

TEXTOS Y GLOSAS

Filosofía concreta y ontología en Herbert Marcuse

En un artículo precedente hemos expuesto el intento de síntesis entre materialismo histórico y ontología heideggeriana llevado a cabo por Marcuse en torno a 1930 ¹. Desde 1933 a 1937 Marcuse publica una serie de estudios, en los que va tomando posturas diferentes frente a las ideas ontológicas. Este proceso va desde la aceptación de una ontología marxiana hasta la aceptación de la «teoría crítica» de la escuela de Frankfurt, con el consiguiente abandono de todo (?) sistema filosófico propiamente dicho. Dentro de la teoría crítica se da aún en Marcuse una larga evolución.

En el presente estudio quisiéramos hacer ver cómo la ontología perdura en todo el proceso del pensamiento de Marcuse; también cuando éste abandona el «sistema», o cuando su filosofía se convierte en filosofía concreta e inspiradora de los movimientos de protesta juvenil.

1. *Descubrimiento de una ontología marxiana*

Al ser publicados los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, Marcuse descubre en ellos un nuevo Marx, concreto por una parte y por otra parte filósofo. Este nuevo Marx respondía a las aspiraciones que tenía Marcuse de dar una fundamentación ontológica al materialismo histórico ².

Separación de Heidegger no significa, pues, para Marcuse abandono de la ontología. Al contrario, Marcuse descubre en Marx una verdadera ontología enraizada sobre todo en la ontología hegeliana. «Estos manuscritos podrían llevar a un nuevo terreno la discusión acerca del origen y del sentido originario del materialismo histórico, e incluso de la teoría entera del socialismo científico; hacen también que sea posible plantearse de modo más

1. Cf. M. BERCIANO, *Herbert Marcuse, el primer marxista heideggeriano*, en *Pensamiento* 36 (1980) 131-164.

2. Cf. H. MARCUSE, en *Gespräche mit Herbert Marcuse*, hrsg. von J. Habermas, Frankfurt 1978, pp. 10-11.

fructífero y prometedor la cuestión de las relaciones entre Marx y Hegel»³. Según Marcuse, estos manuscritos hacen también ver que la fundamentación de la teoría de Marx no significa una rotura con su anterior vocación filosófica. «Mas bien la fundamentación contiene en sí la base filosófica en *todos* sus estadios»⁴. Los temas concretos afrontados por Marx no carecen de base filosófica. «Sobre la base de una interpretación filosófica totalmente precisa de la esencia humana y de su realización histórica, se han convertido economía y política en *base* económico-política de la revolución»⁵. La *Crítica de la economía nacional* no se limita a un aspecto económico; «se convierte en una ciencia de las condiciones necesarias de la revolución comunista. Y esta misma revolución significa —más allá de todo cambio económico— una revolución de la historia entera del hombre y de su carácter esencial: 'Este comunismo es... la verdadera disolución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la verdadera disolución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie»⁶.

La crítica de la economía nacional ha de ser vista «como expresión científica de una problemática que ataca a la esencia humana entera», puesto que la economía nacional es «la justificación o la ocultación de una total alienación y desvalorización de la realidad humana, como la presenta la sociedad capitalista»⁷.

La idea de hombre o de esencia humana que Marx tiene en vista en su crítica a la economía nacional, la ha adquirido en diálogo con Hegel. «Sobre el fundamento de una idea de esencia del hombre y de su realización, esbozada por Marx en discusión con Hegel, aparece un hecho económico por antonomasia como el trastorno de la esencia humana, como la pérdida de la realidad humana. Sólo sobre este fundamento es capaz un hecho económico de convertirse en base real de una revolución que cambie realmente la esencia del hombre y de su mundo»⁸.

Conceptos como «trabajo», «propiedad privada» etc. han de ser vistos en este contexto. No se trata sólo de un hecho económico, según el cual el trabajador pierde el producto de su trabajo, sino de que el mismo trabajador ven-

3. H. MARCUSE, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, en H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt 1976, p. 7.

4. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 8.

5. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 8.

6. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 9. La última parte de la cita es de Marx. Marcuse cita los manuscritos por la edición: *Marx-Engels, Gesamtausgabe*. Como no tenemos esta edición a nuestra disposición, y por otra parte las citas de las fuentes marxianas son muy oscuras en este escrito de Marcuse, nos limitaremos en lo suficiente a hacer notar cuándo se trata de citas de Marx, sin más indicación.

7. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 9-10; cf. *ibid.*, pp. 11-12.

8. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 12-13.

de su propia esencia humana. «Enajenación y alienación del trabajo afectan, más allá de la esfera de las relaciones económicas, a la esencia y realidad del hombre como hombre, y sólo por eso puede recibir la pérdida del trabajo un significado tan central»⁹.

Marcuse hace notar que en este contexto el trabajo en Marx es un verdadero concepto filosófico: «El mismo trabajo ha de ser comprendido como auténtica exteriorización y realización de la esencia humana. Pero esto significa de nuevo que es empleado como categoría *filosófica*»¹⁰. Afirma también Marcuse que el mismo Marx habla de «esencia *ontológica* de la pasión humana», en relación con la propiedad privada, y añade, citando igualmente a Marx, que «las sensaciones, pasiones etc. del hombre no son sólo deter-

minaciones antropológicas, sino verdaderamente afirmaciones ontológicas esenciales y naturales»¹¹.

Se trataría, según esto, de una verdadera ontología del ser humano, en su ser y en su hacerse. Marcuse continúa citando expresiones de Marx sobre el trabajo con un contenido verdaderamente ontológico: «El trabajo es el hacerse para sí (*Fürsichwerden*) del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado»; el trabajo es «el acto de autogeneración o de autoobjetivación del hombre (*Selbsterzeugung*soder *Selbstvergegenständlichungsakt* *des Menschen*); el trabajo es «la actividad de la vida, la misma vida productiva»¹². Marcuse comenta estas expresiones de Marx, poniendo de relieve su valor ontológico: «El trabajo es 'el acto de autogeneración del hombre', esto es, la actividad mediante la cual y en la cual el hombre llega a ser propiamente aquello que como hombre, según su esencia, es»¹³. Acerca de la objetivación (*Vergegenständlichung*) hace notar Marcuse que «el hombre es una esencia objetiva (*gegenständliches*); más exactamente: una esencia objetivable (*vergegenständlichendes*). El hombre sólo puede realizar su esencia si realiza como *objetivo*, esto es, si mediante sus energías esenciales elabora un mundo externo, material, en cuya elaboración (en sentido amplio) él realmente es»¹⁴.

Como puede verse, la teoría de Marx se funda en una ontología, también cuando trata de cuestiones concretas. La doctrina de Marx persigue un humanismo. «Marx llama varias veces al comunismo positivo, que lleva a cabo la supresión de la alienación y de la cosificación (*Verdinglichung*), 'humanismo'»¹⁵. Éste contiene o presupone una visión ontológica del hombre,

9. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 15.

10. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 17.

11. Citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 17.

12. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 17.

13. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 18.

14. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 18.

15. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 19.

de su esencia, de su relación con el mundo y con la historia etc. Es esta visión la base de la crítica negativa de una determinada situación humana y de las perspectivas positivas para una superación de la misma.

Marcuse presenta a continuación las ideas fundamentales marxianas acerca de la esencia del hombre. El humanismo presentado por Marx dependería sobre todo de Feuerbach, según Marcuse, pero también hace notar que se daría, a través de Feuerbach, una dependencia de Hegel¹⁶. Los conceptos fundamentales serían en definitiva hegelianos.

El hombre es ante todo un ser perteneciente a una especie (*Gattungswesen*). Esto significaría: a) que el hombre, de modo teórico y práctico, convierte en objeto suyo su propia especie y la especie de las restantes cosas; b) que el hombre comportándose consigo mismo como con un ser universal y libre, se comporta consigo mismo como con una especie presente y viva. La especie de un ente significa lo que es ese ente según su procedencia y origen, el principio común en todas sus determinaciones, la esencia general de ese ente¹⁷. Esto significa que el hombre «puede tener a cada ente como aquello que es según su esencia»¹⁸. Pero la esencia de un ente no comprende sólo lo que es ahora, sino también sus posibilidades. De ahí que lo anterior implique que el hombre «puede tomar al ente como es éste en su esencia, más allá de toda determinación inmediata y de hecho; puede conocer y aprehender las posibilidades que se encierran en cada ente; puede agotar todo ente según su inherente medida, cambiarlo, formarlo, elaborarlo, llevarlo más allá ('producir')»¹⁹.

Esta relación entre hombre y naturaleza es esencial. «La naturaleza entera es medio para la vida humana, 'medio de vida' (*Lebens-mittel*) del hombre: es presupuesto que él ha de recibir y poner nuevamente mediante su actividad. El hombre... ha de apropiarse el mundo; ha de cambiar los objetos de este mundo por así decir en órganos de su vida...»²⁰. Marcuse precisa que según Marx no se trata sólo de que el hombre necesite la naturaleza orgánica e inorgánica como medio para poder vivir, sino que habla también de «naturaleza espiritual inorgánica», de «medios de vida espirituales»²¹. La unidad entre hombre y naturaleza es finalmente afirmada con estas palabras: «El hombre no está *en* la naturaleza, la naturaleza no es su mundo *externo*, hacia el cual él debería salir de su interioridad, sino que más bien el hombre *es* naturaleza. La naturaleza es su exteriorización, su obra y su realidad»²².

16. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 12.19.

17. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 19-20.

18. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

19. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

20. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 21.

21. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 21.

22. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 22.

Sobre la base de esta unidad entre hombre y naturaleza habla aquí Marcuse de otra característica esencial en el humanismo de Marx: la objetivación (*Vergegenständlichung*). Marcuse la llama determinación o característica decisiva (*entscheidende Bestimmung*)²³. «la objetivación: la determinación del hombre como una 'esencia objetiva', no sobreviene a la determinación de la unidad de hombre y naturaleza, del hombre como un ser natural, como algo distinto, sino que es solamente el fundamento más próximo y más profundo de esta unidad. (La objetivación pertenece como tal a la esencia del hombre — como lo que le es natural— y no puede por tanto ser suprimida)²⁴. De por sí la objetivación (*Vergegenständlichung*) indica un acto, una actividad mediante la cual el hombre se objetiviza. Marcuse parece presentarla aquí como algo perteneciente a la esencia constitutiva. Sería así una nota esencial dinámica. Esto parece indicar Marcuse cuando añade que: «Como ser natural, el hombre es una esencia objetiva, esto es, según Marx: 'una esencia equipada y dotada con energías esenciales materiales', un ser que se comporta en relación con objetos reales, que 'obra objetivamente', 'que sólo puede exteriorizar su vida en objetos reales, sensibles'»²⁵.

Estas características esenciales del ser humano, su unidad con la naturaleza y su ser objetivo, hacen que el mundo pertenezca al ser y al realizarse del hombre. «El mundo objetivo pertenece al hombre mismo, como la necesaria objetividad del hombre, mediante cuya 'apropiación' (*Aneignung*) y supresión la esencia humana se genera y se confirma; el mundo es verdadera objetividad sólo para el hombre, que se autorrealiza, es 'autoobjetivación' (*Selbstvergegenständlichung*) del hombre, objetivación humana»²⁶.

Según Marcuse, Marx intenta aún descubrir las raíces de la objetivación en un estrato más profundo de la esencia humana: «El ser objetivo... no obraría objetivamente si lo objetivo no se encontrase en la connotación de su esencia. Crea, pone objetos porque él mismo es puesto mediante objetos, porque él originariamente es naturaleza»²⁷. Según esta cita, el fundamento último de la objetivación es un carácter esencial del hombre. Al mismo tiempo parece entenderse aquí la objetivación como una actividad, como un proceso que resulta de este modo esencial de ser. Con ello Marcuse parecería haber encontrado el fundamento último de la objetivación según Marx.

Marcuse añade que «ser puesto mediante objetos es la connotación fundamental de la 'sensibilidad' (tener sentidos que son afectados por objetos)»²⁸. Esto llevaría a Marx a identificar «esencia objetiva» con «esencia

23. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 22.

24. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 22.

25. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 22-23.

26. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

27. Cita de Marx, por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

28. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

sensible». Marcuse hace notar también aquí que la «sensibilidad» tiene sentido ontológico: «Sensibilidad aquí es un concepto ontológico, dentro de la determinación esencial del hombre, más acá aún de todo materialismo y sensualismo»²⁹. Marcuse hace observar que la sensibilidad es entendida aquí en sentido kantiano y que el conocimiento humano como sensibilidad es conocimiento pasivo y receptivo: «Como ser sensible es un ser afectado, pasivo, paciente»³⁰. Según Feuerbach el hombre como pasivo o paciente es un ser indigente, necesitado (*bedürftiges*). Marx considera esta característica como esencial al ser humano: «El rico hombre es al mismo tiempo el hombre necesitado de una totalidad de exteriorización de la vida humana; el hombre, en el cual su propia realización, como necesidad interna, existe como *necesidad*»³¹.

Sobre esta base ontológica y antropológica deberían ser considerados conceptos más concretos que tienen en Marx y en la tradición marxista una particular importancia. El primero de ellos es el concepto de trabajo. Marcuse afirma que Marx en este punto se aparta de Feuerbach y vuelve a Hegel. Marx afirma que «Hegel capta la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo, verdadero hombre porque es real, como resultado de su propio trabajo»³².

La sensibilidad aparecía antes como una connotación esencial del hombre. Esta sensibilidad lleva consigo el tener un mundo objetivo dado y el comportarse universal y libremente ante él. Marcuse quiere determinar más el significado de estos conceptos. *Tener* y *comportarse* presentan en Feuerbach un significado teórico. «Ahora bien, en Marx, hablando de modo sintético, el trabajo ocupa el lugar de la contemplación, sin que por esto desaparezca el significado central del comportamiento teórico. Como veremos, éste se pone junto al trabajo en una relación de fundamento»³³. Según esta cita, el trabajo no elimina la teoría, sino que ésta sirve de fundamento al trabajo. Marcuse vuelve a recoger aquí los conceptos ontológicos vistos anteriormente: el hombre es un ser «natural», «sensible», «objetivo»; el hombre es un ser perteneciente a la naturaleza. «Como ser de la naturaleza y como ser vivo, en parte está equipado con fuerzas naturales, con fuerzas vitales, es un ser de la naturaleza activo; estas fuerzas existen en él como disposiciones y aptitudes, como impulsos. En parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es un ser paciente, condicionado y limitado...; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, como objetos independientes de él. Pero esos objetos son

29. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 24.

30. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 24.

31. Citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 25.

32. Citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 26.

33. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 27.

objetos de su *necesidad*, objetos indispensables y esenciales para activar y confirmar sus fuerzas esenciales»³⁴.

En este contexto afirma Marcuse que Marx, «más allá de todo significado económico, entiende el trabajo como *la* actividad de la vida humana, como la auténtica realización del hombre»³⁵. Y añade: «Como se ha realizado en el objeto del trabajo, así es el hombre. Por lo tanto puede decir Marx que en el objeto del trabajo el hombre se hace él mismo objetivo, se hace 'para sí', se ve a sí mismo como objeto. 'El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida de la especie humana'»³⁶. Anteriormente había definido Marcuse el trabajo en sentido marxiano como «autorrealización del hombre», o, en expresión de Marx, como «autogeneración del hombre», o como «la actividad mediante la cual y en la cual el hombre llega a ser propiamente aquello que como hombre, según su esencia, es»³⁷.

Para Marx el trabajo no sería únicamente objetivación del individuo, sino de la vida de la especie (*Gattungslbens*). Marcuse comenta a este respecto: «En el trabajo no está en actividad el individuo aislado y la objetividad del trabajo no es objetividad para el individuo aislado o para una multitud de individuos; más bien, en el trabajo precisamente se realiza la *generalidad* específicamente humana»³⁸. Con esto aparece según Marcuse un segundo carácter fundamental de la objetivación: ésta es social y social es también el hombre que se objetiviza.

La relación entre hombre y mundo en la objetivación y el aspecto social de la misma llevarían a considerar el mundo como realidad histórica. «En la historia no sólo llega a ser el hombre, sino también la naturaleza, en cuanto que ésta no es ningún «fuera» separado de la esencia humana, sino que más bien pertenece a la elevada y apropiada objetividad del hombre: La 'historia del mundo' es 'el hacerse de la naturaleza para el hombre'»³⁹.

Esta visión filosófica del mundo, del hombre y del trabajo es el fundamento de la praxis revolucionaria. Ésta surge en una situación histórica de hecho, en la cual la realidad del hombre está muy lejos de la esencia presentada anteriormente, o incluso en la contraposición con ella. «El hecho de donde procederían la crítica y la interpretación: la enajenación y la alienación del ser humano, que tiene su expresión en la enajenación y alienación del trabajo, esto es, la situación del ser humano en la facticidad histórica del capitalismo; este hecho aparece como la *inversión* y *ocultación* de lo que la crítica ha determinado como la esencia del hombre y del trabajo humano. El trabajo no es

34. Cita de Marx, por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 27; cf. *ibid.*, pp. 23.25.42.

35. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 27; cf. *ibid.*, pp. 20-21.

36. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 28; la última parte de la cita es de Marx.

37. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 18.20; cf. *supra*, p. 3.

38. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 28.

39. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 29.

'actividad libre', autorrealización universal y libre del hombre, sino esclavitud y des-realización; el trabajador no es el hombre en la totalidad de la exteriorización de su vida, sino un ser inhumano, un sujeto puramente físico...; los objetos del trabajo no son exteriorización y confirmación de la realidad humana del trabajador, sino cosas extrañas, mercancías pertenecientes a otro distinto del trabajador. Con todo esto, en el trabajo alienado no se convierte la existencia del hombre en un medio de su autorrealización, sino al contrario, el ser mismo del hombre se convierte en un medio de su pura existencia: el Dasein puramente físico del trabajador es el fin a cuyo servicio está puesta toda la actividad de su vida»⁴⁰. Esta deshumanización no afecta sólo al trabajador, sino también al capitalista, el cual es también esclavo del poseer. «No posee su propiedad como campo de una libre autorrealización y actividad, sino como puro capital»⁴¹.

Ésta sería la situación histórica real humana en la sociedad capitalista. Hay que notar que esta situación histórica de hecho tiene una importancia particular en la filosofía de Marx, dado que «para Marx precisamente esencia y facticidad, situación de la historia de la esencia y situación de la historia fáctica no son regiones o planos separados, independientes entre sí: la historicidad del hombre es recibida en su determinación de la esencia. No se trata ya de una esencia humana abstracta, permanente indiferentemente a lo largo de la historia concreta, sino de una esencia determinable en la historia y sólo en la historia»⁴². Esto indicaría por una parte que la esencia humana se va elaborando, determinando a lo largo de la historia mediante la historia fáctica; pero al mismo tiempo está también claro que Marx tiene o presupone una idea de esencia humana, como hemos visto hasta aquí. No sólo esto, Marx admite además un cierto ideal de esencia humana que ni tiene su realización de hecho en la sociedad de su tiempo, ni parece llevar camino de realización. En este sentido dice Marcuse: «Esencia y existencia se dividen entre sí en el hombre; su existencia es un «medio» para la realización de su esencia, o bien —en el caso de la alienación su esencia es un medio para su existencia puramente física. Si esencia y existencia se dividen entre sí de este modo y si la unión de ambas como realización de hecho es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, resulta que allí donde la facticidad ha progresado hasta convertirse en la total inversión de la esencia humana, la *radical supresión* de esta facticidad es la tarea por antonomasia»⁴³.

40. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 31-32. Sobre el tema concreto de libertad del trabajador o falta de la misma, así como sobre el influjo del trabajo en ella según Marx, cf. H. MARCUSE, *Studie über Autorität und Familie*, en H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, pp. 119-144.

41. H. MARCUSE, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, p. 32.

42. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33.

43. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 34.

De este modo, la acción revolucionaria concreta se funda en la visión ontológica de la esencia humana y de la historia. «Precisamente la firme mirada a la esencia del hombre se convierte en implacable impulso del fundamento de la revolución radical: que en la situación fáctica del capitalismo precisamente no se trata únicamente de una crisis económica o política, sino de una catástrofe de la esencia humana; esta visión condena de entrada toda *reforma* puramente económica o política al fracaso y exige necesariamente la supresión catastrófica del estado de hecho mediante la *revolución total*»⁴⁴.

La posibilidad y eficacia de la revolución se fundan sobre todo en que el hombre es el verdadero sujeto de la historia. «Marx tiene la persuasión fundamental de que el hombre consciente de su historia no puede caer en ninguna situación que no haya creado él mismo y de que sólo él mismo puede liberarse de toda situación»⁴⁵.

Después de esto Marcuse considera lo que dicen los manuscritos acerca de la teoría política de la revolución. A ésta pertenece la consideración del origen del presente estado de alienación y cosificación (*Verdinglichung*) de la esencia humana: Éste estaría en la propiedad privada. Esto llevaría a preguntarse también por el origen de la propiedad privada⁴⁶. Hay que notar que no se combate toda propiedad, sino la propiedad privada, que ha conducido a una alienación de la esencia humana. ¿No habrá otra forma de propiedad? «Tiene que haber una propiedad que pertenezca a la esencia del hombre, y el comunismo positivo, lejos de significar la simple destrucción de toda propiedad, será precisamente el *restablecimiento* de aquella propiedad verdaderamente humana»⁴⁷. También al hablar de las características de esta propiedad se ven en el fondo los conceptos ontológicos: «La determinación positiva más general de la verdadera propiedad es ésta: la existencia y la disponibilidad de todos los objetos de los cuales necesita el hombre para la libre realización de su esencia»⁴⁸.

La reflexión sobre el origen de la propiedad privada lleva a Marcuse, como a Marx, a preguntarse: «¿Cómo... llega el hombre al punto de alienar su trabajo? ¿Cómo está fundada esta alienación en la esencia del desarrollo humano?»⁴⁹. Marcuse hace notar que la respuesta total a esta pregunta no se da en los *Manuscritos*, sino que es elaborada posteriormente en la *Crítica de la economía política*. Lo que consta en los manuscritos es una prueba, fundada en la determinación esencial del hombre, «de que la objetivación tiene ya en sí la tendencia a la cosificación, de que el trabajo trae ya en sí la tendencia a la

44. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 34.

45. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 41.

46. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 35-36.

47. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

48. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

49. MARX, citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 42.

enajenación, de que entonces cosificación y enajenación no son hechos históricos puramente casuales. Y en relación con esto se muestra también cómo el mismo trabajador mediante su enajenación 'genera' al no trabajador, y con ello el dominio de la propiedad privada, cómo él, por lo tanto, tiene su destino en las manos, no en la liberación, sino ya en el origen de la alienación»⁵⁰. El motivo de esta tendencia a la enajenación y a la cosificación es resumido por Marcuse en estas palabras: «Los objetos (se) encuentran de modo inmediato ante todo precisamente como externos, extraños, y se convierten verdaderamente también en objetos humanos, en objetivaciones del hombre sólo cuando se da la apropiación consciente, histórico-societaria. La exteriorización (*Äusserung*) del hombre tiende, pues, ante todo a la enajenación (*Entäusserung*), su objetivación (*Vergegenständlichung*) a la cosificación (*Verdinglichung*), de modo que su realidad universal y libre sólo es posible como 'negación de la negación': como supresión de una enajenación, como *retorno de una alienación*»⁵¹. La objetivación esencial al hombre, la necesaria apropiación del mundo objetivo por parte suya y el hecho de que este mundo objetivo no pertenezca a la esencia del hombre sino que sea algo exterior, son el fundamento de esta posibilidad o de este peligro: que la objetivación se convierta en cosificación y la necesaria exteriorización del hombre degeneren en enajenación. Esta posibilidad se habría convertido en realidad en el trabajo alienado y en la propiedad privada⁵².

La fundamentación filosófica termina aquí, y debería luego ser completada mediante otras ciencias positivas: «Después de fundar la posibilidad del trabajo enajenado en la esencia del hombre, la presentación filosófica ha alcanzado sus límites, y es cuestión de los análisis económico-históricos descubrir el origen real de la enajenación. Punto de partida de estos análisis es para Marx, como se sabe, la distribución del trabajo»⁵³.

El objeto de nuestro estudio es el aspecto ontológico y por eso no vamos a entrar en este nuevo campo, que por lo demás no trata apenas Marcuse en este estudio. Quisiéramos más bien hacer algunas breves consideraciones acerca del fundamento ontológico aceptado por Marcuse en este momento del desarrollo de su pensamiento.

Ante todo no faltan imprecisiones en la exposición de algunos conceptos. La objetivación sería, según él, el «fundamento más profundo» de la unidad entre el hombre y la naturaleza, y «determinación decisiva». Al hablar de la unidad hombre-naturaleza Marcuse, exponiendo el pensamiento de Marx, había hecho notar que el hombre es naturaleza, con lo cual indica un ser del hombre. Ya hicimos notar que la objetivación (*Verdinglichung*) de por sí indi-

50. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 42.

51. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 43.

52. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

53. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 43; cf. *id.*, *Studie über Autorität und Familie*, pp. 134-136.

ca un acto o un proceso, una actividad mediante la cual el hombre se objetiviza. No parece como tal un fundamento de la unidad del hombre con la naturaleza o del ser-naturaleza del hombre, sino más bien una consecuencia. Marcuse parece presentar luego la objetivación como una determinación esencial dinámica y habla del hombre como esencia equipada o dotada de fuerzas o energías esenciales, o del hombre como «esencia natural activa»⁵⁴. Pero con esto va a parar a la constitución esencial del hombre, más que al acto de la objetivación, al ser-naturaleza y naturaleza dinámica⁵⁵. De hecho Marcuse dice después que Marx intenta descubrir unas raíces más profundas de la objetivación, y las descubre precisamente en el hecho de que el hombre originariamente es naturaleza»⁵⁶. Con esto se vuelve al punto de partida, punto que se había querido profundizar, sin resultado, mediante el concepto de objetivación.

Habría que notar también que Marcuse no pretende exponer una doctrina suya, sino una doctrina de Marx. Pero está también claro que Marcuse acepta esta ontología marxiana, como consta por toda la exposición y como afirmó Marcuse poco antes de su muerte. Nótese que Marcuse había estado buscando una fundamentación ontológica para el materialismo histórico en Heidegger, antes de ser publicados los *Manuscritos*. Sobre la aparición de éstos afirma Marcuse en 1978: «En cierto sentido aquí apareció un nuevo Marx, que era verdaderamente concreto y al mismo tiempo sobrepasaba el marxismo rígido, práctico y teórico de los partidos. Y a partir de entonces el problema Heidegger *versus* Marx no fue ya para mí propiamente ningún problema»⁵⁷. Marcuse acepta, pues, la ontología de Marx.

Por lo que se refiere a las ideas fundamentales de esta ontología, Marcuse hace notar que la relación, el diálogo o la discusión con Hegel aparecen constantemente en estos escritos de Marx. Que Marx era consciente de ello lo indicaría esta pregunta que se pone al final de su crítica positiva de la economía nacional: «Ahora bien ¿cómo sostenemos esto con la dialéctica hegeliana?»⁵⁸.

Marcuse presenta una pequeña síntesis de la crítica de Marx a Hegel. Marx parte de tres puntos de la crítica de Feuerbach a Hegel: En primer lugar, Feuerbach ha visto la filosofía puramente especulativa de Hegel como una forma de alienación de la esencia humana, alienación que se ha convertido en un modo de ser del Dasein; en segundo lugar, Feuerbach ha sido el fundador del verdadero materialismo, convirtiendo en principio fundamental de su

54. Cf. supra, pp. 4-6.

55. Queremos hacer notar aquí que ya los escolásticos consideraban la «*natura*» como principio de las operaciones, en contraposición a la esencia, más estática.

56. Cf. supra., pp. 5-6.

57. H. MARCUSE, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, pp. 10-11.

58. H. MARCUSE, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, p. 46.

teoría la relación social del hombre para con el hombre; y en tercer lugar Feuerbach mediante este principio ha establecido algo positivo, superando así la pura 'negación de la negación' de Hegel, que no iba más allá de la negatividad⁵⁹. La crítica de Marx a Hegel seguiría estas líneas fundamentales.

Marx no critica el método dialéctico de Hegel, sino los fundamentos y el contenido de la filosofía hegelina. En la *Fenomenología* Hegel expresa de forma especulativa la historia de la esencia humana, pero no explica su verdadera historia. La esencia humana, cuya historia describe Hegel filosóficamente, está viciada ya en su punto de partida: Hegel la entiende únicamente como abstracta autoconciencia, como pensar, como espíritu, y su historia es únicamente historia de la autoconciencia. De este modo Hegel cambia e invierte de modo fatal lo que Marx consideraba como decisivo y central para la determinación esencial del hombre: la objetivación. Lo objetivo como tal es para Hegel únicamente objeto *para la conciencia*: puesto por la misma conciencia, como enajenación y alienación de la misma, tiene que ser suprimido y tomado de nuevo en la conciencia. La objetividad vale, pues, para un estado de alienación, que no corresponde a la esencia del hombre. «En cambio para Marx ésta era precisamente la relación humana, únicamente en la cual puede llegar el hombre a su autorrealización y a la autoactividad, como obra del trabajo humano, y de ningún modo como objeto de la conciencia abstracta. Desde ese punto de vista puede decir Marx que Hegel considera al hombre como 'una esencia no objetiva, espiritual'»⁶⁰. Como puede verse, se parte de una visión muy distinta de la objetivación, que corresponde a dos modos diferentes de entender la esencia del hombre. Si ésta es sólo conciencia, espíritu, se explica que Marx y Marcuse afirmen que: «la objetivación es sólo aparente, 'abstracta y formal', puesto que el objeto es 'sólo la apariencia de un objeto', y la conciencia que se objetiviza en esta aparente enajenación, permanece en sí misma. Como es la alienación, así también su supresión es sólo una apariencia: se permanece en la enajenación»⁶¹.

En el fondo se trata de diferencias fundamentales en la concepción del hombre y de la realidad: ¿Es el hombre esencialmente sólo espíritu o es esencialmente material? Y aún más: ¿es el fondo último de la realidad el espíritu o es la materia? De una u otra parte de la alternativa o de una posible combinación de ambas surgirán distintos esquemas, en los que la materia, la consiguiente objetivación y el valor de todo el proceso tendrán valores diferentes.

Junto a estos puntos negativos, Marcuse hace notar los aspectos positivos de la crítica de Marx a Hegel. Dice Marx: «Lo grande en la *Fenomenología* de Hegel y su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio

59. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 46-47.

60. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 48; cf. *ibid.*, p. 47.

61. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 49.

del movimiento y de su generación— consiste, pues, en que Hegel comprende la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como contraposición, como enajenación y como supresión de esta enajenación; en que él, por tanto, capta la esencia del *trabajo* y entiende al hombre objetivo... como resultado de su propio trabajo»⁶². Marcuse comenta: «La *Fenomenología* ofrece la autogeneración del hombre, esto es, según lo ya dicho: el acaecer, en el cual el hombre (como esencia vital orgánica) se hace aquello que según su esencia es —precisamente esencia humana—; por tanto, la ‘historia del origen’ de la esencia humana, su historia esencial. Este ‘acto de la formación’ del hombre es un ‘acto de autogeneración’, esto es, el hombre se da su misma esencia: él mismo ha de hacerse aquello que es, ha de ‘ponerse’, ‘producirse’... Ahora bien, esta historia encomendada al hombre mismo es entendida por Hegel como un proceso, cuyos momentos son la enajenación y su supresión, y que como proceso total tiene el título de ‘objetivación’. La historia del hombre acaece, pues, y se realiza como objetivación: la realidad del hombre es el desarrollar (hacer salir, *herausschaffen*) la totalidad de las ‘fuerzas de su especie, convirtiéndolas en objetos reales, el ‘poner un mundo real objetivo’. El acto de poner este mundo objetivo es lo que Hegel considera únicamente como la enajenación de la conciencia o del saber, respectivamente, como la relación del pensar abstracto con lo que tiene el carácter de cosa (*Dingheit*); mientras que Marx considera esto como la realización práctica de todo el hombre en el trabajo histórico-societario»⁶³.

No es el considerar la realidad como proceso ni el desarrollo del proceso lo que separa a Marx de Hegel, sino el punto de partida. Éste es en Hegel el espíritu y éste constituye la verdadera realidad. La objetivación para Hegel no tendría valor en sí, la «objetivación es al mismo tiempo ‘contraposición’ (*Entgegenständlichkeit*), esto es, des-realización (*Entwirklichung*), alienación»; el saber o el espíritu que se objetiviza «se pierde» en los objetos; éstos son lo «otro», «lo extraño» frente a él. Para Marx lo objetivo tiene otro valor; por eso censura a Hegel diciendo «que estos mundos, puesto que son sólo enajenaciones del espíritu y no del hombre real y total, son también vistos únicamente como ‘mundos espirituales’ y no como mundos reales»⁶⁴.

Como se ve, se trata de diferencias fundamentales, según hemos señalado antes. De ahí se derivan dos modos de entender la enajenación. Para Hegel se dará la alienación por el mero hecho de darse la objetivación, mientras que esto para Marx no constituye alienación; ésta se dará en un momento posterior. El que uno y otro hablen de una alienación de hecho en el hombre real, en su objetivación, no debería hacer olvidar que la alienación sucede a distintos niveles.

62. Citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 50.

63. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 51.

64. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 51.

La alienación de hecho se supera mediante un proceso y una actividad en los que la esencia humana vuelve a ser lo que «es». Este proceso se realizará de modo dialéctico, mediante la negación de la negación. Hasta aquí hay coincidencia entre Hegel y Marx. Pero junto a esta coincidencia aparecen también las diferencias: ¿Qué ha de llegar a ser la esencia humana? ¿espíritu o ser material? ¿De quién es la propia actividad y la autogeneración o autoformación? ¿del espíritu o de la esencia humana material?

Esto habría que tenerlo presente al hablar del trabajo. Marcuse pone también aquí de relieve algunos conceptos hegelianos tomados por Marx. Hegel entiende el trabajo como «el acto de autogeneración del hombre», como «el autoconfirmarse de la esencia humana». Marx por su parte lo define como «el hacerse para sí del hombre dentro de la enajenación, o como hombre enajenado». Marcuse observa que en ambos casos se está considerando el trabajo como categoría ontológica. Por supuesto no se le oculta a Marcuse la observación de Marx, según la cual Hegel no conoce ni reconoce más trabajo que «el abstracto y espiritual», puesto que ha constituido al espíritu en único sujeto de la praxis». Pero añade Marcuse que «esto no cambia en nada el hecho de que Hegel en general haya comprendido el trabajo como el confirmarse de la esencia humana». Marcuse añade aún que lo fundamental en Hegel está en haber visto en la praxis el sentido interno de la objetivación y de la supresión de la misma. Según Marx, la filosofía hegeliana contenía «los elementos críticos, pero aún en una forma alienada»⁶⁵. Este optimismo de Marx y de Marcuse debería ser considerado en el contexto de lo dicho antes. No basta hablar de alienación en la historia y de supresión de la misma mediante la praxis en general o mediante el trabajo humano, ¿Dónde se da la alienación? ¿En qué consiste? ¿En qué consiste por consiguiente la supresión de la alienación? ¿Es el sujeto de la praxis el espíritu absoluto, el espíritu individual o el hombre como ser material? ¿Qué tipo de esencia humana se pretende realizar mediante la supresión de la alienación? Son éstas las cuestiones fundamentales. El coincidir en afirmaciones generales sobre la alienación en la historia y sobre su supresión mediante la praxis humana es un problema mucho más secundario, cuyo sentido queda ya determinado por las cuestiones de fondo.

En la antropología marxiana que presenta Marcuse aparecen también conceptos de Feuerbach, pero también aquí deja entender Marcuse que se trata de un desarrollo desde Hegel hasta Marx, a través de Feuerbach⁶⁶. El influjo de Feuerbach aparece sobre todo al considerar al hombre como esencia humana universal, que tiene por objeto la propia especie y la de los restan-

65. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 52-54. Sobre el trabajo en Hegel y en Marx cf. también *ibid.*, pp. 17-18; H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1968; la primera edición es de 1932.

66. Cf. H. MARCUSE, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, p. 19.

tes entes. La esencia humana universal viene a sustituir aquí al espíritu absoluto. Pero tampoco aquí han desaparecido ideas fundamentales de Hegel. El hombre aparece como parte de un todo.

La identidad hegeliana sujeto-objeto aparece igualmente cuando Marx afirma que en base a esa esencia-especie propia del hombre, éste puede tener (*haben*), conocer (*erkennen*) y aprehender (*ergreifen*) a todo ente como es, según su esencia, incluyendo en ésta las posibilidades que encierra (*die in jedem Seienden steckenden Möglichkeiten*). Como se ve, no se trata de un conocimiento cualquiera, sino de un conocimiento de la esencia del ente. Y no sólo puede conocerlo, sino cambiarlo, elaborarlo, formarlo ⁶⁷.

También aquí se ven analogías entre Hegel, Feuerbach o Marx; pero queremos hacer notar una vez más las diferencias. No es el espíritu absoluto el protagonista de la historia; ni siquiera la esencia humana, sino el hombre individual y concreto, mediante su actividad concreta. Tampoco se supera la división sujeto-objeto mediante un espíritu absoluto, sino mediante el hombre concreto, en su teoría y praxis concretas, como perteneciente a una esencia y a una especie. Estas diferencias no son sino el reflejo de una diferencia más profunda en las concepciones del hombre y de la realidad.

Las ideas hegelianas de totalidad y unidad aparecen igualmente al hablar del hombre como perteneciente a la naturaleza, al afirmar que *es* naturaleza y que ésta es su «exteriorización» (*Äusserung*), su obra y su realidad ⁶⁸.

Esta idea de exteriorización nos lleva a la de objetivación. También aquí se pueden apreciar las analogías con Hegel, como hemos hecho notar ya. Pero la objetivación pertenece a la esencia humana como algo que le es natural y que no puede ser suprimido; es autorrealización (*Selbstverwirklichung*), auto-objetivación (*Selbstvergegenständlichung*) del hombre, mediante la cual la esencia humana se genera y se confirma ⁶⁹. La relación con la objetivación del espíritu hegeliano en la historia parece bastante clara; pero también se pueden apreciar las diferencias. En Hegel se objetiviza el espíritu absoluto y la objetivación en sí es ya alienación; en Marx la objetivación es más real, dado que el hombre es ser material. Esto hace que también el concepto de autorrealización en la objetivación sea diferente. En Marx se trata de la autorrealización de un ser material, objetivo por naturaleza; en Hegel se habla de una objetivación del espíritu, con un sentido distinto.

Como dice el mismo Marcuse, «lo que Marx critica como dialéctica son los fundamentos y contenidos propios de la filosofía hegeliana, no sus (su-

67. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

68. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 22; cf. *supra*, pp. 4-6.

69. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 22-23; cf. *supra*, pp. 5-6.

puestos) métodos»⁷⁰. Pero lo decisivo a la hora de valorar las afirmaciones son precisamente los fundamentos y los contenidos.

En Marx y en Marcuse, en estos escritos, se dan unas ideas ontológicas fundamentales. Hay un concepto de ser, de fondo de la realidad. Éste es material, distinto de un espíritu absoluto de tipo hegeliano. Este ser no es estático, sino que está en movimiento, en realización, en proceso. El mundo es este ser material o esta materia en desarrollo y en proceso evolutivo. Así surgen la naturaleza y la historia. El mundo material es, pues, verdaderamente real, es la realidad de fondo, no una especie de apariencia o de fenómeno del espíritu. La materia no es el lugar de una realidad superior, sino *la* realidad. De ahí que el concepto de objetivación tenga también un valor del todo real en Marx o en Marcuse. La materia no puede ser sino objetiva, en sentido de material.

El hombre es también entendido como material, de ahí que la objetivación le sea esencial. La esencia humana está dotada, consta de fuerzas materiales, de materia dinámica, que como tal dará también origen a un movimiento o proceso. De ahí que la objetivación sea autogeneración o autorrealización del hombre. Estos mismos conceptos indican que el hombre es entendido como un ser temporal e histórico, como esencia no hecha, sino realizándose y haciéndose lo que de algún modo «es». Puesto que el ser en general y el hombre son materiales, no se da alienación humana por el mero hecho de darse la objetivación, aunque el tener que exteriorizarse (*sich äussern*) el hombre lleve inherente el peligro de enajenarse (*sich entäussern*). Con todo, el hecho de poder conocer la propia alienación y de reaccionar contra ella y eliminarla, sin caer en un determinismo, indicarían que ésta no es esencial a la objetivación del ser humana.

En el proceso-histórico el hombre se objetiviza y el mundo se humaniza. La materia llega a un desarrollo superior, pero no se trata de un retorno a la identidad del espíritu superando la materia. El sujeto de la historia es el hombre, el cual no es considerado como parte y como dependiente de una realidad superior que lo determine.

Dentro de este contexto tiene un valor particular la praxis humana en general, el trabajo, la alienación y la supresión de la misma mediante la acción del hombre. Todos estos modos de la praxis humana presuponen que el hombre es el sujeto de la historia y que es capaz de darle un determinado rumbo.

Esta serie de conceptos presupone que se da un orden, que se dan esencias objetivas del hombre, del ser; que se dan objetivos que alcanzar, y que se da por lo tanto un finalismo. Sin éste y sin la acción del hombre no tendría

70. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 47.

sentido la acción marxista en la historia. No se puede pretender que la esencia humana se haga lo que «es» o lo que debe ser sin tener una cierta idea de ella y ver la falta de correspondencia entre la idea y la realidad de hecho.

Se presupone igualmente la «posibilidad» de una cierta ontología y una teoría del conocimiento. Éste es capaz de captar las esencias de las cosas, al menos de algunas de ellas.

Ya hemos dicho que Marcuse por este tiempo no rechaza la ontología, sino que más bien la busca. La ontología heideggeriana adolecía de falta de concretez, y Marcuse creía por entonces ver aunadas en Marx ontología y filosofía concretas.

2. Sentido ontológico del trabajo y presupuestos del mismo

El esquema ontológico marxiano esbozado anteriormente es utilizado por Marcuse en una reflexión hecha por aquellos años sobre el concepto de trabajo. Como veremos, Marcuse no sólo profundiza en el concepto de trabajo, sino también en algunos puntos de antropología y de ontología.

Desde un principio precisa Marcuse que no se trata de una consideración científica, psicológica o sociológica del trabajo. «Trabajo es un concepto ontológico, esto significa aquí: un concepto que comprende el ser del Dasein humano mismo y como tal»⁷¹.

También dice Marcuse que en este estudio va a continuar la reflexión llevada a cabo sobre el trabajo por Hegel, Marx y L. von Stein⁷². Hegel considera el trabajo como el hacer (*tun*) general, «en el cual se funda y al cual retorna toda actividad particular (*Tätigkeit*)»⁷³. Y añade Marcuse que «precisamente es él, el hacer del hombre como el modo de su ser en el mundo, a través del cual llega a ser para sí lo que él es, viene a sí mismo, adquiere la forma de su Da-sein, de su permanecer y al mismo tiempo hace suyo el mundo»⁷⁴. Como se ve, Marcuse no considera el trabajo como un hacer más, sino como *el* hacer del hombre, como *el* modo de su ser en el mundo. No parece que tales expresiones se le hayan escapado a Marcuse de la pluma. Poco después vuelve a hablar del trabajo como de «*la praxis* específica del Dasein humano en el mundo»⁷⁵. Luego relaciona el trabajo con la objetividad. La relación entre ha-

71. H. MARCUSE, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, en H. MARCUSE, *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt 1977, p. 10.

72. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 11.

73. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 13.

74. «Und zwar ist sie das Tun des Menschen als die Weise seines Seins in der Welt; wodurch er «für sich» erst wird, was er ist, zu sich selbst kommt, die «Form» seines Da-seins, seines «bleibens» gewinnt und ineins die Welt zur «seinigen» macht», H. MARCUSE, *ibid.*, p. 13.

75. «Die Arbeit als die spezifische Praxis des menschlichen Daseins in der Welt», H. MARCUSE, *ibid.*, p. 14.

cer y objetividad designa «una tarea establecida al Dasein humano como tal: el trabajo con la objetividad, cuya mediación, apropiación etc., le está encomendada (al hombre); sólo mediante la realización de esta tarea puede el Dasein humano hacerse para sí, venir a sí mismo»⁷⁶.

¿Se puede reducir todo «hacer» al trabajo? ¿Se puede establecer una identidad entre el trabajo y la praxis del Dasein en el mundo? ¿Qué habría que decir de otros modos del hacer, como serían el pensar, la poesía, el arte, el juego? ¿No son también éstos «praxis» o «hacer» del Dasein con la objetividad, como ser en el mundo? No es Marcuse muy escrupuloso ni muy preciso al hacer las afirmaciones anteriores. De hecho veremos que también él admite otras actividades del Dasein como objetivo y con lo objetivo.

Inmediatamente después de estas afirmaciones habla Marcuse del juego como diferente del trabajo. «También en el juego puede (¡no debe!) el hombre tener que hacer con objetos». Pero, a diferencia del trabajo, en el juego «el hombre no se rige según los objetos, según sus... leyes inmanentes»; más bien en el juego se prescinde de las leyes y regularidad del mundo objetivo y se crean leyes propias y arbitrarias. En ese apartarse de las leyes y ponerse sobre la objetividad, «viene el hombre precisamente a sí mismo, en una dimensión de su libertad que le es negada en el trabajo»⁷⁷. Como se ve, la praxis, el hacer y la libertad del hombre tienen también otros campos además del trabajo. Esta falta de sumisión a lo objetivo lleva a Marcuse a considerar una segunda característica del juego: «Al juego, dentro de la totalidad del Dasein humano, no le sobreviene duración ni permanencia; tiene lugar esencialmente de modo temporal, entre los tiempos de otro hacer...»⁷⁸. Una tercera diferencia entre el trabajo y el juego, expresada ya por Aristóteles, consistiría en que «ningún juego es 'telos' en sí mismo»⁷⁹. Como se ve, existen otros modos de obrar diferentes del trabajo. El mismo Marcuse rompe la identidad entre el trabajo y la praxis o el hacer humanos, afirmando más adelante: «No obstante la determinación del Dasein como trabajo, no es de ninguna manera todo hacer humano trabajo»⁸⁰. «El acaecer de la vida humana es praxis en sentido notable de que el hombre debe *hacer* su mismo Dasein, de modo que él tiene esto como cometido que aprehender y que realizar. Su acaecer es un permanente *hacer-acaecer*»⁸¹. Este acaecer tiene lugar en la situación histórica concreta y real: «el hombre encuentra constantemente una situación de sí mismo y de su mundo, que no es ya inmediatamente la suya... Tiene que llegar a hacer suya cada situación, conciliándola consigo. Este pro-

76. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 14.

77. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 15-16.

78. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 16.

79. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 17. Más adelante dirá que tampoco lo es el trabajo; cf. *infra*, p. 24.

80. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

81. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

ceso de la conciliación es indicado mediante los conceptos de *producción y reproducción...* Producción y reproducción no significan de ninguna manera sólo el acaecer del 'Dasein material' en el obrar económico, sino el modo del hacer acaecer del Dasein humano en su totalidad»⁸². Como se ve, el hombre no puede prescindir de la situación que le es dada. Es sobre esa base sobre la que debe construir. La situación ha de ser hecha suya. Puede no corresponder a su esencia; en ese caso la conciliación con su mundo se dará mediante una transformación de la situación dada. El Dasein concreto se da además en un Dasein total; éste va adelante mediante el acaecer de los Dasein concretos en una sucesión temporal.

El hombre tiene que tomar conciencia de su situación. Esto estaría implícito en el hacer humano dialogando con la situación. Se presupone también que el hombre conoce de algún modo su esencia y es capaz de relacionarla con la situación de hecho. En fin, se presupone una finalidad del obrar humano. Marcuse admite también expresamente estos conceptos: «Este hacer en el hombre es esencialmente un hacer consciente, que tiene ante sí su fin (*Zweck*): la producción y el avanzar del Dasein y de su mundo como apropiado, adecuado; y se ajusta a este fin suyo; es un hacer con una finalidad»⁸³. La finalidad fundamental es la realización de la verdadera esencia humana: «La necesidad de la vida tiende a un estado ontológico de cosas como a un fin; se funda en la estructura del ser humano mismo, el cual no puede nunca hacer acaecer ya de modo inmediato en su plenitud, sino que se debe obtener él mismo y hacer él mismo permanentemente y constantemente; la praxis misma del Dasein humano como praxis autoconsciente y conciliante exige ya el trabajo como modo de su acaecer»⁸⁴. Y añade Marcuse: «El trabajo como tal no es fin en sí mismo, no se consume en sí mismo ni es fin»⁸⁵.

El trabajo se funda, pues, en la esencia del hombre. Pero Marcuse hace ver que no se trata simplemente de la actividad como tal de un ser cuya esencia es reproducción a lo largo del tiempo, sino que al hablar del fundamento ontológico del trabajo aprovecha los conceptos descritos antes de «conciencia» y de «finalidad». No se da realización de la esencia humana sin superación del presente. Aquí se funda el trabajo como categoría ontológica: «El acaecer del Dasein humano es trabajo porque el mundo, tal como el hombre lo encuentra en cada caso, no puede satisfacer nunca sus necesidades, de modo que el hombre necesita organizaciones permanentes para poder vivir en este mundo»⁸⁶.

82. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

83. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

84. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 26; cf. *ibid.*, pp. 29-30.

85. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

86. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 21.

Esta fundamentación del trabajo supera una dimensión puramente natural y orgánica. Marcuse rechaza una reducción de las necesidades humanas a estos aspectos. El trabajo se funda en el ser histórico del hombre, que como tal tendrá necesidades históricas. «Pero si el ser del hombre en la determinación del concepto de trabajo no ha de ser entendido primariamente como ser natural-orgánico, ¿cómo ha de ser entendido? ¿Cómo es entendido en el concepto de trabajo fundado filosóficamente? Anticipándonos queremos llamarlo ser histórico. Las explicaciones que siguen han de hacer aparecer el trabajo como una categoría del ser histórico»⁸⁷.

Es esencial al ser histórico no darse en su plenitud, sino en una sucesión. Esto hace que el ser del hombre «no pueda nunca hacer acontecer ya de modo inmediato en su plenitud», y que la necesidad del hombre se ve siempre como «necesidad de la vida, que tiende a un estado ontológico de cosas como a un fin». En este contexto afirma Marcuse que aunque se diese una satisfacción total de las necesidades económicas del hombre, «continuaría teniendo lugar la ocupación del Dasein humano con su mundo como trabajo»⁸⁸. Es la misma realización de la esencia del Dasein la que exige que el hombre se ocupe del mundo, dialogue con él.

La esencia humana es objetiva y objetivable. Marcuse precisa aquí que «ser-objetivo» se contrapone a «ser-él-mismo»; todo ente distinto de él mismo, incluso su mismo cuerpo, es objetividad. Por eso entran en este concepto, «aunque de modo distinto, tanto una obra científica, como una obra de arte etc., como una obra de la técnica, de la naturaleza, un objeto de uso etc.»⁸⁹. Marcuse podría incluir también el juego, del cual ha hablado antes. También éste es «objetivo», aunque de modo distinto, y constituye una necesidad del Dasein. Pero ¿hay que entender todas estas actividades bajo el concepto de trabajo? No parece posible, dado que del juego lo ha distinguido Marcuse expresamente y luego ha considerado el trabajo en relación con la transformación de un mundo que no satisface nunca las necesidades (siempre en crecimiento) de la esencia humana en proceso. No parece que por ejemplo el arte o el uso de un objeto, en muchos casos al menos, cumplan este requisito del trabajo más de lo que lo cumple el juego. De esto se deduciría que los conceptos de objetivación y de necesidades del hombre o de realización de la esencia humana, son más amplios que el concepto de trabajo, por más que éste sea un modo excelente de realizar dichos conceptos.

Los conceptos antedichos tienen lugar en el proceso histórico. Marcuse afirma con razón que el concepto de trabajo «hace real también la historicidad del mismo trabajador»⁹⁰. Lo que nos parece exagerado es la siguiente afirma-

87. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

88. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 26-27.

89. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 28.

90. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33.

ción: «Sólo en el trabajo llega a ser el hombre realmente como histórico, alcanza su estado determinado en el acaecer histórico»⁹¹. Como acabamos de decir, hay otras actividades históricas, además del trabajo, según el mismo Marcuse. Él mismo añade: «Antes y fuera del trabajo, esto es, antes y fuera de la praxis al servicio de la producción, el Dasein humano puede mantenerse en muchas posibilidades y no realizar ninguna; mediante el trabajo se ha introducido en un determinado círculo de posibilidades: su Dasein ha recibido una estabilidad histórica»⁹².

¿Qué entiende aquí Marcuse por historia? Parece que según él, el hombre empieza a ser histórico cuando tiene la posibilidad de realizar su Dasein, de recibir la situación que le es dada y de cambiarla⁹³. Los hombres primitivos no serían históricos; «su Dasein es esencialmente pre-histórico»⁹⁴. Pero si se observa, las diferencias entre estos hombres y los hombres históricos se reducen a que para los hombres primitivos el trabajo no es un «obrar regular»; en él se reducen a satisfacer las necesidades momentáneas. Así se daría falta de estabilidad⁹⁵. Ahora bien, ¿se puede reducir el ser o no ser histórico a esto? ¿Es posible determinar un momento a partir del cual se dé la historia? ¿Es precisamente el trabajo el que decide su existencia o no existencia? Las muchas posibilidades de que habla Marcuse ¿pueden realizarse únicamente mediante el trabajo, o existen también otros medios de realización de posibilidades? Que mediante el trabajo el hombre se introduzca en un círculo de posibilidades y que el resultado del mismo sea una estabilidad histórica del Dasein, no es preciso discutirlo; pero ¿no hay otros círculos de posibilidades y de realizaciones que puedan dar o contribuyan a dar estabilidad a la esencia humana? ¿Es el trabajo la forma exclusiva de realizar la esencia humana o de ser el hombre realmente histórico? Marcuse no se distingue tampoco aquí por la precisión del lenguaje.

Finalmente Marcuse considera el trabajo en relación con la temporalidad. «El trabajo presupone una relación con el tiempo del todo determinada, que domina al Dasein humano y dirige su praxis»⁹⁶.

Marcuse vuelve a hablar del concepto de trabajo en relación con la actividad del Dasein en el contexto de la sucesión temporal. Los dos polos del concepto de trabajo serían los siguientes: «Por una parte, el 'hacer' al servicio de la producción y reproducción material, el hacer surgir, el cuidado, el mantenimiento etc., de las puras necesidades del Dasein... Por otra parte todo el tra-

91. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33.

92. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 34.

93. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 33-34.

94. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 36.

95. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 35.

96. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 38-39.

bajo que, más allá de estas necesidades está ligado y permanece unido al hacer acaecer del Dasein»⁹⁷.

Entre estos dos modos de la praxis humana se dan diferencias. Marcuse habla de lo que es necesario para que pueda acaecer el Dasein como tal, y de lo no puramente necesario. Según Aristóteles, lo necesario no es en sí mismo «*kalon*», «es en sí defectuoso, con relación a la totalidad del Dasein es imperfecto, no es fin en sí mismo... Para el ámbito más allá de la producción y reproducción material, para lo que está más allá de las puras necesidades falta una designación apropiada por medio de un término. Marx designa una vez esta esfera como 'el reino de la libertad'»⁹⁸. La producción y la reproducción materiales son la condición para que el Dasein sea verdaderamente libre para realizar sus posibilidades: «Sólo cuando el Dasein está libre de esa necesidad, puede hacerse libre *para* sus posibilidades más propias. También más allá de las necesidades continúa siendo praxis el acaecer del Dasein: también aquí hay 'trabajo' que hacer; pero el carácter del mismo ha cambiado... Ya no tiene como finalidad la conformación y realización del Dasein, como algo que tiene ante todo que producir y asegurar, sino que procede de la forma y plenitud del Dasein, como realización de las mismas... Así es la praxis en 'el reino de la libertad' la auténtica praxis, a la cual está encaminado todo otro trabajo como a su término (*Ende*): el libre desarrollo del Dasein en sus verdaderas posibilidades»⁹⁹. Marcuse no acaba de definir el concepto de trabajo. Que este concepto explique las actividades de producción y reproducción, está claro. En el reino de la libertad hay trabajo que hacer. ¿Se refiere este concepto a la actividad humana dedicada a la producción y reproducción, que tendrán que continuar, o quiere decir que la praxis allí se llama trabajo sólo impropriamente? Al fin parece que se vuelve a entender dicha praxis como trabajo auténtico, al cual está encaminado «todo otro trabajo». Poco después Marcuse dirá que «en realidad ha llegado a un punto tal que en último término ya no es trabajo»¹⁰⁰.

Marcuse habla a continuación de la distribución del trabajo, considerando a éste en su dimensión económica. Dado el objeto de nuestro estudio, nos limitaremos únicamente a poner de relieve algunos aspectos ontológicos mencionados aquí por Marcuse.

La distribución del trabajo es esencial, dado que «el acaecer del Dasein individual es en sí mismo un acaecer con otros, junto a otros y para otros. Y su praxis es una praxis participada dentro de la totalidad de la comunidad histórica»¹⁰¹. De hecho la distribución se da en el esquema de dominadores-

97. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 38.

98. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 38-39.

99. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 39.

100. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 47.

101. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 42.

dominados, de estratos y clases, de señor-esclavo. Esta situación de hecho es general y es propia del período anterior a lo que Marx considera como reino de la libertad ¹⁰². Esto presupone que el trabajo se da en un desarrollo histórico y refleja también su situación histórica. Cada uno de estos períodos tiene su peculiar dinamismo y estructura. Los de éste son la contraposición entre los grupos o las clases, las relaciones antitéticas: dominadores-dominados o señores-esclavos. Se ve una estructura dialéctica y dialéctica será también la superación de esta situación.

Ya hemos hecho notar de paso que en la exposición de Marcuse se dan vacilaciones e imprecisiones al querer determinar el significado de los conceptos. Las líneas ontológicas expresadas y presupuestas, en parte, por Marcuse en este estudio son semejantes a las vistas anteriormente ¹⁰³. En general se da aquí una exposición más amplia de los fundamentos antropológicos e históricos.

Por lo que se refiere a la antropología, el hombre sigue considerándose como una esencia no hecha, sino haciéndose mediante su propia acción. Por eso el acaecer humano no es simple acaecer, sino hacer-acaecer. La esencia humana se produce y se reproduce; la producción y reproducción se refiere también y sobre todo a esto. El ser humano es definido en este sentido como histórico (*geschichtlich*), como un ser esencialmente abierto y en vía de realización, que por esencia no es nunca plenitud.

La objetivación es así más puesta en relación con la historicidad y con la realización de la propia esencia humana. Ésta es la verdadera finalidad de la objetivación en general y del trabajo en particular. Marcuse afirma expresamente en este escrito una verdadera finalidad, perseguida consciente y libremente en el obrar histórico: la realización de una auténtica esencia humana. Esta esencia supera al Dasein individual; éste forma parte de un Dasein-totalidad; el Dasein humano es esencialmente con otros.

El Dasein construye su propia esencia en diálogo con la situación que le es dada. Ésta es la base y el punto de partida de su obrar histórico. El Dasein no puede prescindir de esta situación; podrá aceptarla en mayor o menor grado o podrá rechazarla totalmente. Según Marcuse, dicha situación será siempre insuficiente para las aspiraciones del Dasein y no corresponderá nunca perfectamente a su esencia. En este sentido la esencia humana se caracterizará por una constante necesidad y una constante carencia. De ahí que a la realización de la esencia humana le sea inherente un diálogo con su situación y una transformación de la misma. ¿Es esto esencial no sólo en un estado de cosas inadecuado para la realización de la esencia humana, sino en toda situación histórica por el mero hecho de ser éste parte de un proceso, no dado

102. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 42-46.

103. Cf. *supra*, pp. 17-19.

nunca en su totalidad, sino sólo en parte? Marcuse no lo dice. Afirma la insuficiencia de la situación histórica, el consiguiente diálogo con ella y la transformación de la misma en vista de la realización de la esencia humana.

Esto supone un conocimiento o pre-conocimiento expreso o tácito, teórico o práctico de la auténtica esencia humana, fácil de explicar en Hegel o en Heidegger (de los cuales Marcuse ha dependido antes y sigue dependiendo también ahora en parte), pero difícil de explicar en Marcuse.

Las acciones del hombre en su historia son muy variadas. Todas ellas son modos de objetivación. Ésta no se refiere sólo al trabajo, sino también al arte, al juego etc. Marcuse explica ahora de modo más expreso que por objetivación entiende todo lo que se contrapone al «sí-mismo» del sujeto, y que éste se puede objetivar mediante todo género de actividades.

Con respecto a la historia, además de las características ya indicadas habría que decir que Marcuse la entiende como formada por una serie de situaciones en un proceso temporal. Las situaciones son reales y no pueden ser aniquiladas. Se podrán transformar, pero no eliminar; la construcción de lo nuevo no puede darse sino sobre la base de lo construido, aunque esto sea rechazado. De aquí se derivarían consecuencias muy importantes en la historia: la continuidad, la discontinuidad y la unidad de la historia. La historia no empieza de cero ni es un conjunto de puntos aislados; por otra parte, en un proceso no es nada definitivo.

Marcuse deja ver aquí que admite tres épocas, al menos, en el desarrollo humano: Una pre-historia, propia de los hombres primitivos, que no se han hecho aún protagonistas del desarrollo histórico; una verdadera historia en la que el hombre se enfrenta a su situación y la supera mediante el trabajo; una época posterior en la que el hombre, superadas las necesidades de la producción y de la reproducción, podrá realizar todas sus posibilidades. Según Marcuse el comienzo de la segunda etapa se da mediante el trabajo, que sería la característica fundamental de este período. Ya hemos dicho que esto ni nos parece convincente ni carece de imprecisiones y hasta de contradicciones en Marcuse¹⁰⁴. Tampoco aparece clara la relación de praxis y trabajo, ni la existencia de uno u otra, o de uno y otra en el segundo y tercer períodos.

En el período actual —evidentemente el segundo— se dan en la historia las contraposiciones de tipo hegeliano: dominadores-dominados, señorío-esclavitud. Se trata evidentemente de una estructura dialéctica. Dentro de esta situación se da un trabajo alienado; la exteriorización (*Äusserung*) del hombre se ha convertido en alienación (*Entäusserung*). La superación de esta situación se deberá dar de modo dialéctico.

Como puede verse, la ontología sigue viva en Marcuse. Las ideas heideggerianas de *ser y tiempo* sobre el hombre como ser-en-el mundo, la idea del

104. Cf. supra, pp. 23-24.

Dasein como finalidad última (*Worum-willen*); la idea de autorrealización de las posibilidades del Dasein en diálogo con una situación que le es dada de hecho como a ser arrojado; las ideas hegelianas del proceso histórico ordenado y teleológico, del proceso dialéctico, de las contraposiciones señor-esclavo etc., siguen presentes en Marcuse. Por supuesto, Marcuse tampoco ha renunciado a su visión materialista de la realidad.

Podemos decir en resumen que en este período siguen presentes en Marcuse las líneas ontológicas fundamentales esbozadas antes ¹⁰⁵. De ésta desarrolla Marcuse por este tiempo la antropología, la realización del hombre en la historia y en la praxis humana, y dentro de ésta el significado del trabajo.

3. *Crítica de diferentes sistemas filosóficos y «teoría crítica» de la sociedad*

En 1933 Marcuse se vio forzado a emigrar de Alemania por motivos políticos. En 1934 Marcuse escribe un artículo titulado: *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado* ¹⁰⁶. El objeto principal de la crítica de Marcuse son una serie de corrientes filosóficas, que según él sirven de fundamento ideológico y constituyen las fuentes del «realismo heroico-popular», visión del mundo (*Weltanschauung*) del estado totalitario.

La primera de estas corrientes es la «heroización del hombre». No es propiamente una filosofía, sino una visión del hombre que tiene sus adeptos en «casi todas las ciencias del espíritu». Se caracteriza por un ataque contra la exagerada racionalización y tecnificación de la vida. El tipo de hombre que contrapone es una síntesis formada con elementos del tiempo de los vikings, de la mística alemana, del renacimiento y del espíritu soldadesco prusiano: el hombre heroico ligado a las potencias de la sangre y de la tierra... Esta visión del hombre se eleva hasta la figura del carismático «Führer» ¹⁰⁷.

Una segunda ideología sintetizada en el realismo heroico-popular sería la filosofía de la vida. La vida es un dato originario que escapa a toda fundamentación y justificación racional. Marcuse añade que esta filosofía de la vida no tiene nada de común con la auténtica filosofía de la vida de Dilthey ¹⁰⁸. En tercer lugar Marcuse habla del «naturalismo irracionalista» que reduce el acaecer histórico a un acaecer natural-orgánico ¹⁰⁹. Después Marcuse expone con un poco más de detención tres corrientes que según él sirven de fundamento al realismo heroico-popular: el universalismo, el naturalismo organicista y el existencialismo.

105. Cf. supra, pp. 17-18.

106. H. MARCUSE, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, en Kultur und Gesellschaft 1*, Frankfurt ¹¹1973.

107. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 17-18.

108. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 18.

109. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 19.

«La precedencia y la preeminencia del todo sobre los miembros (partes) es una tesis fundamental del realismo heroico-popular»¹¹⁰. Marcuse ve en esta teoría más bien una motivación económica que filosófica. «Desligado de su contenido económico, el concepto de la totalidad en la teoría de la sociedad no tiene absolutamente ningún sentido concreto»¹¹¹. Pero los fundamentos teóricos que se dan de los conceptos de totalidad son otros. Uno de ellos es el de «pueblo». El pueblo es una realidad originaria, «natural», no surge por decisión humana, sino querido por Dios. El concepto de pueblo se contraponen al de sociedad y pretende fundar una consideración organicista del Estado¹¹².

En íntima relación con este universalismo está el naturalismo. Éste pone de relieve conceptos como «suelo», «patria», «raza». La naturaleza no es simplemente como un terreno donde se desarrolla la historia, sino que se convierte en un verdadero mito, y como tal oculta la depravación del acaecer histórico¹¹³. Esta idea de una naturaleza como totalidad aniquila lo individual y concreto de la historia¹¹⁴. Así sirve de fundamento a una tendencia propia del realismo heroico-popular: «*la depravación de la historia*, convirtiéndose en un acaecer puramente temporal». Así tiene lugar una deshistorización, una «exaltación de lo estático sobre lo dinámico, de lo conservador sobre lo revolucionario, la eliminación de toda dialéctica»¹¹⁵.

La tercera corriente criticada por Marcuse es el existencialismo. Desde un principio Marcuse distingue entre un existencialismo filosófico y un existencialismo político. «No tratamos aquí de la forma filosófica del existencialismo, sino únicamente de su configuración política, en la cual éste se ha convertido en un momento decisivo de la teoría totalitaria del Estado»¹¹⁶. Y añade: «El sentido del existencialismo filosófico era rescatar la total concretez del sujeto histórico frente al sujeto abstracto lógico del idealismo racional... La postura de Heidegger hasta *ser y tiempo* significa el mayor avance de la filosofía en esta dirección. Entonces sigue el contragolpe. La filosofía se ha guardado por buenos motivos de considerar de cerca la situación histórica del sujeto a quien se dirigía en relación con su facticidad material. Aquí cesó la concretez, aquí se conformó la filosofía con el discurso sobre la 'unidad de destino' del pueblo, sobre la 'herencia'..., sobre la comunidad de 'generación', mientras que las otras dimensiones de la facticidad fueron tratadas bajo las categorías del 'uno', de las 'habladurías', etc., y de este modo fueron asignadas al 'inauténtico' existir»¹¹⁷.

110. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33.

111. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 34.

112. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 35-36.

113. H. MARCUSE, *ibid.*, p.p; 36-37.

114. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

115. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

116. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 44.

117. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 45.

Marcuse sigue acusando a la filosofía de Heidegger: El hombre se ha despersonalizado en ella: «actúa, pero no sabe para qué actúa; actúa, pero no ha decidido por sí mismo para qué actúa. Toma simplemente 'partido', 'se pone a la obra', 'la decisión por hacer algo que he conocido de antemano es ya secundaria'»¹¹⁸. La fecundidad de la filosofía existencialista ha sido absorbida por el Estado totalitario, el cual ha sacado buen provecho de ella. «Las relaciones y circunstancias políticas son interpretadas como existenciales y conformes al ser... El Estado... se convierte en el portador de las auténticas posibilidades del Dasein mismo»¹¹⁹. Así desaparece la individualidad del hombre. «Originariamente el existencialismo estaba fundado en el carácter privado de la existencia individual, en su inalcanzable individualidad personal; el Estado totalitario se toma toda la responsabilidad por la existencia individual»¹²⁰.

El existencialismo ha fracasado totalmente, según Marcuse: «Comenzó filosóficamente como una gran controversia con el racionalismo y el idealismo occidental, para hacer entrar de nuevo lo bueno del pensamiento de éste en la concreción histórica de la existencia individual. Y termina filosóficamente con la negación radical de su propio origen: la lucha contra la razón se lo entrega ciego en las manos a las potencias dominantes»¹²¹.

Otra corriente filosófica criticada por Marcuse es el idealismo. Esta crítica tiene una importancia particular, dado el influjo que Hegel había ejercido sobre Marcuse y seguía ejerciendo aún por estos años, sea directamente, sea a través de los *Manuscritos de París* de Marx.

En la filosofía idealista la categoría fundamental es la de inteligencia. «Bajo el título de inteligencia ha pensado esta filosofía la idea de un ser auténtico, en el cual todos los contrarios decisivos... están unidos»¹²². La realidad entera está dominada por la razón¹²³. En la época de la filosofía burguesa esta razón tiene su propia característica: la subjetividad. «El hombre, el individuo tiene que probar y juzgar todo lo dado según la fuerza y el poder de su conocimiento»¹²⁴. La consecuencia de esto, según Marcuse, es que el concepto de libertad queda englobado en el de razón. Esta identificación alcanza en Hegel su punto culminante¹²⁵. Pero al entrar en el concepto de razón, la libertad equivale a necesidad: «Libre es el que reconoce lo necesario como necesario, para superar su pura necesidad y elevarlo a la esfera de la razón»¹²⁶. La liber-

118. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 47.

119. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 49-50.

120. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 51.

121. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 54.

122. H. MARCUSE, *Philosophie und kritische Theorie*, en *Kultur und Gesellschaft* 1, p. 103.

123. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 104.

124. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 104.

125. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 104.

126. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 105.

tad aquí es un puro asentimiento a un orden necesario, considerado como penetrado por la razón y como verdadero: «La libertad sólo puede ser la verdad de la necesidad si la necesidad es ya verdadera en sí. La determinación de la relación entre libertad y necesidad indica el enlace de la filosofía idealista de la razón con el orden establecido»¹²⁷.

En este orden establecido no queda lugar para la acción individual autónoma. «La constitución del mundo está ya siempre realizada, antes de cualquier acción real del individuo: el individuo no puede nunca tener en sus manos su trabajo más personal»¹²⁸. En este determinismo conceptos como el de protesta, contradicción o dialéctica desaparecen del orden real. «La protesta de la filosofía de la razón es una protesta idealista y su crítica una crítica idealista. A las relaciones materiales del Dasein no se extienden éstas. Hegel designaba la permanencia de la filosofía en el mundo del pensamiento como una 'determinación esencial': La filosofía concilia los contrarios en la razón, pero como una conciliación no en la realidad, sino en el mundo ideal»¹²⁹.

Una investigación y reflexión más amplias sobre Hegel y su relación con el marxismo las hace Marcuse por estos años en su libro: *Vernunft und Revolution*¹³⁰.

Marcuse reconoce la importancia de Hegel en la teoría de la sociedad: «El paso de la filosofía al ámbito del Estado y de la sociedad había sido una parte integrante del sistema hegeliano»¹³¹. Marcuse afirma también que Hegel se vio impulsado «a romper con la tendencia a la interiorización y a proclamar una realización de la razón en las instituciones sociales y políticas dadas, y mediante ellas»¹³². En esto tuvo influjo importante la dialéctica, que conduce a abandonar la idea de un mundo armónico y realizado, afirmando en su lugar una totalidad penetrada por las contradicciones¹³³. En general Marcuse cree que la filosofía hegeliana ejerce a través de Marx un influjo en la moderna teoría de la sociedad¹³⁴.

Con todo, no se puede pretender ver en Hegel un claro fundamento de la teoría crítica de la sociedad. En Hegel domina aún, a diferencia de Marx, el sistema filosófico sobre los aspectos societarios. «Todos los conceptos filosóficos de la teoría de Marx son categorías societarias y económicas, mientras que las teorías societarias y económicas de Hegel son todas ellas conceptos fi-

127. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 105.

128. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 107.

129. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 109.

130. H. MARCUSE, *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt 1941. Aquí usamos la edición de 1962.

131. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 223.

132. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 227.

133. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 227-228.

134. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 228.

losóficos... En el sistema de Hegel todas las categorías desembocan en el orden establecido, mientras que en el de Marx todas se refieren a la negación de este orden»¹³⁵.

Un concepto hegeliano fundamental valorado por Marx en este sentido es el concepto de trabajo. «Hegel había dicho que la distribución del trabajo y la dependencia general recíproca de los trabajos individuales en el sistema de las necesidades determinan igualmente el sistema de Estado y sociedad. Además, el proceso de trabajo determina también el desarrollo de la conciencia»¹³⁶. Según Marx, esta valorización del trabajo es el mayor aporte de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*¹³⁷.

Otro concepto importante de Hegel es el de la relación todo-parte. «La verdad —en esto insistía Hegel— es un todo, que ha de estar presente en cada elemento individual, de tal modo que si un elemento material o un hecho no puede ser puesto en conexión con el proceso de la razón, es destruida la verdad como totalidad»¹³⁸. Pero estos conceptos hegelianos son más bien ontológicos y carecen de concreción. «Marx decía que se daba tal elemento: el proletariado. La existencia del proletariado contradice la presunta realidad de la razón...»¹³⁹.

Marcuse critica la falta de concreción de los conceptos hegelianos, haciendo resaltar la concreción de Marx, pero nos equivocaríamos si viésemos en esto sólo una contraposición de detalles o de temas concretos entre ambos autores. Por estos años Marcuse pertenece ya a la teoría crítica, que se opone al sistema como tal. «La crítica de la sociedad no puede ser realizada por una doctrina filosófica, sino que se convierte en tarea de una praxis histórico-social»¹⁴⁰. Este paso indica la insuficiencia del sistema o de la doctrina filosófica como tal. Si esto es así, la crítica a Hegel habrá de ser vista en un nuevo contexto y adquirirá nuevas dimensiones.

¿Qué es lo que ha hecho cambiar a Marcuse? El paso a la teoría crítica y el rechazo del sistema tendría un fundamento en el mismo Marx, en el cual se da también una evolución decisiva en la valoración del concepto de trabajo. «Los escritos de Marx entre 1844 y 1846 tratan de la forma de trabajo en la sociedad moderna como constitutivo para la total alienación del hombre. El uso de esta categoría enlaza el análisis marxiano con una categoría fundamental de la filosofía hegeliana»¹⁴¹. Más tarde Marx considera el trabajo como determinante únicamente de la sociedad clasista; en la sociedad libre el trabajo dejará

135. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 229.

136. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 230.

137. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 230.

138. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 231.

139. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 231-232.

140. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 232.

141. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 241; cf. *ibid.*, pp. 243. 252-253.

de tener esa función central. «Una asociación de individuos libres es para Marx una sociedad, en la cual el proceso de producción no sigue determinando la total hechura de la vida humana. La idea marxiana de una sociedad razonable incluye un orden, en el cual lo que constituye el principio de la organización societaria no es la universalidad del trabajo, sino el desarrollo que comprende todos los talentos individuales»¹⁴².

Este paso de Marcuse indica que la función del trabajo según Marx es diferente en la sociedad clasista y en la sociedad sin clases. Con esto se le quita al trabajo el valor ontológico-antropológico que le atribuían Hegel y el mismo Marx en años anteriores, para hacerlo entrar en la relatividad de las situaciones históricas.

Que en Marx se dé un nuevo esquema filosófico lo indicaría más que el concepto de trabajo su concepto de dialéctica. Afirma Marcuse: Marx critica la dialéctica de Hegel, porque ésta generaliza el movimiento dialéctico afirmándolo como un movimiento de todo ser, del ser como tal, y por tanto va a parar a una expresión puramente abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la historia. Además de esto, el movimiento al cual Hegel atribuye una tal expresión abstracta y del cual pensaba que tiene una validez general, de hecho caracteriza únicamente una fase especial de la historia del hombre, esto es, su historia de los orígenes (*Entstehungsgeschichte*)¹⁴³. Marcuse afirma que según la esencia de la dialéctica de Marx, después de pasar de la sociedad clasista a la sociedad sin clases, «se cambiará la estructura total del movimiento histórico»¹⁴⁴. Siendo así, es natural que no podamos pronunciar hoy acerca de las leyes de la historia futura: «Por este motivo no está permitido atribuir la estructura dialéctica de la pre-historia a la futura historia de la humanidad»¹⁴⁵.

La relación entre Hegel y Marx es decisiva en la evolución del pensamiento de Marcuse. Marcuse depende primero del Marx de los manuscritos de París, en los cuales el mismo Marx depende de Hegel. Un estudio continuado de Marx le hace ver entre éste y Hegel diferencias fundamentales sobre el todo, la dialéctica, la interpretación de la historia, el concepto de trabajo. El descubrimiento de este nuevo Marx es decisivo para Marcuse, el cual intentará abandonar las visiones sistemáticas generales de la historia para centrarse en la situación y en la crítica de la misma, como representante de la «teoría crítica» de la escuela de Frankfurt.

La «teoría crítica» no quiere identificarse con ningún sistema. «Según la

142. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 258.

143. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 277.

144. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 277.

145. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 278. Prehistoria significa aquí, como es evidente, el período que precede a la sociedad sin clases.

convicción de sus fundadores, la teoría crítica de la sociedad está esencialmente unida con el materialismo. Esto no quiere decir que ella se afirme como un sistema filosófico frente a otros sistemas filosóficos. La teoría de la sociedad es un sistema económico, no un sistema filosófico»¹⁴⁶. La razón es evidente para Marcuse: Una crítica concreta, que renuncia a visiones teóricas, está más de acuerdo con análisis científicos que con una consideración filosófica. Y dentro del análisis científico la economía tiene para Marcuse, como para Marx, fundamental importancia: «Después que la teoría crítica ha conocido las relaciones económicas como responsables de la totalidad del mundo existente y ha comprendido el contexto societario de la totalidad de la realidad, no sólo ha resultado superflua la filosofía, como ciencia autónoma de esta totalidad, sino incluso aquellos problemas que se refieren a las posibilidades del hombre y de la razón, podrían ser afrontados por la economía»¹⁴⁷.

De esta crítica al sistema filosófico no se libra tampoco el marxismo soviético. «Pero como en el marxismo soviético no ha sido revisado o desechado ni uno solo de los conceptos dialécticos fundamentales, la función de la dialéctica misma ha sufrido un cambio significativo: De un modo crítico de pensamiento se ha transformado en una visión completa del mundo y en un método con reglas y prescripciones fuertemente fijadas... En la medida en que la teoría de Marx cesa de ser el instrumento de la conciencia revolucionaria y de la praxis, y se integra en la construcción de un sistema de dominio establecido, el movimiento del pensamiento dialéctico es codificado en un sistema filosófico»¹⁴⁸. La teoría de Marx se convierte en el marxismo soviético en una visión científica del mundo (*wissenschaftliche Weltanschauung*). Esta expresión en Marx se podría tal vez referir a la sociedad clasista y capitalista; pero «no existe ninguna teoría marxiana que se haga designar con todo sentido como una visión del mundo para las sociedades post-capitalistas, sean éstas socialistas o no»¹⁴⁹.

Incluso el materialismo como sistema filosófico es excluido por Marcuse, aunque entre materialismo y teoría crítica haya importantes puntos de contacto. «Son sobre todo dos los momentos que unen al materialismo con la auténtica teoría de la sociedad: la preocupación por la felicidad del hombre y la persuasión de que esta felicidad sólo se puede alcanzar mediante un cambio de las relaciones materiales del Dasein»¹⁵⁰.

En el pensamiento de Marcuse se ve por estos años una evolución. Pero se ve también una unidad en la crítica a los diferentes sistemas. Éstos se ca-

146. H. MARCUSE, *Philosophie und kritische Theorie*, pp. 102-103.

147. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 102.

148. H. MARCUSE, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied-Berlin 1964, p. 137.

149. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 141; cf. *ibid.*, pp. 142-143.146-147.

150. H. MARCUSE, *Philosophie und kritische Theorie*, p. 103.

racterizan por valorizar lo universal frente a lo particular. Lo universal es la naturaleza, el pueblo, el Estado totalitario, la razón universal. Éstos se contraponen a los individuos históricos concretos. Los sistemas criticados coinciden en afirmar un desarrollo global, orgánico, natural, y en último término necesario de la totalidad, frente a un desarrollo histórico, mediante iniciativas y decisiones conscientes y libres. De este modo el proceso se deshistoriza. Conceptos como el de dialéctica histórica, responsabilidad del hombre en la historia, revolución etc., son eliminados en estas doctrinas.

La insistencia en la concreción de la situación y la oposición al sistema se van acentuando más en Marcuse. En un principio se insiste en la afirmación del hombre como sujeto de la historia y autor de las decisiones en las situaciones concretas. Al final Marcuse considera la misma estructura dialéctica ligada a la situación histórica, variando su importancia en ellas. El estudio científico, sobre todo económico, de la situación concreta y la crítica de la misma se imponen sobre el sistema y las visiones generales. «La teoría de la sociedad es un sistema económico, no un sistema filosófico... El camino del cambio y las medidas fundamentales para una prudente organización de la sociedad están diseñadas mediante los correspondientes análisis de las relaciones económicas y políticas»¹⁵¹.

Queremos añadir aún que a pesar de su crítica a Hegel, Marcuse sigue viendo en ella filones importantes, que servirían para una teoría crítica, como serían: la relación de esta filosofía con la sociedad y el Estado, relación entre razón y realidad socio-política, y sobre todo la dialéctica, de la cual dependen Marx y el mismo Lenin¹⁵². Pero el fundamento del estudio y crítica de la situación concreta estaría sobre todo y más directamente en Marx¹⁵³.

Marcuse parece, pues, renunciar a todo tipo de filosofía. «Cuando la razón —precisamente como la organización razonable de la humanidad— ha sido realizada, entonces también la filosofía carece de objeto»¹⁵⁴. Existen evidentemente filosofías y filosofías, como existen también diferentes análisis económico-políticos. ¿A qué filosofías se refiere Marcuse en realidad? ¿Qué tipo de análisis de la sociedad pretende? ¿Qué presuponen éstos?

Hemos visto antes cuáles son las filosofías que critica Marcuse. Hemos apreciado también en su crítica ciertas constantes: Poca consideración de la historia concreta; por consiguiente una falta de reflexión sobre temas concretos, como el trabajo o la distribución del mismo; falta de valorización de la actividad humana consciente y libre en el cambio histórico.

Por más que Marcuse habla de análisis económico-políticos, un análisis

151. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 103.

152. Cf. H. MARCUSE, *Vernunft und Revolution*, pp. 223.227.

153. Esto sostiene Marcuse sobre todo en su libro *Vernunft und Revolution*.

154. H. MARCUSE, *Philosophie und kritische Theorie*, p. 103.

puramente científico también le parece insuficiente. Dice Marcuse: «Ciencia y técnica no pueden servir a priori como modelo conceptual de la teoría crítica»¹⁵⁵. La ciencia es sobre todo análisis de la realidad que es. En este sentido, «carácter científico como tal no es nunca de por sí una garantía de la verdad, y sobre todo no lo es en una situación en que la verdad contradice tanto las realidades y yace tan detrás de las realidades como hoy»¹⁵⁶. Descubriendo leyes y regularidades la ciencia puede también conocer algo del futuro. Tampoco esto basta para Marcuse. «Tampoco en el desarrollo de las fuerzas de producción ni en el desarrollo de la técnica se da un progreso ininterrumpido de la antigua a la nueva sociedad»¹⁵⁷. El futuro y el progreso de la sociedad, así como el futuro de la ciencia y de la técnica dependen de los hombres. «Puesto que depende de ellos, qué es lo que ha de proceder de la ciencia y de la técnica, ciencia y técnica no pueden servir a priori como modelo conceptual de la teoría crítica»¹⁵⁸. Una sustitución de la filosofía por un análisis puramente científico habría, pues, que excluirla del pensamiento de Marcuse en este período.

Por otra parte Marcuse afirma que la teoría crítica «se interesa por el contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos»; la filosofía contiene conocimientos «cuya verdad va más allá de la sociedad que ha tenido lugar hasta ahora»¹⁵⁹. Estas afirmaciones habría que tenerlas presentes cuando Marcuse contraponen filosofía y teoría crítica¹⁶⁰.

Son precisamente las ideas más defendidas por Marcuse — como la apertura de la historia hacia un futuro, el protagonismo del hombre en la historia, el valor de la acción histórica concreta, la función del trabajo etc. — las que hacen que lo ontológico sea problemático en Marcuse.

Un ejemplo de ello lo tenemos en el concepto de fin. Marcuse quiere sustituir este concepto filosófico por otro concepto más práctico. «El ideal filosófico, el mundo mejor y el verdadero ser entran en el fin práctico de la humanidad luchadora. Así adquiere también éste un contenido humano»¹⁶¹. Este tipo de fines se propondría la teoría crítica: «De modo diferente que la filosofía, ella establece sus fines siempre y únicamente a partir de las tendencias existentes del proceso societario»¹⁶². De este modo la teoría crítica quiere asegurar su base de realismo; aunque por otra parte Marcuse también habla de utopía. «Por eso (la teoría crítica) no tiene miedo de la utopía, como suele de-

155. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 125.

156. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 124-125.

157. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 125.

158. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 125.

159. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 116.

160. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 109.

161. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 110.

162. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 111.

nunciarse al nuevo orden. Si la verdad no es realizable dentro del orden societario existente, para éste tiene ella sin más el carácter de una pura utopía»¹⁶³.

Marcuse admite, pues, la existencia de un fin; de un fin que pretende ser real, pero que no es simplemente algo deducible por cálculo científico, sino que a veces se presenta como una utopía. Con todo, este fin está ya presente y es operante antes de su realización. «El Dasein societario cambiado ha de estar sin embargo determinado ya en el principio por el fin último (*Endziel*)»¹⁶⁴. Si a esto se añade que el hombre tiene que realizar su historia de modo consciente y libre, según Marcuse, no sería difícil deducir de esta presencia del fin una especie de pre-comprensión del mismo.

Marcuse continúa exponiendo las características de este fin, distinguiéndolo de ideas tradicionales sobre el mismo. «Con este fin último la teoría crítica no ha ideado un ideal societario a manera de sustitución del teológico, 'más allá', un ideal que como consecuencia de su oposición exclusiva al punto de partida y de su siempre apartada lejanía aparezca de nuevo únicamente como un 'más allá'. Oponiendo a la falta de valor y a la traición las posibilidades del hombre puestas en peligro y sacrificadas, la teoría crítica no se completa mediante algo así como filosofía. Únicamente hace presente lo que yace desde siempre en el fondo de todas sus categorías: La pretensión de que mediante la eliminación de las presentes relaciones materiales del Dasein sea liberada la totalidad de las relaciones humanas... En la construcción teórica posterior del proceso societario son también aquellos elementos que se refieren al futuro partes integrantes necesarias de la crítica de las relaciones presentes y del análisis de sus tendencias. La transformación a la cual tiende este proceso y el Dasein que la humanidad liberada tiene que construirse determinan ya la disposición y desarrollo de las primeras categorías económicas»¹⁶⁵. Es evidente que la idea filosófica de fin no se identifica con un «más allá» teológico; pero también parece evidente que Marcuse no se ha liberado de la idea filosófica de fin. El fin de que habla Marcuse tiene un verdadero carácter anticipatorio, determina al Dasein desde un principio, está presente a lo largo del proceso y actúa en el desarrollo del mismo. Este fin así descrito es una verdadera causa final. Por si esto fuera poco, la idea de fin aparece en relación con la idea de posibilidades del hombre (*Möglichkeiten*), que debería adquirir pleno desarrollo. Se trata de una verdadera *entelequia*, y por añadidura de carácter heideggeriano, tema muy grato a Marcuse en años anteriores. Hasta podríamos ver aquí elementos de una teoría del conocimiento, como la pre-comprensión del fin, o una especie de innatismo.

Las categorías filosóficas ontológicas no han desaparecido de Marcuse

163. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 111.

164. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 113.

165. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 113.

cuando éste se hace representante de la «teoría crítica». La concepción de un Dasein entendido como «posibilidades», la visión del Dasein como ente histórico que ha de realizarse mediante decisiones libres, la visión dialéctica de la historia, la consideración de ésta como proceso que tiende a un fin, la presencia de este fin actuando desde un principio como aliciente o como punto de referencia, el influjo de las relaciones materiales en la totalidad de las relaciones humanas... son otros tantos elementos ontológicos.

Es, por otra parte, natural que estos elementos subsistan. No se puede ejercer una crítica de lo actual sin tener visiones del hombre, de la sociedad o de la historia, que sustituyan a las presentes. Dichas visiones podrán sin duda ser más o menos claras, más o menos explícitas; pero no pueden faltar. Hablando del hombre como posibilidades abiertas, dice Marcuse: «No ha sido en la ciencia, sino en la filosofía donde la teoría tradicional ha elaborado los conceptos que se refieren a las posibilidades del hombre más allá de su estado de hecho. Al final de la *Crítica de la razón pura* ha introducido Kant las tres preguntas, en las cuales se une todo interés de la razón humana: ¿Qué puedo yo saber? ¿Qué tengo que hacer? ¿Qué debo esperar? Y en la introducción a una clase de Lógica ha añadido a estas tres preguntas la cuarta, que las comprende a todas: ¿Qué es el hombre? La respuesta a la pregunta no está pensada como la descripción de la esencia del hombre ya existente, sino como la indicación de las posibilidades humanas existentes»¹⁶⁶. Las preguntas acerca del cambio o construcción del yo o de la historia presuponen la pregunta sobre el hombre. Marcuse elude aquí la cuestión fijándose en el concepto de posibilidades o en el concepto de hombre en la sociedad burguesa, y con esta especie de abstracciones deja de afrontar el problema que él mismo considera fundamental y que está también a la base de la teoría crítica: ¿Qué es el hombre?¹⁶⁷.

El hecho de pertenecer a la teoría crítica y de centrarse en la situación histórica concreta hacen que en este período Marcuse renuncie más a las afirmaciones generales y que subordine a la situación incluso ideas como la estructura dialéctica de la historia. Esto hace también que se centre más en temas antropológicos, en el hombre concreto, en su teoría y praxis en la situación concreta. De ahí que ideas de finalidad, visión o pre-comprensión de la historia sean ahora expresamente consideradas desde el hombre. Pero en el fondo, ésta era también la realidad en períodos anteriores. Las ideas generales sobre la realidad, la historia como proceso, el hombre como posibilidades y como sujeto de la historia etc., siguen presentes en Marcuse.

166. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 114.

167. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 114-115.

4. ¿Desplazamiento de la ontología a la psicología?

El psicoanálisis ha sido objeto del interés de Marcuse desde su pertenencia a la escuela de Frankfurt. Más que por el psicoanálisis en sí, como disciplina técnica, Marcuse se interesa por la «filosofía del psicoanálisis», en la cual ve un elemento importantísimo para su crítica a la sociedad. Marcuse cree que Freud ha desarrollado una verdadera teoría del hombre, una psicología en sentido filosófico, y él pretende ver las consecuencias y repercusiones filosóficas y sociológicas que se derivan de esta visión freudiana. El «biologismo» de Freud es «teoría de la sociedad en una dimensión profunda»; esto ha sido olvidado por los neo-freudianos, los cuales acentúan la relación entre lo consciente y lo inconsciente, entre los factores biológicos y los culturales ¹⁶⁸.

«Según Freud, la historia del hombre es también la historia de su opresión. La cultura somete no sólo su existencia social, sino también su existencia biológica; la cultura somete a su fuerza no sólo partes de la esencia humana, sino su misma estructura de impulsos. Pero precisamente esta presión es el presupuesto del progreso. Si a los impulsos fundamentales del hombre se les dejase libertad para perseguir sus fines naturales, aquellos serían incompatibles con toda cooperación duradera y con toda permanencia... La fuerza destructora de estos impulsos surge de la circunstancia de que persiguen una satisfacción que la cultura no puede conferir» ¹⁶⁹. Satisfacción de los impulsos y progreso cultural serían, según Freud, incompatibles. El precio del desarrollo cultural es la represión de los impulsos. La satisfacción inmediata se ha convertido en satisfacción postergada, el placer en abstención del mismo, la alegría o juego en fatiga o trabajo. Freud le llama a este cambio «transformación del principio del placer (*Lustprinzip*) en el principio de la realidad (*Realitätsprinzip*)» ¹⁷⁰.

El cambio es radical, según Freud, y no sólo cambia la forma o el momento temporal del placer, sino «también el placer en su misma substancia»; las normas sociales exigen y producen «una *transsubstanciación* del placer mismo» ¹⁷¹.

Con todo, una victoria definitiva del principio de la realidad no se da nunca. Los impulsos desaparecen del yo consciente, pero se mantienen en el

168. Cf. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft, ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt ²1977, pp. 11-13. Este libro fue publicado primero en inglés con el título *Eros and civilisation*, y traducido al alemán con el título *Eros und Kultur*, Frankfurt 1957. Trad. española *Eros y civilización*, Barcelona 1955; cf. también H. MARCUSE, *Das veraltete der Psychoanalyse*, en *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt ⁹1977, pp. 85-106. Marcuse se interesó por el psicoanálisis desde sus primeros años en la escuela de Frankfurt.

169. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, p. 17; cf. *ibid.*, pp. 22-23.

170. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 18.

171: H. MARCUSE, *ibid.*, p. 19.

subconsciente ¹⁷². No se da una desaparición del placer, sino una sublimación del mismo ¹⁷³.

Según Freud, la cultura ha llevado a cabo su progreso «como dominio organizado», y el motivo para reprimir los impulsos y modificar el principio del placer es, «en su fundamento más profundo un motivo económico» ¹⁷⁴. Este dominio se ha acentuado y ha logrado su mayor éxito en la moderna sociedad de la técnica y del consumo ¹⁷⁵.

En general Marcuse acepta esta presentación de Freud como una situación de hecho. Pero una situación de hecho no lo es todo. En primer lugar, Marcuse hace notar que conceptos como el de cultura o de trabajo tienen un contenido de hecho que no tiene por qué ser esencial a los mismos ¹⁷⁶. En segundo lugar, una situación de hecho no tiene por qué convertirse en patrón de validez universal para toda situación histórica ¹⁷⁷. En tercer lugar, y como consecuencia, se puede pensar en una superación de este estado de cosas ¹⁷⁸. Es lo que intenta hacer ver Marcuse en la segunda parte de su libro, titulada: Más allá del principio de la realidad.

En el mismo Freud se dan elementos que indican el camino para una solución. Según Freud se da un conflicto fundamental inevitable entre el principio del placer y el principio de la realidad, pero este conflicto no parece tan inevitable en una posterior elaboración de la teoría freudiana, según Marcuse. El conflicto sería motivado y alimentado «por medio de la 'ananke', la necesidad de la vida, la lucha por el Dasein». Marcuse hace notar que esta necesidad es motivada por factores «exógenos», por la falta de medios suficientes para una satisfacción de los impulsos sin dolor ni fatiga. Marcuse se pregunta si no será posible una liberación de los impulsos al llegar a un determinado grado de desarrollo cultural, si no será posible una cultura no opresiva ¹⁷⁹.

Uno de los temas freudianos que pide una nueva reflexión y que puede ofrecer una vía de solución según Marcuse, es la fantasía. Según Freud, el principio del placer tiene su dominio en lo inconsciente, y como tal no constituye una norma ni una medida en la evolución y constitución de la sociedad. Ésta es más bien guiada por el principio de la realidad y por la racionalidad, que son los que establecen normas, valores y fines. La fantasía establece una conexión entre las capas de la conciencia y lo inconsciente, entre los impulsos fundamentales y las actividades de la conciencia. La fantasía conserva un alto

172. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 21.

173. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

174. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 23-39.

175. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 52-101; *id.*, *Das veralten der Psychoanalyse*, p. 85.

176. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, pp. 23-86-87.

177. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 39.107.130.146-147.

178. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 39.

179. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 131-134.

grado de libertad frente al principio de la realidad, incluso en la esfera de la conciencia desarrollada, como por ejemplo en el arte. Es cierto también que la fantasía ha conservado esta libertad al precio de carecer de fuerza, de ser considerada como falta de realismo y de ser inoperante ¹⁸⁰.

Con todo, la fantasía conserva la unidad originaria del hombre, «conserva la estructura y las aspiraciones de la 'psyché' como eran antes de su organización mediante la realidad» ¹⁸¹. Y este recuerdo es al mismo tiempo proyección o finalidad: «La fantasía ve la imagen de la reconciliación del individuo con el todo, del deseo con la realización, de la felicidad con la inteligencia. Para el principio de la realidad en vigor, esta armonía está relegada al reino de la utopía; pero la fantasía insiste en que esto debe y puede convertirse en realidad, en que detrás de la ilusión está un saber» ¹⁸². La fantasía es considerada aquí como un saber (*Wissen*) y en otros lugares como una forma de pensar (*Denkvorgang, Denkform*), y como tal tiene un contenido de verdad (*Wahrheitsgehalt*) ¹⁸³.

Según Marcuse, Freud ha acentuado más la relación de la fantasía con el pasado, con las formas subhistóricas y con el subconsciente que con el futuro y con la planificación del mismo ¹⁸⁴. La fantasía ofrece un camino para la liberación de la presente situación, dominada por el principio de producción, que valora al hombre según su capacidad de producir cosas útiles y está a la base de la presente organización del trabajo ¹⁸⁵. Marcuse no niega los valores de la producción, pero ésta tiene sus límites. Una disminución del tiempo de trabajo, de la producción y del nivel de vida no va contra el progreso de la libertad. «El argumento de que un nivel de vida siempre más alto sea la condición indispensable de la libertad está fácilmente al servicio de una justificación de la opresión» ¹⁸⁶.

Otra vía de liberación de la presente situación y de acceso a una nueva cultura la ve Marcuse en la estética. Ésta tiene particular importancia en la filosofía kantiana, que Marcuse toma aquí como base de sus consideraciones. La *Crítica de la razón pura* de Kant constituye el ámbito de la naturaleza bajo leyes fijas, sobre todo de causa y efecto. La *Crítica de la razón práctica* constituye el ámbito de la libertad bajo leyes morales autónomas. Sin embargo, la autonomía del sujeto debe tener un efecto en la realidad objetiva, y los fines que el sujeto se pone deben ser reales. «De este modo el ámbito de la naturaleza debe ser 'concebible' para las leyes que le da la libertad; ha de darse

180. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 140-142. 144-145. 149.

181. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 142.

182. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 143.

183. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 141.143.158-159.

184. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 146-147.

185. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 154-155.

186. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 152.

un miembro intermedio, en el cual ambos se encuentren... Esta tercera aptitud es la del juicio»¹⁸⁷. Marcuse considera sobre todo el juicio estético, cuyo campo de aplicación es el arte¹⁸⁸. En esta tercera facultad, entre la razón pura y la razón práctica, «las dos categorías principales... son finalidad sin un fin y regularidad sin una ley. Éstas describen, superando el sistema kantiano, la esencia de un orden verdaderamente libre de represión»¹⁸⁹. Este orden podría ofrecer «los principios de una cultura no opresiva, en la cual la razón es sensible y la sensibilidad es racional»¹⁹⁰.

Fundándose precisamente en la crítica y en la estética kantianas, Schiller intentó ya llevar a cabo una renovación de la cultura. Es propio de la nueva ciencia estética el contraponerse a la preeminencia de la razón. «No es la razón la que sirve de fundamento a la verdad o a la falsedad estética, sino la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Lo que la sensibilidad conoce como verdadero, esto puede admitir como verdadero la estética, aunque la razón lo rechace como falso. También Kant habla de... que se da una ciencia de la sensibilidad, esto es, la estética, como se da una ciencia del entendimiento, esto es, la lógica»¹⁹¹. Como la filosofía reconoció los valores y la primacía del principio de la realidad, la sensibilidad y la estética quedaron relegadas al arte. Éste puede ahora ser un camino para un nuevo principio de lo real y para una liberación de los impulsos reprimidos¹⁹².

Marcuse quisiera rescatar el intento de Schiller, pero hace notar que se trata de un problema político: la liberación del hombre de condiciones inhumanas. La experiencia estética debería acabar con «la productividad violenta y explotadora, que rebaja al hombre a la condición de instrumento de trabajo»¹⁹³. También aquí vuelve Marcuse a insistir en el valor del progreso y de la cultura en general; pero añade que «posesión y producción de lo necesario para la vida son las condiciones previas, no el contenido de una sociedad libre»¹⁹⁴. Un trabajo y una producción ideales deberían estar subordinados a las posibilidades del hombre y de la naturaleza¹⁹⁵.

Uno de los impulsos reprimidos por el actual principio de la realidad es el impulso sexual. Según Freud, la sexualidad es parte de una libido más amplia, que comprende toda la persona. Esta libido fue primero reducida a sexualidad en sentido estricto, y ésta ha sido luego sublimada en amor, dentro de una de-

187. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 172.

188. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 173.

189. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 176.

190. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 178.

191. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 181-182.

192. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 183.

193. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 185-186. 188.

194. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 193.

195. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 194.

terminada civilización. Dicha civilización ha desarrollado luego una moral que impide usar el cuerpo como puro instrumento de placer ¹⁹⁶. A primera vista parece que según Freud la satisfacción de los impulsos se opone a la sociedad: «una satisfacción de los impulsos podría llevar únicamente a una sociedad de dominados de los impulsos, esto es, a ninguna sociedad» ¹⁹⁷. Pero Marcuse sostiene que en el mismo Freud se habla de una transformación de la libido, para una erotización de toda la persona. «Este cambio de la libido sería el resultado de un cambio societario, que haría posible el libre juego de necesidades y aptitudes individuales» ¹⁹⁸.

Marcuse ve esta libido como una fuerza positiva de autorrealización. El mismo trabajo, en este contexto, podría ser una auténtica satisfacción de una necesidad individual ¹⁹⁹. Esta satisfacción comprendería también según Freud una actividad creadora ²⁰⁰. Marcuse vuelve a insistir aquí una vez más en la falta de incompatibilidad entre la satisfacción de los impulsos y la cultura. Ésta ha reprimido los impulsos humanos en un determinado desarrollo; pero este desarrollo ha sido organizando así de hecho y no excluye la posibilidad de otros.

El psicoanálisis le proporciona a Marcuse un nuevo e importante punto de partida para una crítica a la sociedad. La realidad humana no sufre sólo una represión externa, sino también una represión interna, que proviene de su misma naturaleza, de su modo de ser, modelado por el principio de la realidad durante muchos siglos de historia. La crítica de Marcuse a la sociedad se centra así en dos puntos fundamentales: satisfacción de los impulsos humanos y sociedad moderna de la técnica.

Acerca de la sociedad de la técnica habla Marcuse sobre todo en *El hombre unidimensional* ²⁰¹. Una de las principales características de la sociedad técnicamente desarrollada consiste en la sustitución del instrumento de dominio: «Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto» ²⁰². La eficacia de este nuevo modo de dominio ha hecho disminuir e incluso desaparecer el antagonismo de clases; ha logrado una conformidad con el *status quo*, en la que no se siente necesidad de cambiar; es «una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico» ²⁰³.

196. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 52-53. 197-199.

197. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 199.

198. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 199.

199. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 207.

200. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 210.212.

201. La edición original fue publicada en inglés en 1964: *One dimensional man*.

202. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, p. 20.

203. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 31; cf. *ibid.*, pp. 22-24.

Pero aunque la forma de libertad tenga estas características no deja de ser una verdadera forma de esclavitud: «Los esclavos de la sociedad industrial son esclavos sublimados, pero son esclavos»²⁰⁴. El hombre de la sociedad técnica está reducido al estado de instrumento y de cosa; ésta es, según Marcuse, la forma más pura de servidumbre²⁰⁵.

Otra forma de totalitarismo en la sociedad técnica consiste en que ésta determina incluso las necesidades y aspiraciones del hombre. Este condicionamiento es tan profundo que el individuo se siente identificado con ellas. Esto significa que al hombre le es impuesta una determinada mentalidad, a la que le convence y satisface el modo de vida de la sociedad industrial avanzada. «Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional, en el que ideas, aspiraciones, objetivos que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y de la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo»²⁰⁶.

El dominio del hombre en esta sociedad es tan profundo, según Marcuse, que el hombre no se siente alienado, y se «hace cuestionable hasta la noción misma de alienación». Aún más, el efecto llegaría incluso hasta aquella «dimensión interior», hasta aquel «inconsciente individual *aparte de* la opinión y la conducta pública»²⁰⁷.

Esta sociedad es resultado de un largo proceso histórico que comenzaría ya en los griegos. En Aristóteles se elimina la dialéctica y la tensión entre el «es» y el «debe ser», propia de la filosofía platónica. Esta eliminación de la dialéctica es también una característica de las ciencias modernas. Marcuse admite también una especie de *a priori* tecnológico como fundamento del proceso histórico. «La ciencia de la naturaleza se desarrolló bajo el *a priori* tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial... Y la aprehensión de la naturaleza como instrumento (hipotético) *precede* al desarrollo de toda organización técnica particular»²⁰⁸.

¿Qué perspectivas de liberación pueden darse? Marcuse desde un principio habla de una doble hipótesis, que reaparece a lo largo de su obra: «*El hombre unidimensional* oscilará continuamente entre 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 esta contención y hacer estallar la sociedad»²⁰⁹.

204. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 63.

205. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 63.

206. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 42. cf. *ibid.*, pp. 25-26.34-37.54.

207. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 40; cf. *ibid.*, pp. 39.41.

208. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 180; cf. *ibid.*, pp. 26.182-184.

209. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 25.

Por una parte el hombre parece tener pocas posibilidades de liberarse, ya que se identifica con la sociedad, no se siente alienado en ella, carece de autonomía, es manipulado; incluso el arte y las diferentes ideologías caen bajo el dominio de la sociedad industrial ²¹⁰.

Por otra parte, el hombre tiene ideas universales que harían posible la dialéctica platónica entre el «es» y el «debe ser». «El universal comprende en una sola idea las posibilidades que están realizadas y al mismo tiempo detenidas en la realidad» ²¹¹. Además Marcuse habla del mundo como objeto de un proyecto histórico. El resultado actual es resultado de un proyecto, pero éste no es el único «contra este proyecto en plena realización emergen otros proyectos, y entre ellos, aquellos que cambiarían el proyecto establecido en su totalidad» ²¹². Un proyecto nuevo debería estar de acuerdo con las «posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado»; debería mostrar una «racionalidad más alta», en el sentido de «preservar y mejorar los logros», y ofrecer «una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia» ²¹³.

Una nueva vía de solución la ve Marcuse en las mismas «posibilidades de la racionalidad tecnológica avanzada» ²¹⁴. «La transformación tecnológica es al mismo tiempo transformación política, pero el cambio político se convertirá en cambio social cualitativo sólo en el grado en que se altere la dirección del progreso técnico, esto es, en que desarrolle una nueva tecnología, porque la tecnología establecida se ha convertido en un instrumento de la política destructiva» ²¹⁵. Una nueva tecnología podría dar origen a un cambio social y político. Pero ¿se llegará a esta nueva tecnología por la vía del actual desarrollo tecnológico? Según Marcuse, la nueva tecnología no sería «sólo la evolución cuantitativa de la racionalidad dominante (científica y tecnológica), sino su transformación catastrófica», esto es, supondría «la aparición de una nueva idea de Razón» ²¹⁶. Esta nueva razón será la razón de la antigua ciencia, que comprendía también «la Razón estética, el libre juego e incluso la locura de la imaginación, la fantasía de la transformación» ²¹⁷. Esta ciencia es diferente de la razón científica, que luego se impuso, excluyendo de su campo la razón del arte, la imaginación etc. Marcuse vuelve así una vez más a los temas de la estética, del arte, de la fantasía, que deberían integrar el principio que regula el desarrollo histórico, sustituyendo a la razón científica y técnica que ha dominado hasta ahora.

210. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 36-37.41.87.91.94.102.

211. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 238; cf. *ibid.*, pp. 239.241.

212. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 248; cf. *ibid.*, p. 247.

213. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 248.

214. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 255.

215. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 255-256.

216. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 256.

217. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 257.

Marcuse afirma aún que este resurgir de una nueva ciencia o de una nueva tecnología no es el resurgir de valores espirituales que sirvan de suplemento a la razón tecnológica, sino que «el logro histórico de la ciencia y la técnica ha hecho posible la *conversión de los valores en tareas técnicas*: la materialización de los valores. Por consiguiente lo que está en juego es la redefinición de los valores en términos técnicos»²¹⁸. También la metafísica quedaría englobada en esta nueva ciencia. «Las antiguas ideas metafísicas de liberación pueden llegar a ser objeto propio de la ciencia. Pero este desarrollo enfrenta a la ciencia con la desagradable tarea de hacerse *política*»²¹⁹.

Las ideas fundamentales expuestas por Marcuse en los últimos escritos presentados siguen presentes en escritos más recientes, aunque afronte nuevas situaciones y nuevos problemas. Aquí presentamos únicamente algunas ideas en relación con nuestro tema. En el libro *Versuch über die Befreiung* Marcuse sigue considerando necesaria una revolución para cambiar el presente estado de cosas²²⁰. Pero esta revolución es difícil de hacer, pues la sociedad del consumo y del capitalismo han hecho la «contrarrevolución»; «han generado una segunda naturaleza humana, que se liga de modo libidinoso y agresivo a la forma de mercancías... La segunda naturaleza del hombre se opone a todo cambio... La contrarrevolución está anclada en la estructura de los impulsos»²²¹. La clase trabajadora se ha convertido en una fuerza conservadora, mediante esta contrarrevolución preventiva; ha perdido su conciencia de clase y es incapaz de reaccionar para superar la esclavitud en que vive²²².

La vía para la superación la ve ahora Marcuse en una dinámica interna de la sociedad tecnológica, que irá a parar a una consumación de la misma: la sociedad técnica está creando «necesidades que no pueden ser satisfechas por el actual modo de producción». Este proceso llegará a exigir «una configuración totalmente nueva del medio ambiente técnico y natural, llevada a cabo sobre la base del modo socialista de producción»²²³.

Pero esta solución no vendrá de forma mecánica: «Un cambio radical en la conciencia es el principio, el primer paso para la transformación de las condiciones sociales: surge un sujeto nuevo. Visto históricamente, al cambio material le precede de nuevo el período de la ilustración; un período de educación, pero de una educación que se traduce en praxis, en demostración, confrontación y rebelión»²²⁴. Los movimientos de rebelión en estas circuns-

218. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 260.

219. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 261.

220. Cf. H. MARCUSE, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt ³1972, pp. 36-37.

221. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 26-27.

222. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33; *id.*, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt ²1973, p.

25.

223. H. MARCUSE, *Konterrevolution und Revolte*, p. 40; cf. *ibid.*, pp. 26-28.

224. H. MARCUSE, *Versuch über die Befreiung*, pp. 82-83.

tancias dejan de ser movimientos de masas para convertirse en movimientos formados por personas que tengan conciencia de la situación; es más bien asunto de «intelectuales» que de «trabajadores», y toma «un carácter abiertamente elitista»²²⁵.

Al hablar de la nueva mentalidad Marcuse vuelve a insistir en ideas ya vistas: ésta debería superar su unilateral racionalismo, integrando elementos de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), que aseguren el valor objetivo (estética kantiana) y elementos de lo subjetivo. De ahí el valor del arte, de la fantasía, de la imaginación etc.²²⁶.

Marcuse ha considerado ya anteriormente la nueva realidad como una reconciliación del hombre con la naturaleza. «La naturaleza, el mundo objetivo no seguiría siendo experimentado en primera línea como el que domina al hombre (como en la sociedad primitiva), ni como algo que es dominado por el hombre (como en nuestro mundo), sino más bien como un objeto de la contemplación, de la reflexión»²²⁷. Y en otro lugar añade: «La naturaleza no es ya experimentada como objeto de dominio y de explotación, sino como jardín que puede crecer, mientras hace crecer a la esencia humana»²²⁸.

En el libro *Konterrevolution und Revolte* Marcuse desarrolla más esta idea. Según él, «la transformación radical de la naturaleza se constituye en parte integrante de la radical transformación de la sociedad»²²⁹. Marcuse se refiere aquí: «1) A la naturaleza humana: los impulsos fundamentales y los sentidos del hombre como base de su racionalidad y experiencia. 2) A la naturaleza externa: el mundo existencial del hombre, su relación con la naturaleza, en la cual se construye su sociedad»²³⁰. Marcuse parte de que se da una íntima relación entre naturaleza e historia: «La naturaleza es una parte, un objeto de la historia»²³¹. Esto quiere decir que reconciliación con la naturaleza no significa retorno a un estado pretécnico, sino únicamente progreso hacia otro modo de usar los logros de la civilización en relación con la naturaleza²³².

En esta idea de naturaleza se ve el influjo directo de los *Manuscritos económico-filosóficos*, e indirectamente del naturalismo de Feuerbach y del idealismo de Hegel²³³. Marcuse cree conveniente hacer notar aquí que «la

225. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 80.84.87.90.93; *id.*, *Konterrevolution und Revolte*, pp. 28.38.42.56.58-59.68.

226. Cf. H. MARCUSE, *Versuch über die Befreiung*, pp. 50-54.56-60.66; *id.*, *Konterrevolution und Revolte*, pp. 85.87.98. 108-114.

227. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, pp. 187-188.

228. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 213.

229. H. MARCUSE, *Konterrevolution und Revolte*, p. 72.

230. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 72-73.

231. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 73.

232. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 73.

233. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 77-78.

idea de liberación de la naturaleza no presupone ningún plan ni ningún fin en el universo: liberación es más bien el posible plan y fin del hombre que se hace valer en la naturaleza»²³⁴. De este modo Marcuse intenta armonizar la consideración global hombre-naturaleza con la teoría crítica, y tal vez con la estética kantiana de «finalidad sin un fin». Esta consideración de la naturaleza no es propia de la razón pura ni de la razón práctica, sino del juicio estético²³⁵. Pero esto no parece muy claro ni siquiera en el mismo Marcuse. La naturaleza es considerada en otro lugar «como un *kosmos* con posibilidades propias, necesidades y casualidades»²³⁶. La realización de éstas tampoco es mecánica; también aquí es el hombre el protagonista de la historia y la dirige consciente y libremente. ¿Hacia dónde? Marcuse dice en este contexto que Marx toma la teoría de la anámnisis platónica. No en el sentido elemental del recuerdo de un pasado de oro, de un hombre ideal. Recuerdo significa más bien síntesis de los «fragmentos de una humanidad desfigurada y de la naturaleza». Estos fragmentos están desterrados en el «reino de la fantasía». Estas ideas se podrían llamar innatas en el sentido de que no se adquieren en la «experiencia inmediata». «Son más bien dadas como horizonte de la experiencia, ante el cual las formas de las cosas dadas de modo inmediato aparecen como negativas». En este sentido serían innatas. «La fantasía conserva —*como conocimiento*— la conciencia de la tensión indisoluble entre idea y realidad, entre posibilidad y efectividad». Y añade Marcuse: «Éste es el *núcleo idealista* del materialismo dialéctico: la libertad, que trasciende las formas existentes. También en este sentido la teoría de Marx es la heredera histórica del idealismo alemán»²³⁷.

También en el Marcuse de estos años se da un fondo ontológico, una visión general del hombre y de la historia. Hay que tener presente que Marcuse se interesa más por la filosofía del psicoanálisis que por el aspecto técnico o científico de éste; que el mismo Marcuse encuentra en la filosofía kantiana una doctrina sobre la estética que le da una vía de solución; que al final recurre incluso a las teorías platónicas de las ideas y de la anámnisis para buscar una liberación de la presente alienación.

En el mismo Freud se pueden ver ideas filosóficas sobre el hombre, sobre la sociedad y sobre la historia. Freud veía una naturaleza humana en sí, una especie de hombre natural. Éste está dotado de ciertos impulsos fundamentales y tiende a satisfacerlos guiado por el principio del placer. El hombre natural es incapaz de formar una sociedad organizada. El hombre de hecho no corresponde a este estado de naturaleza pura. Por medio de la cultura el hombre ha sido cambiado en su misma naturaleza; en el placer humano se ha dado una

234. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 80.

235. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp; 81.88-89.

236. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 84.

237. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 85.

«transubstanciación». La cultura y el progreso han reprimido los impulsos humanos mediante limitaciones y sublimaciones. Aunque no se ha dado una transubstanciación del hombre, éste sí ha llegado a adquirir un nuevo modo de ser. El «hombre natural» queda relegado al ámbito de lo subconsciente, mientras que el hombre consciente es un resultado de la cultura. Con todo, en el ámbito de lo subconsciente quedan aún recursos y posibilidades de liberación; también éstas pertenecen a la esencia del hombre actual.

Estas afirmaciones sobre la esencia humana presuponen algo esencial, objetivo, que no llega a desaparecer, y al mismo tiempo presuponen la historicidad del hombre. La esencia humana no es algo hecho; las superestructuras históricas pueden formar una nueva esencia humana.

El paso de lo natural del plano consciente al subconsciente y el hecho de que en éste o en la fantasía se conserven los impulsos fundamentales, plantearía nuevas preguntas sobre la unidad humana, sobre la relación entre el hombre y los condicionamientos históricos, sobre el grado de influjo de los elementos «exógenos» en la esencia humana, etc.

Una particular reflexión merece la fantasía. Ésta no sólo es el ámbito donde se refugian los impulsos fundamentales, sino una verdadera facultad con su propia forma de pensar, con su propio saber, que va más allá de la realidad y llega hasta un futuro que hoy es considerado como utopía. Esto significa que en la fantasía se da no sólo un saber sino una fuerza para obrar.

Se dan también en Freud algunos elementos acerca del valor de la historia, del progreso y de la cultura. En general éstos se contraponen a la satisfacción de los impulsos, y para Freud éstos tendrían la primacía ²³⁸.

Marcuse acepta, como hemos visto, estas ideas freudianas, aunque no sin algunas reservas importantes. Ve la dualidad consciente-subconsciente como utilísima para una crítica a la sociedad. Admite como Freud que la cultura ha remodelado al hombre; pero no condivide la contraposición freudiana entre impulsos humanos y cultura. Aquí Marcuse insiste en la contraposición entre cultura de hecho y cultura en sí. El hecho histórico de un determinado desarrollo de la cultura no ha de ser tomado como patrón para todo tipo de cultura.

En general podría decirse que Marcuse valora más que Freud las posibilidades del hombre frente a la situación histórica que le ha sido dada. Esto significa que considera menor el influjo de la cultura en la esencia humana, aunque a veces hable de una segunda naturaleza y afirme que la técnica moderna ha llegado a cambiar las necesidades del hombre y sus mismos impulsos fundamentales ²³⁹.

238. Sobre estas ideas de Freud cf. supra, pp. 40-42.

239. Cf. supra, pp. 46.48.

Siguiendo sobre todo a Kant —y en parte también a Freud— Marcuse desplaza el centro de la naturaleza humana de la razón pura y de la razón práctica, para ponerlo en una síntesis de ambas o en algo intermedio. El juicio estético es entonces considerado como el juicio más humano y como la mejor norma de acción. La esencia de lo humano no estaría preferentemente en la pura razón, que ha sido la que de hecho ha predominado en el proceso histórico; tampoco estaría en la total autonomía subjetiva de la razón práctica. Marcuse intenta salvar lo objetivo, pero sin caer en la regularidad científica; e intenta salvar lo subjetivo sin caer en un total relativismo. Por eso insiste en los temas kantianos de la estética y de la sensibilidad, en los cuales se parte de lo objetivo. Por eso insiste también en los temas de la fantasía o del arte, en los que se da una autonomía natural y de hecho, distinta de las leyes fijas de la razón pura. Dadas estas características, Marcuse cree posible hablar de «finalidad sin un fin» y de «regularidad sin una ley»²⁴⁰.

El tema freudiano de la fantasía encuentra así en Marcuse una base más filosófica. Creemos que ha sido el tema de la fantasía en Freud el punto de partida de esta reflexión de Marcuse. Pero creemos también que Marcuse sigue siendo filósofo y sigue buscando fundamentos filosóficos. En Kant y en Schiller encuentra la base filosófica que busca. Esta tendencia a completar filosóficamente los resultados psicológicos freudianos se ve también en otros temas. La libido por ejemplo no es sólo un impulso fundamental que busca una satisfacción, sino que es más bien algo esencial humano, cuya satisfacción constituye una verdadera autorrealización. La fantasía no es sólo una especie de reducto de los impulsos; Marcuse critica a Freud porque éste la ha considerado demasiado relacionada con el pasado. Para Marcuse la fantasía posee también una proyección hacia el futuro y una actividad creadora²⁴¹.

En el tema freudiano de la fantasía se ven elementos de una teoría del conocimiento. La fantasía es una forma de pensar, un saber que va más allá de la realidad presente. También aquí Marcuse completa las afirmaciones freudianas con las teorías platónicas de las ideas innatas y de la anámnesis. Innatismo y recuerdo son entendidos en sentido freudiano, y Marcuse dice que tienen lugar en la fantasía. Pero parece que Marcuse hace aquí de la fantasía una verdadera facultad cognoscitiva, en la que se conserva la tensión entre la idea y la realidad, teniendo presente que en otros lugares de sus escritos esta idea es la idea universal²⁴². Con esto Marcuse vuelve a sobrepasar el contenido que Freud atribuye a la fantasía.

En Freud el hombre es considerado como el sujeto de la historia. El hombre ha desarrollado una cultura movido por intereses económicos. Esta

240. Cf. supra, pp. 42-43. 47.

241. Cf. supra, p. 43.

242. Cf. supra, pp. 46-47. 50.

cultura se contraponen a los impulsos humanos fundamentales y ha cambiado la misma naturaleza humana. Freud no considera este desarrollo de modo determinista y cree aún posible una erotización global de la persona, que supere el erotismo unilateral de la actualidad. En estos conceptos se afirma la historicidad del hombre y se hace un juicio sobre el valor de la historia.

Marcuse considera también al hombre como libre sujeto de la historia y del desarrollo cultural. Este desarrollo es relativo. Ha llegado a ciertos resultados de hecho, fruto de intereses políticos y de una manera de pensar en la que ha prevalecido lo racional y el deseo de dominio. Pero estos resultados no pueden constituirse en patrón universal. El hombre puede superar este estado de cosas. Para ello tiene que cambiar de mentalidad. La mentalidad racional dominante debería ser sustituida por una razón nueva. Estas afirmaciones son las que dominan en la filosofía de Marcuse, aunque a veces haga afirmaciones que parecen ponerla en duda. En efecto, Marcuse habla alguna vez de un «a priori» tecnológico, que dirigiría el desarrollo técnico. Ante el problema de la técnica moderna y ante la contrarrevolución del capitalismo el hombre aparece a veces como pre-determinado e incapaz de superar la situación actual. Pero aun entonces Marcuse sigue hablando de otros posibles proyectos históricos, de una nueva razón, de organización de grupos, de la necesidad de una nueva conciencia de clase, de rotura con la situación actual y de la revolución o revuelta organizada ²⁴³.

Marcuse es más optimista que Freud sobre el desarrollo cultural. Esto aparecería en el hecho de considerar positiva la cultura en sí, de no ver contraposición entre cultura e impulsos y de considerar relativo el desarrollo cultural de hecho.

Las ideas expuestas constituyen el bosquejo de una antropología y de una filosofía de la historia. Se da también en Marcuse el esbozo de una visión general acerca de la naturaleza y su relación con la historia. La naturaleza es una parte, un objeto de la historia. La transformación de la naturaleza es parte de la transformación de la sociedad. Esto supone que para Marcuse la realidad total es histórica. La naturaleza es como la base, el terreno o la realidad donde están contenidas las posibilidades. El hombre no debe considerarla ni como objeto de su dominio, ni como algo que lo domina, sino como jardín que puede crecer mientras hace crecer la esencia humana. Según esto, la naturaleza es como el lugar en que se encuentra el hombre, formando parte de él. El hombre es una de las posibilidades de la naturaleza. Pero es también una posibilidad especial. El hombre es quien dirige el desarrollo de la naturaleza; es como la inteligencia de la misma.

El influjo de Hegel y del primer Marx en estas ideas de Marcuse salta a la vista. Marcuse no lo disimula. Intenta, eso sí, desvincular esta visión general

243. Cf. *supra*, pp. 46-49.

del concepto de un plan o de una finalidad universal de tipo hegeliano. El único plan y fin es el plan y fin del hombre, que se hace valer en la naturaleza ²⁴⁴. Esta afirmación está de acuerdo con la teoría crítica y su centrarse en la situación concreta. Que tal afirmación deje los problemas de fondo sin resolver no necesita mucha demostración. El mismo Marcuse se encuentra con el primero de ellos: ¿Hacia dónde dirige el hombre el proceso, si éste no es ciego y el hombre es el verdadero sujeto de la historia? ¿Puede el hombre hacer una crítica de la situación, puede criticar el proceso entero y establecer fines y métodos para cambiarlo sin tener una visión global de él mismo, de la historia, de la realidad? Marcuse recurre nada menos que a las ideas platónicas y a la anámnese, interpretando a Platón en sentido freudiano y poniendo ideas y anámnese en la fantasía. Pero tampoco esto parece solucionar nada. Que esté en la fantasía o en el intelecto, Marcuse admite algo innato, que no es reflejo de la realidad existente, sino que la supera en carácter general y en tiempo, y que sirve de norma en el juicio y en la transformación de la realidad. En el fondo ese es el problema en Platón, Aristóteles, más tarde en Leibniz, Kant, Hegel, etc.

Como puede verse, los problemas ontológicos y la preocupación por los mismos siguen presentes también en el Marcuse de los años sesenta y setenta, no obstante su filosofía concreta, su crítica de la civilización técnica y de la sociedad del consumo, sus comentarios sobre la contrarrevolución del capitalismo y sus sugerencias prácticas sobre la organización de la revuelta. Que en el mismo Marcuse haya una concatenación entre las ideas de fondo y estas conclusiones prácticas, para nosotros es evidente. Que con frecuencia en Marcuse no se hayan conocido más que las segundas y que sean éstas las que lo hayan hecho popular, lo afirma él mismo ²⁴⁵. Marcuse es mucho más que un vulgarizador; Marcuse ha sido siempre un pensador.

En una discusión con motivo del 80 cumpleaños de Marcuse, en 1978, Jürgen Habermas le dice a aquél: «Cuando usted habla de fundamento, de esencia del hombre, sigue pensando aún apropiarse de modo marxista perspectivas ontológicas fundamentales. De esta clase de conceptos se ha disociado usted. Por otra parte uno tiene la impresión de que la metapsicología de Freud ha desempeñado más tarde el papel de la ontología existencial de Heidegger. Su marxismo tiene hasta hoy una fuerte tendencia antropológica» ²⁴⁶.

Que el marxismo de Marcuse se haya caracterizado por sus perspectivas ontológicas, creemos haberlo hecho ver en éste y en nuestro artículo antes citado. Lo ontológico está presente en Marcuse a través de todas las etapas del

244. Cf. supra, p. 50.

245. Cf. M. BERCIANO, *Herbert Marcuse, el primer marxista heideggeriano*, en «Pensamiento» 36 (1980) 131.

246. Cf. en *Gespräche mit Herbert Marcuse*, p. 24.

desarrollo de su pensamiento. Marcuse quiere un marxismo sobre una base ontológica desde un principio. Primero busca esta base en Heidegger, luego en Marx. Más tarde se centra en la antropología y en la situación histórica concreta. Pero siguen los presupuestos ontológicos sobre la realidad, sobre el hombre, sobre la historia como proceso y sobre el hombre como sujeto de la misma. En esta última etapa ocupa también el centro la antropología, como señala Habermas, pero tampoco desaparecen las visiones sobre el hombre y la realidad en general.

Sobre la afirmación de Habermas, según la cual la metapsicología de Freud ha desempeñado el papel de la ontología de Heidegger, habría que hacer algunas precisiones. Es cierto que Marcuse esboza en un primer momento una teoría del hombre a partir de Heidegger y que luego la esboza a partir de Freud. Pero téngase en cuenta que en ambos —no sólo en Heidegger— busca el aspecto filosófico. En Heidegger lo busca directamente; en Freud busca los presupuestos filosóficos, antropológicos y sociológicos de su teoría. Por eso Marcuse —y Habermas— hablan de *metapsicología* de Freud. Marcuse busca estos aspectos y critica a los neofreudianos por no haber llegado a ellos ²⁴⁷. Una vez identificados estos presupuestos, Marcuse los completa sirviéndose de elementos de filosofía de Platón, de Kant, de Hegel y con aportes personales. Que Freud sustituya a Heidegger en la reflexión de Marcuse no significa, pues, que la psicología sustituya en ella a la filosofía.

Visión materialista de la realidad, antropología, filosofía de la historia son, a nuestro modo de ver, los principales temas constantes en la reflexión de Marcuse. En la antropología hay que destacar la visión del hombre como ser histórico, como ser no hecho, sino haciéndose; como ser con posibilidades que tienen que ir realizándose mediante sus decisiones en diálogo con su situación. La historia es vista como un proceso, cuyo sujeto es el hombre ²⁴⁸. En estas ideas de Marcuse influyen desde un principio Hegel y Heidegger, y creemos que el influjo de estos autores, en este sentido, ha sido constante en Marcuse. Pero desde un principio Marcuse insiste en la situación concreta, en identificarla, describirla, valorizarla. En esto también desde un principio le parecen insuficientes las filosofías de Hegel o Heidegger. La filosofía de Marcuse se va haciendo cada vez más concreta, pero sin desaparecer los presupuestos ontológicos.

Modesto BERCIANO

Salamanca, 29 de julio de 1980

247. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, pp. 11-13.

248. Cf. *supra*, pp. 25-28. 36-40. 50-55.