

Jürgen HABERMAS, Karl POPPER, Ralf Dahrendorf y otros, *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*, Barcelona: Gedisa, 2018, 187 págs.

El injusto ostracismo al que se había visto condenada la obra de H. Marcuse en el ámbito académico ha empezado a revertirse en los últimos años gracias al renovado interés suscitado por el estudio de su proyecto filosófico de juventud<sup>1</sup>. A ello habría que añadir la valiosa edición a cargo de D. Kellner de los *Collected Papers* de Marcuse en la editorial Routledge<sup>2</sup>. Pese al descrédito académico de su obra, que relegaba cualquier conato de apropiarse productivamente de su legado a poco más que a un ejercicio de mero anacronismo, la continua reedición en diversos idiomas de algunos de sus trabajos más influyentes –nos referimos sobre todo a *Razón y revolución* (1941), *Eros y civilización* (1955) o *El hombre unidimensional* (1964)– ha contribuido a compensar de manera sostenida esa tendencia. Buena muestra de ello lo constituye también la reedición por parte de la editorial Gedisa de estas conversaciones, cuya primera publicación tuvo lugar en 1980 a partir de la traducción de la edición alemana original de 1978.

Las cinco entrevistas compiladas en este volumen, realizadas entre los años 1975 y 1977, ofrecen al lector una completa panorámica de la trayectoria intelectual de Marcuse y le permiten aproximarse al amplio espectro de intereses que motivaron su labor teórica dentro y fuera del *Institut für Sozialforschung*. En la primera conversación en clave biográfica con J. Habermas, se abordan cuestiones neurálgicas para comprender cabalmente los diversos pormenores en la evolución de su obra. Siendo asistente de M. Heidegger en la universidad de Freiburg, los años previos al ingreso de Marcuse como miembro del equipo de trabajo del *Institut* estuvieron marcados por su tentativa de sintetizar la ontología existencial de procedencia heideggeriana con el materialismo histórico. El autor berlinés expone los motivos que le llevaron a interesarse por la obra M. Heidegger durante el período comprendido entre 1928 y 1932. Sin embargo, a raíz de la publicación de los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) de Marx en 1932, Marcuse asegura a su interlocutor haber

---

<sup>1</sup> Cabe mencionar a este respecto las siguientes publicaciones: Richard WOLIN y John ABROMEIT (ed.), *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, 2005; Andrew FEENBERG, *Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of History*, New York: Routledge, 2005; José Manuel ROMERO (ed. y trad.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid: Plaza y Valdés, 2010; Herbert MARCUSE, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona: Herder, 2011 y Herbert MARCUSE, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.

<sup>2</sup> Los seis volúmenes que comprenden los *Collected Papers* de Marcuse abarcan un dilatado lapso temporal y aglutinan, según criterios de afinidad temática, textos de muy diversa procedencia. Se han editado los libros *Technology, War and Fascism* (vol. 1, 1998), *Towards a Critical Theory of Society* (vol. 2, 2001), *The New Left and the 1960s* (vol. 3, 2005), *Art and Liberation* (vol. 4, 2006), *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation* (vol. 6, 2011) y *Marxism, Revolution and Utopia* (vol. 6, 2014).

renunciado ya entonces a la pretensión de fundamentar el materialismo histórico con el recurso a la ontología fundamental de Heidegger, decantándose en su lugar por una ontología que creyó encontrar en la obra juvenil de Marx (pág. 22). Testimonio de ese tímido tránsito desde Heidegger al joven Marx, sin abandonar todavía la pronunciada impronta ontológica de su filosofía, son sus ensayos “Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico” (1932) y “Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo” (1933)<sup>3</sup>.

Su entrada en el *Institut* bajo la dirección de M. Horkheimer marca un punto de inflexión determinante en su carrera. Al dejar atrás sus tempranas inclinaciones ontológicas, que le habían conducido a enredarse en tensiones de difícil resolución entre los niveles óntico y ontológico, a partir de 1933 Marcuse se orienta hacia el desarrollo de una teoría materialista de la sociedad plenamente ubicada en el plano óntico de la realidad. La interpretación no dogmática ni científicista del marxismo, junto al acertado análisis de la situación política del momento y la inclusión del psicoanálisis freudiano en sus respectivos escritos, constituyen los tres motivos básicos que Marcuse valoraba en el trabajo desempeñado entonces por el *Institut*, y que en lo sucesivo servirían de estímulo intelectual al desarrollo de sus propias concepciones (pág. 24). De especial relevancia resulta el modo como pasa revista, imbricándolos en el marco de su idiosincrasia biográfica, a algunos aspectos clave para la comprensión de su historia, ya se trate del esclarecimiento del estatuto de la teoría en relación con la praxis, de la crítica del revisionismo neofreudiano –que llevaría a la desvinculación de E. Fromm del *Institut* en 1939– u otras cuestiones de orden metodológico vinculadas a la organización del trabajo común con Horkheimer y los demás colaboradores.

Sus aclaraciones ante el persistente interés de Habermas por conocer en detalle el modo de funcionamiento del *Institut* en el exilio desacreditan la sesgada lectura ofrecida por la autoproclamada “segunda generación” de la Teoría Crítica<sup>4</sup>. La tesis

<sup>3</sup> El peso determinante que el joven Marcuse otorga en estos ensayos a la categoría ontológica de trabajo, obtenida a través de su recepción de los manuscritos parisinos de Marx, hace evidente que albergaba entonces ciertas concepciones concordantes con interpretaciones “exotéricas” de determinados aspectos de la teoría marxiana. En cierto modo, esta orientación temprana chocaba con la interpretación más “esotérica” de Marx, centrada no en la elaboración de una ontología del trabajo, sino en la crítica del trabajo en cuanto tal. En cambio, en la obra que nos ocupa, Marcuse sí aborda explícitamente la cuestión de la “abolición del trabajo” –no sólo alienado–, llegando a afirmar que la “determinación de la vida en términos de trabajo (...) sirve a la eliminación de la fantasía social y a la preservación de las condiciones económicas existentes” (pág. 133).

<sup>4</sup> En concreto, la interpretación que H. DUBIEL lleva a cabo en su obra *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Fallstudien zur Struktur und Geschichte der frühen Kritischen Theorie* (Frankfurt am

según la cual habría existido una suerte de división social del trabajo en el seno del *Institut* instaurada por Horkheimer, en la que se otorgaba excesivas licencias y poderes frente al resto de miembros, es fuertemente matizada por las declaraciones de Marcuse (págs. 27-29). El intento destinado a compartimentar los aportes teóricos del núcleo primigenio de la Teoría Crítica para hacerlos compatibles con la reificada especialización científica característica del capitalismo tardío, confiriéndoles así una mayor legitimidad a ojos del *establishment* académico, supone una desvirtuación de su cometido original que en última instancia debilita el alcance crítico de sus contribuciones.

Otro importante foco de distanciamiento que empieza a vislumbrarse ya aquí entre Marcuse y la nueva generación encabezada por Habermas, puede rastrearse en la discusión que llevan a cabo ambos autores en torno a la fundamentación del concepto de razón. A juicio de Habermas, en *Eros y civilización* Marcuse habría buscado fundamentar biológicamente la razón en la naturaleza pulsional, lo que en su opinión conlleva el peligro de no poder establecer en base a principios democráticos qué sea o no racional. Habermas considera que en este punto Marcuse se limita a reemplazar el anclaje ontológico que años antes había obtenido de Heidegger por un nuevo anclaje en la metapsicología de Freud (pág. 38). En contraste con ese procedimiento, insiste en la necesidad de fundamentar la razón en el acuerdo intersubjetivo. Esta discusión pone de relieve cómo en esos años Habermas empezaba a marcar un perfil propio respecto a sus predecesores, proceso que culminaría poco tiempo después con la publicación de su *magnum opus*, la *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

El análisis de la dimensión de la subjetividad, descuidada por el marxismo tradicional, demandaba una complementación necesaria de la teoría marxista con el psicoanálisis<sup>5</sup>. Para Marcuse resultaba prioritario descifrar con ayuda de la metapsicología freudiana los mecanismos de condicionamiento psicosociales que habían contribuido al fracaso de la revolución alemana. Este fracaso, que revertiría en favor de la reacción totalitaria, no podía entenderse sin penetrar en “las formas en que los individuos internalizan y reproducen inconscientemente la sociedad

---

Main: Suhrkamp, 1978). Dubiel establece en ella una separación entre investigación y exposición, “inaceptable” y “adialéctica” según el criterio de Marcuse (pág. 27).

<sup>5</sup> Quien parece tomarse en serio ese importante legado de la primera Teoría Crítica no son los autores que en la actualidad forman parte del *Institut für Sozialforschung* y su círculo de influencia inmediato, cuya atención al psicoanálisis es, por lo general, escasa o superficial. Son autores que han sido marginados del relato oficial, y que conviene mencionar como portadores de estas intenciones originarias. Baste citar, en esta dirección, a Helmut Dahmer o Christoph Türcke.

represiva” (pág. 157). La consecución de una sociedad socialista cualitativamente distinta a la actual resulta incompatible con el culto al desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que está en juego no es solamente una redistribución más equitativa de la riqueza social –una riqueza obtenida primordialmente mediante el dominio y la explotación de la naturaleza externa–, sino sobre todo la necesidad de una modificación radical del sistema de necesidades<sup>6</sup> y de la estructura instintiva que ponga coto al instinto de destrucción (Thánatos) supeditando dicha estructura a la fuerza de Eros. De este modo, las relaciones humanas podrán abrirse “a la satisfacción y al goce” y alumbrar la construcción de un “hombre nuevo” (pág. 41).

Como sostiene Jordi Maiso en el prefacio de la obra, aunque “su visión de la fuerza emancipadora del placer resulte hoy demasiado depurada de ambivalencias, demasiado ‘racionalista’” (pág. 13) –y, como hemos visto, según Habermas su recurso a la metapsicología de Freud tenga efectos colaterales cuando menos discutibles–, uno de los mayores méritos de la obra de Marcuse consiste en haber advertido que

“el capitalismo avanzado genera también lo que podríamos llamar una crisis de la «naturaleza interna»: lleva a una atrofia de la capacidad de placer y de goce, así como de las formas de solidaridad, pues en dicha sociedad toda gratificación queda supeditada al principio de rendimiento y a la lógica del consumo y la competencia, generando –en último término– individuos dóciles y domesticados para encajar en una realidad social que les degrada” (pág. 13).

En qué medida el freudomarxismo de Marcuse ofrece herramientas de análisis adecuadas para afrontar los procesos de subjetivación y la crisis de la naturaleza interna en las sociedades tardocapitalistas actuales no es una cuestión menor que pueda dirimirse con facilidad. Por una parte, la liberación erótica de la energía instintiva contribuye hoy a la reproducción de las relaciones de dominio en igual medida que el instinto de destrucción. Si bien la “nueva sensualidad” surgida al

---

<sup>6</sup> La importancia de una revisión de la teoría marxista de las necesidades tuvo también resonancias en las propuestas del humanismo marxista de la primera A. Heller. Así como Marcuse sostiene que en el capitalismo tardío “las contradicciones internas se agudizan hasta generar la contradicción consistente en que el capitalismo crea necesidades que no puede satisfacer” (pág. 137), la discípula de Lukács considera que el motor de la historia no son las leyes objetivas del capital, sino las necesidades radicales presentes en determinados grupos y movimientos que, al transgredir las normas de las sociedades basadas en la jerarquía y la subordinación, no pueden ser satisfechas dentro de la sociedad dada. Surgidas de la conciencia de la alienación y la explotación padecida en las sociedades capitalistas, las necesidades radicales operan como aquel deber-ser de la tendencia de la humanidad al comunismo. Cfr. Agnes HELLER, *Por una filosofía radical*, Barcelona: Ediciones 2001/ El Viejo Topo, 1980, págs. 110-112.

abrigo de la industria cultural constituye una caricatura perversa de la sensualidad emancipada anhelada por Marcuse, no cabe duda de que reivindicar hoy la liberalización de las costumbres que trajo consigo el movimiento de protesta de mayo del 68, en el que Marcuse vio “una reactualización del Eros como fuerza política” (pág. 130), corre el peligro de terminar convergiendo en un progresismo libertario afín a los eslóganes publicitarios de la industria cultural. Si en la cultura de masas que tal industria fomenta se lleva a cabo un psicoanálisis invertido, que saca provecho de los dos instintos fundamentales –Eros y Thánatos–, la apuesta por una transformación cualitativa del marco social vigente ya no puede consistir en una mera reivindicación de las virtudes supuestamente liberadoras de Eros con el fin someter a sus designios los impulsos destructivos de Thánatos.

No menos problemática es la reivindicación marcuseana de las llamadas “cualidades femeninas”. En la conversación con S. Bovenschen y M. Schuller –que lleva por título “Imágenes de la feminidad”–, Marcuse reproduce los controvertidos argumentos que expusiera en su ensayo “Marxism and Feminism” (1974)<sup>7</sup>. Aunque reconoce que estas cualidades se han configurado históricamente como resultado de la opresión de la mujer hasta devenir segunda naturaleza, les atribuye la capacidad de imponer nuevas necesidades al conjunto de la sociedad antagónicas a las relaciones de producción existentes (pág. 106). La exclusión de la mujer del mundo de la producción, donde sólo participaba el varón, le haría depositaria de “cualidades resistenciales” (pág. 107). Sin embargo, cabría objetar aquí que estas cualidades han desempeñado siempre una función primordial en la producción de valor capitalista. Sin ellas, y sin el soporte brindado por el ámbito familiar privado donde tales cualidades eran salvaguardadas, el mundo productivo masculino se habría desmoronado, o el nivel de productividad habría visto mermada su eficiencia. El principio de realidad, basado en la destrucción y la explotación, ha encontrado en las cualidades femeninas un contrapeso enteramente funcional. Hasta ahora el retorno de lo reprimido ha tomado la forma de una feminización de diversas esferas sociales –laboral, política, etc.– que, en contra de las expectativas de Marcuse, no ha supuesto un trastrocamiento fundamental de las relaciones de producción existentes ni del principio de realidad orientado al rendimiento. En todo caso, este fenómeno se ha limitado a conferirles si cabe un rostro más humano, necesario y

<sup>7</sup> Herbert MARCUSE, “Marxism and Feminism”, en *The New Left and the 1960s*. New York: Routledge, 2005, págs. 165-172.

deseable, pero impotente ante las lógicas capitalistas existentes en los ámbitos donde esa feminización ha logrado penetrar.

Este diagnóstico *post festum* no implica en ningún caso que deba renegarse de “la cosecha del 1968” (pág. 147), ni mucho menos que frente a esa herencia lo revolucionario consista hoy en reivindicar valores tradicionales o arcaicos opuestos a las tendencias hedonistas y narcisistas dominantes. Se trata de tomar plena conciencia de las contradicciones y tergiversaciones que nos plantea el escenario actual, situándose de modo autorreflexivo ante las nuevas realidades surgidas en las sociedades capitalistas tardías posteriores al fallecimiento de Marcuse. Lo que en el seno de un capitalismo que todavía conservaba rasgos tradicionales tuvo sin duda implicaciones emancipadoras y revolucionarias, puede no tenerlas hoy en el mismo grado. Ciertamente, inciden aquí otros factores que merecerían ser tomados en consideración, por ejemplo, el perfeccionamiento en los mecanismos de cooptación y recuperación de los elementos críticos –tornándolos inofensivos– que emergen en el interior de nuestras sociedades.

Es justo reconocer que Marcuse no fue del todo ajeno a estas tendencias. En *El hombre unidimensional* ya advirtió que las sociedades industriales avanzadas manipulan los instintos de los individuos convirtiéndolos en formas de actividad placenteras cuya única función es el mantenimiento del orden represivo existente. La apariencia de libertad que esta sociedad ofrece a los sujetos se traduce en una intensificación de la alienación. Asimismo, consideraba que la lucha de las mujeres debía ir más allá de la simple demanda por la igualación de derechos (págs. 106-111). Si el movimiento feminista circunscribe su ámbito de actuación al logro de esa igualdad formal, o incorpora los valores masculinos dominantes adaptándose a sus requerimientos, fracasará el intento de reconciliación entre razón y sensibilidad. Por otra parte, en las “Conversaciones de Salecina” –con E. Shreover, B. Rothschild y T. Pinkus– asegura que en los ambientes contraculturales tiene lugar una “desublimación organizada” de “consecuencias antiemancipatorias” (pág. 139). La contracultura está “administrada” y tiende a colocar “en un primer plano lo subjetivo a costa de lo político o lo político a costa de lo subjetivo” (pág. 139). Tampoco el programa de una “abolición del arte” en la actual cultura de masas aparece en *La dimensión estética* (1977) como deseable, tal como pudo parecerle en “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1937) o en *Un ensayo sobre la liberación* (1969), sino como contrarrevolucionario (pág. 61). La función subversiva que ese programa pudo tener antaño, principalmente encarnada en vanguardias artísticas como

el dadaísmo o el surrealismo, donde los intentos de revolucionar la prosa de la vida cotidiana mediante su fusión poética con el arte abrían indudables horizontes de emancipación, en la actual coyuntura un programa de tal calibre, que llevase a una desaparición de la forma estética, supondría eliminar una esfera en la que todavía puede preservarse una representación del concepto que “no se ajusta a las normas del principio de realidad existente” (pág. 62). Para el último Marcuse, preservar la autonomía del arte en la sociedad administrada tiene connotaciones más revolucionarias que las alternativas centradas en su abolición.

Aunque el surgimiento de la “Nueva Izquierda” y los movimientos de protesta de finales de los años sesenta le llevó a reformular en positivo determinadas hipótesis de *El hombre unidimensional*, reformulación que tomaría cuerpo en obras como *Un ensayo sobre la liberación*, no puede acusarse al Marcuse de la época de estabilización y letargo de la protesta social que corresponde al período de publicación de *El hombre unidimensional*, como concluyen erróneamente autores como H. Dubiel, de un planteamiento de tonos pesimistas donde la cerrazón sistemática de la sociedad imposibilita cualquier trascendencia del *statu quo*<sup>8</sup>. La tesis de la imposición de un dominio total se desvanece tan pronto como se cae en la cuenta de que en la segunda parte de *El hombre unidimensional* Marcuse afronta la cuestión de la “posibilidad de las alternativas” y otorga una relevancia central a la noción –devenida célebre– de “Gran Rechazo”. Posteriormente, como escribe Jordi Maiso, “el diálogo con una generación politizada y vital le permitiría revitalizar su pensamiento en una atmósfera ajena a toda resignación, mediando distancias generacionales y dando lugar a procesos de aprendizaje que se revelarían fructíferos para ambas partes” (pág. 10). El antídoto contra la resignación que proporciona al lector el conjunto de su obra –desde 1928 a 1977– se ve corroborado por las declaraciones de Marcuse en Salecina: “Un revolucionario no se resigna cuando la revolución no está a la vuelta de la esquina como él había esperado” (pág. 120).

A modo de conclusión, es preciso abordar de modo retrospectivo la actualidad de la crítica de la racionalidad tecnológica presente en la obra tardía de Marcuse<sup>9</sup>, así como sus predicciones acerca de las posibilidades para la implementación de

<sup>8</sup> Helmut DUBIEL, *La Teoría Crítica: Ayer y Hoy*, México: Plaza y Valdés, 2000, pág. 87.

<sup>9</sup> Dicha crítica se encuentra condensada en el sexto capítulo de *El hombre unidimensional*, “Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”. Con anterioridad a esta obra, Marcuse ya se había ocupado de esta cuestión en su artículo de 1941 “Some Social Implications of Modern Technology” y en un texto de 1960 publicado en francés, “De L’Ontologie a la Technologie. Les Tendances de la Société Industrielle”.

una sociedad liberada de la escasez gracias al nivel de progreso tecnológico alcanzado en el capitalismo tardío. Puede afirmarse a este respecto que la crítica de Marcuse al proceso de mutación de la razón crítica y autónoma del período liberal en una racionalidad tecnológica en el capitalismo tardío, definida por su confinamiento en un horizonte instrumental de adecuación y conformación heterónoma del pensamiento racional con el estado dado de hecho, conserva plena vigencia en la actualidad. Fenómenos como la conversión gradual del mundo en un mundo técnico, la matematización de la naturaleza y, en general, la proyección de la realidad natural como un “sistema de instrumentación”, se han acentuado adquiriendo nuevas formas en nuestro presente. También se han visto confirmados los presagios expresados en su diálogo con H. Lubasz acerca de una tecnificación cada vez más sofisticada del control social mediante el empleo de las nuevas tecnologías (pág. 167). No obstante, su predicción utópica fundada en el convencimiento de que “la riqueza social es tan grande que, con una organización de las fuerzas productivas racional y orientada verdaderamente en función de los intereses de todos, la superación de la miseria en el mundo sería posible en unos pocos años” (pág. 126-127) se nos revela hoy en todo su carácter ilusorio. Este optimismo, ciertamente alejado de cualquier fetichización de las fuerzas productivas en la estela del marxismo tradicional, pero que le diferenciaba también de la antropología negativa característica de la crítica de la técnica de la *Kulturkritik* y de colegas cercanos como Günther Anders, requiere hoy de una profunda aminoración, si no de su completo abandono.

Jordi Magnet Colomer  
[jordi.magnet@gmail.com](mailto:jordi.magnet@gmail.com)