas técnicamente disponibles ya hoy es posible la eliminación material e intelectual del hambre y de la miseria, y que lo que hoy ocurre ha de atribuirse a la organización sociopolítica de la tierra» (80). El proyecto de la realización y consumación de la utopía contrasta con el proyecto de lo existente. Ahora bien, es la misma «verdad histórica objetiva» la que lleva a su negación y la que impulsa a la formulación de un nuevo proyecto. El proyecto trascendente coincide en lo esencial con las grandes utopías, pero ahora entendidas no ilusoriamente sino como posibilidades históricas reales de hacerse concreción. El criterio de racionalidad, según Marcuse, de cara a la dilucidación del proyecto trascendente no puede ser nunca arbitrario sino que se ajusta siempre a unos principios objetivos (81):

- 1) El proyecto trascendente debe estar en correspondencia con las posibilidades reales fraguadas y abiertas en el campo de la cultura material e intelectual.
- 2) El proyecto utópico trascendente muestra mayor racionalidad que la configurada por lo establecido y ello en un triple sentido:
 - a) Ofrece garantías de alta fiabilidad en orden a preservar e incluso mejorar las grandes conquistas de la civilización.
 - b) Define la totalidad establecida con la máxima fidelidad desde sus mismas estructuras, tendencias básicas y relaciones.
 - c) Ofrece un margen mayor en orden a la pacificación de la existencia y una mayor oportunidad en el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas dentro de un nuevo marco institucional.

Esta noción de racionalidad, especialmente en su última declaración, im-

(80) *FU*, 10-11.

(81) *HU*, 238.



plica un juicio de valor. Pero Marcuse entiende «que el mismo concepto de razón se origina en este juicio de valor, y que el concepto de verdad no puede separarse del valor de la razón» (82).

Marcuse encuadra su proyecto utópico en el marco concreto del socialismo. Mas ello no es óbice que le impida «la tarea de redefinir el socialismo y sus condiciones previas» (83). Marcuse tiene la valentía de cuestionar ciertas posiciones intocables y dogmáticas del socialismo, especialmente las referentes a los factores económicos, entendidos éstos como piezas clave de la realidad socialista. «El concepto de socialismo se ha entendido excesivamente, también entre nosotros, en el marco del desarrollo de las fuerzas productivas, en el marco del aumento de la productividad del trabajo, lo cual no era sólo justo, sino incluso necesario, al nivel de la productividad sobre la base del cual se desarrolló la idea del socialismo científico, pero hoy ha de ser noción al menos discutible. Hoy hemos de aceptar el riesgo de discutir e intentar determinar sin inhibiciones, aunque parezca indecente, la diferencia cualitativa entre la sociedad socialista en cuanto sociedad libre y las sociedades existentes. Y precisamente en este punto, al buscar una etiqueta cualquiera que describa la totalidad de las nuevas cualidades de la sociedad socialista, viene espontáneamente a la conciencia o al menos, me viene a mí, el concepto de cualidades estético-eróticas. Y el que tal vez en ese apareamiento de conceptos —dentro del cual el de lo estético tiene que entenderse en sentido originario, o sea, como desarrollo de la sensibilidad como modo de la existencia humana—, el que tal vez en ese apareamiento de conceptos se encuentre la diferencia cualitativa propia de la sociedad libre sugiere a su vez una convergencia de técnica y arte y una convergencia de trabajo y juego» (84).

La profundización y radicalización del pensamiento de Marcuse en el factor subjetivo como motivo básico a tener en cuenta en la revolución socialista hace caer las barreras infranqueables que habían separado el socialismo científico del socialismo utópico (85). La especulación de Fourier sobre la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no libre partiendo de las inclinaciones instintivas de los hombres es de la máxima actualidad (86). Esto implica un nuevo cambio de rumbo en la perspectiva socialista: se trata «de considerar al menos la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía, y no, como aún creyó Engels, de la utopía a la ciencia» (87). El socialismo, para Marcuse, si bien contiene la planificación del desarrollo productivo y la racionalización de todos los recursos; ello es sólo la precondición de la liberación. Los puntos esenciales que darán sentido al

(82) *Ibid.*, 238.

(83) *EL*, 8.

(84) *FU*, 16-17.

(85) Cf. F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Madrid 1977).

(86) *FU*, 17.

(87) *Ibid.*, 8.

socialismo hay que buscarlos en el ámbito especulativo elaborado por la utopía, a saber: abolición del trabajo enajenado, eliminación de la lucha por la existencia, que no significa otra cosa que entender la vida como un fin en sí misma, y no como un medio al servicio de otro medio hecho fin, liberación de la conciencia y sensibilidad humanas, etc. Estas dimensiones subjetivas hay que entenderlas como fuerzas de transformación de la existencia humana y su entorno. Marcuse cree llegado el momento en el que «dar a la sensibilidad y a la percepción su propia dimensión es una de las metas básicas del socialismo integral» (88).

Así pues, la utopía, más concretamente la utopía socialista, ha llegado a estar saturada de objetividad histórica. Por eso, en cierto modo, hoy puede hablarse «de un final de la utopía» (89). La grandeza y miseria del momento presente consiste en que por primera vez en toda la historia de la humanidad el hombre puede alcanzar las grandes esperanzas utópicas debido al poder del desarrollo tecnológico, pero dicho poder es empleado contra dicha posibilidad. Contra esta postura irracional y destructiva, Marcuse sostiene que el «cambio en la dirección del progreso es la idea de Utopía. Pero... utopía ha sido y continúa siendo un concepto histórico, es decir, un concepto de posibilidades reales» (90).

(88) *SC*, 46-47.

(89) *FU*, 10.

(90) *LAST*, 86.