

EL QUEBRAMIENTO DE LA CONCIENCIA ADMINISTRADA. EN TORNO AL 'NÚCLEO IDEALISTA' EN EL PENSAMIENTO DE H. MARCUSE

*The Breakdown of Administered Consciousness.
On the 'Idealist Core' in the Thought of H. Marcuse*

JORDI MAGNET COLOMER*

jordi.magnet@gmail.com

Fecha de recepción: 4/2/2025

Fecha de aceptación: 10/11/2025

RESUMEN

En los tres apartados que conforman el presente artículo se toma en consideración el influjo y la presencia de elementos idealistas en el pensamiento de Herbert Marcuse. La recepción de la tradición idealista alemana, especialmente de Hegel y sus discípulos de izquierda, aparece como una constante a lo largo de toda su obra, si bien fue ganando ascendencia con el transcurso de los años, sobre todo en la última década de su trayectoria intelectual. Se defiende aquí que este desvío idealista del materialismo ha de entenderse en el contexto de las transformaciones socioeconómicas y psicológicas en el tránsito del capitalismo liberal al postliberal. Con el trasfondo de la noción hegeliana de 'Idea', el primer punto analiza las diversas lecturas de la obra Hegel en las sucesivas etapas de su pensamiento. El segundo punto aborda la problemática relativa a la cosificación de la conciencia y a su emancipación. Se examina, por último, la dicotomía Espíritu-masa en relación con la búsqueda de nuevos agentes históricos y los peligros, no siempre sorteados por Marcuse, del vanguardismo y el elitismo.

Palabras clave: conciencia, emancipación, idealismo, Marcuse, Teoría Crítica.

ABSTRACT

The three sections of this article consider the influence and presence of idealist elements in Herbert Marcuse's thought. The reception of the German idealist tradition, especially Hegel and his left-wing disciples, can be seen as a constant throughout his work. Still, it gained ascendancy over the years, especially in the last decade of his intellectual trajectory. It is argued that this idealistic

* Universitat Oberta de Catalunya.

deviation from materialism must be understood in the context of the socio-economic and psychological transformations from liberal to postliberal capitalism. Against the background of the Hegelian notion of 'Idea', the first point analyzes the various readings of Hegel's work in the successive stages of his thought. The second point deals with the problem of the reification of consciousness and its emancipation. Finally, the Spirit-mass dichotomy is discussed concerning the search for new historical agents and the dangers, which Marcuse did not always avoid, of vanguardism and elitism.

Key words: Consciousness, Emancipation, Idealism, Marcuse, Critical Theory.

1 VIRTUALIDAD Y OBSOLESCENCIA DE LA IDEA

1.1 La primera aproximación a Hegel

Al margen de las dos obras monográficas que H. Marcuse consagró íntegramente al pensamiento de Hegel, a saber, su tesis de habilitación sobre la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932) y *Razón y revolución* (1941), su interés por la tradición idealista alemana, así como la reivindicación de su legado en la Teoría Crítica, se mantuvo inalterado a lo largo de toda su producción teórica. Entre los años 1930 y 1931 ya había publicado dos artículos en la revista *Die Gesellschaft* (Marcuse, 1978b y 1978c) en los que anticipaba algunas de las hipótesis centrales que desarrollaría de manera más extensa en su tesis de habilitación. Rastreando los fundamentos teóricos y el origen de la dialéctica hegeliana en los diálogos de Platón, en estos primeros escritos Marcuse intentó elucidar algunos de sus atributos distintivos, tales como la negatividad, el devenir o la unidad en la multiplicidad, desde un punto de vista ontológico fundamentado en los conceptos de 'historicidad' (*Geschichtlichkeit*) y de 'vida' (*Leben*), tal y como habían sido moldeados por la tradición fenomenológico-existencial y vitalista.

En lugar de circunscribirse a la consideración de la dialéctica como un método de interpretación de la realidad sociohistórica, las pretensiones ontológicas que albergaba el joven Marcuse le llevaron a no limitar el objeto de la dialéctica a ese plano óntico encaminado a la comprensión y el alumbramiento del ente verdadero, sino también al conocimiento del "ser de ese ente", es decir, de su historicidad (Marcuse, 1978b: 411). Dicha historicidad, impulsada por una motilidad (*Bewegtheit*) ontológica, por una concepción dinámica inherente al ser que Hegel habría tomado prestada de la ontología de Aristóteles, aparecía entrelazada en su lectura con la tesis hegeliana de una "igualdad consigo mismo en el ser otro" (Hegel, 1807: LXVIII),

que Marcuse veía cumplida en el *telos* del concepto de vida empleado Hegel y cuyas fuentes se remontarían hasta la síntesis trascendental kantiana. Lo significativo de estos primeros trabajos es que esta aproximación ontológica no impidió a Marcuse defender al mismo tiempo el carácter práctico de la dialéctica de Hegel frente a interpretaciones como la de Siegfried Marck en *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (1929-31), para quien la dialéctica hegeliana no era más que una dialéctica especulativa o cognoscitiva de carácter místico-panteísta (Marcuse, 1978c: 424-425). Según Marcuse, no podía desecharse sin más, y menos todavía en base al erróneo calificativo de mística y/o panteísta, la célebre fórmula, introducida por Hegel en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu* (1807), de la ‘sustancia como sujeto’, esto es, de que “lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también en igual medida como sujeto” (Hegel, 1807: XX). Y lo que reviste mayor importancia si cabe, la figura dialéctica de la ‘negación de la negación’ tampoco concierne únicamente al pensamiento cognoscente, pues su negatividad apunta asimismo a la transformación de la realidad fáctica por parte del “yo actuante-sapiente” (Marcuse, 1978c: 437-438).

Junto a su tesis de habilitación, este primer acercamiento de Marcuse a la ‘doctrina del concepto’, y específicamente a las secciones que Hegel dedica a la exposición de la Idea en la *Ciencia de la lógica* (1816) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) (Hegel, 1816: 267-440 y 1817: 110-126), confiere una primacía determinante al concepto de ‘vida’ (Idea práctica) frente al ‘conocer’ y al ‘saber absoluto’ (Idea Teórica). De las tres figuras de la Idea, la ‘vida’ ostenta la máxima prioridad frente a las otras dos, al menos así lo arguye Marcuse remitiéndose a los escritos teológicos juveniles de Hegel y a la *Fenomenología del espíritu* (Marcuse, 1970: 217-245). El carácter práctico de la Idea procede de la motilidad ontológica en devenir para-sí característica de la ‘vida’, cuyo corolario es el logro de una “unidad negativa entre objetividad y subjetividad” (1970: 158-159).

Su lectura temprana de Hegel acusaba la influencia que en sus primeros años de formación filosófica tuvo la ontología fundamental de Heidegger y la *Lebensphilosophie* de Dilthey. En líneas generales, los aspectos más problemáticos de esta lectura fueron, por un lado, que la dimensión histórico-política quedó relegada a un segundo plano o se diluyó por completo en favor de un enfoque ontológico-vitalista. Si bien en sus dos artículos “Sobre la dialéctica” de 1930-31 las referencias a la tradición marxista, particularmente a la recepción de Hegel en el materialismo histórico, no están del todo ausentes (Marcuse, 1978c: 442-444), en la *Ontología de Hegel*

brillan por su ausencia. El segundo elemento problemático de esa lectura fue la separación poco dialéctica que estableció Marcuse entre el joven Hegel –el ‘auténtico’– y el Hegel maduro, así como la interpretación y/o superación del segundo desde la ‘filosofía de la vida’ del primero. Probablemente sea ésta una de las pocas críticas sensatas que pueden encontrarse en *La destrucción de la razón* (1954) de G. Lukács, quien la hace extensible, además de Marcuse, a otros “neohegelianos” que, como en su caso, también leyeron a Hegel desde la *Lebensphilosophie* –p. ej. Hermann Glockner o Hugo Fischer– (Lukács, 1962: 491-492).

Algunos años más tarde, sin embargo, a raíz de su incorporación al *Institut für Sozialforschung*, se produjo un punto de inflexión decisivo en su trayectoria intelectual. A partir de entonces su lectura de Hegel también experimentó un vuelco en sentido inverso a sus primeros trabajos. La orientación ontológico-vitalista desapareció sin dejar apenas rastro, cediendo todo el protagonismo a la dimensión histórico-social. Sin haber profundizado todavía en el psicoanálisis, y habiendo abandonado a Heidegger y Dilthey, los artículos que Marcuse escribió para la *Zeitschrift für Sozialforschung* entre 1934 y 1939¹, hasta la publicación de *Razón y revolución* en 1941, representan, también en relación con su balance sobre la herencia de Hegel y del idealismo alemán en su conjunto, su periodo más ‘marxista’² –aunque, por supuesto,

¹ Nos referimos a los siguientes artículos: “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (1934); “El concepto de esencia” (1936); “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” (1937); “Filosofía y teoría crítica” (1937); “A propósito de la crítica del hedonismo” (1938); “Una introducción a la filosofía de Hegel” (1939/40). A esta lista cabría añadir también su contribución individual al volumen colectivo de los *Estudios sobre autoridad y familia* (1936), recientemente traducida al español (Marcuse, 2024).

² Dicha afirmación encuentra sustento en la propia valoración retrospectiva que Marcuse realizó en el prólogo a la compilación de algunos de sus ensayos principales de la década de 1930 reunidos en la obra *Cultura y sociedad* de 1965. Ahí argumenta que estos artículos, compuestos para la *Zeitschrift für Sozialforschung*, fueron escritos asumiendo todavía ciertos presupuestos de la teoría marxista clásica, como una visión altamente esperanzada en el potencial revolucionario del proletariado vinculada a unas perspectivas más o menos inminentes de transformación social. Tanto Auschwitz como “la opresión, el desempoderamiento y la nivelación de las clases y fuerzas que, por sus intereses reales, encarnaban la esperanza en el fin de la inhumanidad” (1965a: 11) forzaron un distanciamiento con ese programa teórico temprano desarrollado en los años 30 –es decir, en un “periodo pretotalitario” (1965a: 12). Este nuevo contexto, marcado por la experiencia del totalitarismo, incluyendo la “democracia totalitaria de masas” (1965a: 12-13), le llevó a replantearse la validez e idoneidad de algunos planteamientos del análisis marxista tradicional, entre ellos la “imagen marxiana del reino de la libertad”; una imagen “romántica” que “estipulaba un sujeto individual del trabajo, una autonomía de la actividad creadora y del ocio, una dimensión de la naturaleza intacta, que hace ya tiempo han sido liquidados por el progreso de la dominación y la industrialización” (1965a: 13). Por otra parte, puede sostenerse que en los ensayos de la segunda mitad de la década de 1930 no hay influencias externas de marcos teórico-categoriales procedentes de otras corrientes ajenas al marxismo, como podrían ser la fenomenología –ya abandonada por Marcuse– o el psicoanálisis –con el que no entraría en contacto hasta décadas más tarde–, hecho que refuerza asimismo este veredicto. Por supuesto, la calificación de la etapa comprendida entre 1934-1941 como ‘su periodo más marxista’ no significa que en lo sucesivo

cabría hablar aquí de un marxismo no dogmático. Como tendremos ocasión de ver más adelante, luego de una etapa de tránsito, que comprende fundamentalmente la década de 1950, desde mediados de los años sesenta, esto es, desde la aparición de *El hombre unidimensional* (1964) en adelante, aparecen en su obra afinidades muy notables con algunos tópicos asociados comúnmente a la tradición de la izquierda hegeliana. Lejos de juzgar la aproximación de Marcuse al joven hegelianismo como una simple decisión subjetiva desvinculada de las condiciones sociohistóricas concretas, o como una suerte de desvío inaceptable del materialismo al idealismo, creemos que tal acercamiento vino motivado y exigido por las propias circunstancias históricas, por la necesidad de actualizar la crítica de la sociedad a las transformaciones epocales del capitalismo tardío, principalmente para dar respuesta y encontrar salidas al problema de la integración del proletariado, a su pérdida de centralidad como fuerza emancipatoria. En este contexto, la problemática relativa a la emancipación de la conciencia, al “quebramiento de la conciencia administrada” (Marcuse, 1965a: 15), asumirá una relevancia cada vez mayor en su obra, alcanzando su punto álgido en *El final de la utopía* (1967), *Un ensayo sobre la liberación* (1969) y *Contrarrevolución y revuelta* (1972).

1.2 Una lectura materialista del idealismo alemán

En la medida en que en la tesis de la ‘sustancia como sujeto’ se proyecta una negación consciente de toda otredad dirigida a una unificación de los opuestos, desde el punto de vista de la crítica al ‘principio de identidad’ parece cuestionable la adscripción de Marcuse al programa hegeliano-marxista de una (re)conciliación de la estructura contradictoria de la realidad, fundamentalmente al propósito de alcanzar un estado más o menos armonioso donde cese la oposición entre realidad e idea, sujeto y objeto, conciencia y existencia³. Sin embargo, lo que está en juego en este proceso no es una reconciliación cualquiera, lograda forzosamente y de una vez para siempre, sino la transformación, siempre renovada, de una existencia fenoménica que en las sociedades capitalistas impide que el ser devenga conforme a su ‘concepto’. Nociones

Marcuse no continuase siendo un pensador ‘marxista’, ni que la influencia de Marx desapareciera de su obra.

³ Pensamos aquí, sobre todo, en las versiones más idealistas del marxismo occidental en la estela de Lukács, particularmente por su asunción de un concepto omniabarcante de totalidad –entendido como una suerte de holismo conceptual en el que se subsume, constriñe o elimina la experiencia de lo particular y lo no-idéntico–, así como por su discutible concepción del proletariado como sujeto-objeto de la historia. Pese al marcado influjo del idealismo de Hegel en la obra Marcuse, el autor berlinés no encarna una versión del marxismo hegeliano tan pura ni tan pronunciada como la de Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923).

como ‘potencialidad’, ‘estructura racional del ser’ o ‘deber-ser’ funcionan en este esquema como sinónimos de ‘concepto’. Como es sabido, en otro plano de análisis, que antecede o acontece en paralelo a esta realización del ‘concepto’, el ser ha de transitar a su vez desde la certidumbre sensible a la autoconciencia, desde la particularidad a la universalidad, del ‘en-sí’ al ‘para-sí’.

En esta exégesis hay que tomar en cuenta el hecho de que cuando aparecieron publicados por primera vez los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) de Marx en 1932, Marcuse pudo familiarizarse más estrechamente con la interpretación y la crítica marxiana de la filosofía de Hegel. En posteriores exposiciones de la doctrina del concepto desplegada en la *Ciencia de la lógica*, o del camino de la conciencia trazado en la *Fenomenología del espíritu*, dejó de buscar apoyo en la ontología fundamental y el vitalismo, inclinándose en su lugar por una lectura plenamente materialista articulada en torno a los conceptos, antes ausentes o muy difuminados, de mediación (*Vermittlung*), razón (*Vernunft*) o realidad efectiva (*Wirklichkeit*) (Marcuse, 1955a: 26, 38, 44, 143, 149-162). De este modo, la materialización concreta de la idea de libertad pasó a convertirse en el fin último de la modificación de la realidad externa contenida en la ‘Idea práctica’. Si bien es en *Razón y revolución* donde esa lectura aflora de modo más explícito, extenso y sistemático, cabe advertir su repercusión tanto en sus artículos de los años treinta, previos a la publicación de esta monografía sobre Hegel, como en su obra posterior de las décadas de 1950, 1960 y principios de 1970.

Sin lugar a dudas, la confrontación menos indulgente de Marcuse con la cultura idealista se encuentra en “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” de 1937. La motivación fundamental que subyace a este texto es denunciar la desconsideración de los “procesos materiales de vida” en el idealismo, o bien su creencia ilusoria en que el conocimiento de las ideas proporciona los medios para obtener verdades a partir de las cuales se espera obrar una transformación y mejora del mundo material (Marcuse, 1979b: 189-190). En este sentido, frente a la idealización idealista de la aspiración a la libertad, Marcuse defiende que la satisfacción de los anhelos de libertad sólo puede lograrse “oponiéndose a la cultura idealista” y “como modificación real de las relaciones materiales de existencia” (1979b: 196). Retoma también la controvertida tesis, ya presentada en “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (1934), según la cual existe una relación de continuidad, dentro de la propia cultura afirmativa, entre, por un lado, la ‘transformación política’ de la democracia parlamentaria (liberal) al estado totalitario (fascista) y, por otro,

entre la ‘transformación cultural’ del idealismo liberal al realismo heroico-popular (1979b: 219). Tanto la ‘interioridad’ idealista como la ‘exterioridad’ heroica hacen abstracción de la situación fáctica del ser humano; ambas se oponen al ‘espíritu’ reclusándose en el ‘alma’, ya sea en el alma del individuo (idealismo) o del pueblo (realismo heroico). Así pues, de manera un tanto paradójica, Marcuse concluye su artículo reivindicando el concepto idealista de espíritu frente al concepto, igualmente idealista, de alma: “El espíritu no puede rehuir la realidad sin renunciar a sí mismo; el alma puede y debe hacerlo” (1979b: 221). Por lo demás, a pesar de esa relación de continuidad postulada en el plano político-cultural y, en definitiva, pese a su definición de la cultura idealista como ‘afirmativa’ con respecto la realidad dada, Marcuse no deja de reconocer que la primera fase liberal/idealista de la cultura afirmativa contiene “momentos progresivos” que son eliminados en su fase heroica (1979b: 220). Será precisamente la recepción de estos “momentos progresivos” lo que irá imponiéndose gradualmente en sus posteriores escritos.

De hecho, algunos de estos juicios contra la cultura idealista, emitidos quizás con cierta precipitación, van a ser matizados casi de inmediato en su siguiente publicación para la revista del *Institut*. En efecto, si en “Acerca del carácter afirmativo de la cultura” la concepción de la libertad en el idealismo es sometida a un severo juicio, en “A propósito de la crítica del hedonismo” (1938) Marcuse valora positivamente el hecho de que en el idealismo alemán el principio de libertad sea considerado el bien supremo y el concepto regulador de la razón, puesto que tal concepción permite vincular la idea de felicidad con la obtención de una libertad general externa (Marcuse, 1979c: 268-274). Se decanta incluso por esta opción ‘idealista’ ante la alternativa representada por el materialismo hedonista, que reduce la felicidad al mero placer de los sentidos. No obstante, sería incurrir en una lectura parcial acentuar únicamente esta reivindicación del principio de libertad en el idealismo y la consiguiente asunción de la idea de felicidad que puede extraerse de ella. Y ello porque este estado de felicidad general reclama a su vez una modificación de las relaciones de producción, distribución y consumo que sólo el materialismo histórico –no el idealismo– está en condiciones de afrontar. Sin embargo, en una dirección análoga al núcleo emancipatorio del marxismo, el estado universal de felicidad, razón y libertad comprendido en la Idea hegeliana apunta también a una “superación de la contraposición, propia de la situación burguesa del mundo, entre los individuos aislados en sus intereses particulares y la generalidad independizada y sostenida a costa de su sacrificio” (1979c: 285). El principal inconveniente del enfoque de Hegel reside para

Marcuse en su suposición de que el logro de tal organización social no podía “convertirse en tarea de la praxis histórica” (1979c: 285). La obsolescencia del concepto de Idea es subrayada de nuevo en la sección que dedica a Marx en su contribución a los *Estudios sobre autoridad y familia* (1936): “La autoridad decisiva no le corresponde a la Idea (ni siquiera a la Idea de una sociedad justa y libre), sino a la *historia*. Sólo en ella puede surgir el interés que la Idea necesita para su realización” (Marcuse, 1979a: 171). Con tales observaciones, Marcuse no parece alejarse de las tradicionales críticas formuladas desde el materialismo histórico al idealismo objetivo de Hegel, aunque ciertamente, más allá de su inclusión en este canon interpretativo y en consonancia con otros autores de su misma órbita intelectual (Lukács, Korsch, etc.), se entrevé también en ellas una sensibilidad más receptiva con la herencia de este idealismo que en las versiones más tradicionales u ortodoxas del marxismo.

1.3 El idealismo a la luz del psicoanálisis y de la crítica del marxismo soviético

A diferencia de otros miembros del *Institut für Sozialforschung*, el acercamiento de Marcuse a la teoría psicoanalítica no se produjo hasta una fecha relativamente tardía. La consolidación de su conocimiento sobre la obra de Freud tuvo lugar a mediados de los años cincuenta. Sin embargo, este retraso no impidió que las investigaciones llevadas a cabo en este ámbito, que culminaron con la publicación de *Eros y civilización* (1955), adquirieran tanta o más resonancia que otras tentativas teóricas similares desarrolladas previamente por autores como el primer E. Fromm o W. Reich. Puede afirmarse que el psicoanálisis freudiano también brindó nuevas herramientas conceptuales a Marcuse para realizar una relectura crítica de los conceptos ético-idealistas de libertad y progreso.

En el fragmento sobre Kant que incluyó en los ya mencionados *Estudios sobre autoridad y familia* se anticipa en cierto modo la dirección que iba a tomar esta crítica dos décadas más tarde, cuando sería afrontada con ayuda del psicoanálisis. Ya entonces mostró su desacuerdo con una nota a pie de página añadida por Kant al final de sus lecciones sobre *Antropología* (1798): “También forma parte del carácter de nuestra especie el que, esforzándose por conseguir una constitución civil, requiera disciplina a través de la religión, de modo que lo que no puede conseguirse mediante la coacción externa pueda lograrse mediante la interna (de la conciencia)” (Kant, 1798: 334). La idea clave aquí, que será objeto de un cuestionamiento ulterior por parte de Marcuse, es la forma y el contenido de esta demanda o necesidad de una ‘coacción interna’ de la conciencia postulada por Kant. Pero en 1936 no disponía

todavía de los medios teóricos para articular sólidamente su crítica a la internalización de la represión, cuya afectación alcanzaba tanto a la concepción idealista de la libertad como a su noción de progreso.

Esta polémica reaparecerá explícitamente en *Eros y civilización* y en las dos ponencias que Marcuse pronunció el año 1956 en el marco de un encuentro celebrado en Fráncfort del Meno para conmemorar el centenario del nacimiento de Freud. En la primera intervención, titulada “Teoría de las pulsiones y libertad”, Marcuse asevera que Freud se adhiere a una visión idealista de la libertad no muy alejada de la que propone Kant en su *Antropología*. Para Freud “la libertad incluye su propia represión, su propia falta de libertad, porque sin esta falta de libertad el ser humano retornaría al estado animal”; de modo que, prosigue Marcuse, “la ética idealista interpreta como estructura ontológica la libertad represora de la sensibilidad (...) así entiende Freud la represión de las pulsiones” (Marcuse, 1968a: 30). Cabría preguntarse si la tradicional desconfianza con la que el psicoanálisis se ha aproximado a la filosofía, especialmente a la idealista⁴, no invalida en parte la consideración de Freud como un partidario de la concepción idealista de la libertad. Parece que Marcuse confunde aquí el posicionamiento político de Freud, ciertamente liberal, con su posicionamiento filosófico, más bien inexistente.

En cualquier caso, más allá de la idoneidad de esta inscripción de Freud en un registro idealista, en la segunda intervención, que versa precisamente sobre “La idea del progreso a la luz del psicoanálisis”, Marcuse traslada la idea de una coacción y represión de la naturaleza interna, en cuanto elementos inherentes al concepto idealista de libertad, también a su concepción del progreso. La base psicológica del progreso cultural y del trabajo que sostiene a la cultura idealista se funda “en la modificación represiva de la estructura psíquica”, en la “autorrenuncia en nombre del progreso” (Marcuse, 1968b: 43, 45). No obstante, respecto a los aportes coetáneos de otros autores idealistas, el concepto de progreso posee en Hegel virtualidades y aspectos rescatables para la teoría crítica de la sociedad. Así, frente a la idea de un progreso concebido en términos exclusivamente cuantitativos, en la filosofía idealista de Hegel el concepto de progreso se entiende también en un sentido cualitativo, en concreto como un progreso en la conciencia y en la realización de la libertad humana (Marcuse, 1968b: 35-37). En *El marxismo soviético* (1958) insistirá de nue-

⁴ Como señala Chasseguet-Smirgel, esta desconfianza arraiga en la creencia psicoanalítica de que “el idealismo sirve precisamente de máscara de pulsiones sádicas no sublimadas”. Por tal motivo, “no hay que sorprenderse si se descubre la vida privada y las relaciones personales de los grandes idealistas tan a menudo marcadas por una brutalidad grosera”. (Chasseguet-Smirgel, 1991: 239).

vo en la idea de que la concepción de la historia en Hegel supone un crecimiento “cuantitativo y cualitativo”, un “proceso lógico y teleológico” que, “a pesar de las recaídas y regresiones”, sigue una secuencia “ascendente” (Marcuse, 1958: 2). Como es de suponer, aun estimando las potencialidades que alberga esta noción cualitativa del progreso en la obra de Hegel, Marcuse la contrapone seguidamente a la concepción del materialismo histórico y se remite a Marx, para quien “la historia progresa a través del desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual no constituye un progreso en la realización de la Libertad, sino en la creación de los prerequisites de la Libertad (...) la Historia no es la manifestación de la Razón, sino más bien lo contrario; la Razón pertenece sólo al futuro de una sociedad sin clases” (1958: 2-3).

Así como Marcuse aprecia y confronta al mismo tiempo la idea de progreso en Hegel, también lleva a cabo un reconocimiento y una impugnación simultáneos de su concepto de dialéctica. Retomando la tesis de la ‘sustancia como sujeto’, en las páginas de *El marxismo soviético* la lógica dialéctica aparece caracterizada como una lógica de la liberación, es decir, como un proceso de destrucción y superación de un mundo enajenado que impide o contradice esta transformación de la sustancia en sujeto (1958: 140). Ahora bien, Marcuse rechaza el salto de la dialéctica hegeliana por encima del proceso histórico, su conversión “en parte de un sistema metafísico en el que la libertad final es solamente la libertad de la Idea” (1958: 140-141), así como el desarrollo de los principios fundamentales de tal dialéctica en el ámbito exclusivo de una ‘ciencia de lógica’, donde “la estructura y el movimiento del ser eran las del ‘concepto’ y alcanzaban su verdad en la Idea absoluta” (1958: 143). Como ya señalara en la cita de los *Estudios sobre autoridad y familia* a la que nos hemos remitido en la parte final del segundo apartado, en 1958 Marcuse vuelve a dejar claro que, a diferencia de Hegel, la teoría marxista no interpreta el ser como Idea, por eso “no puede desplegar la dialéctica como lógica: su Logos es la realidad histórica” (1958: 143). Sin embargo, para confrontar justamente al marxismo soviético, en esta misma obra también se lleva a cabo una defensa del carácter emancipatorio del idealismo y de la metafísica, de su capacidad de trascendencia respecto al orden establecido. Aunque tales reflexiones se circunscriban aquí a la crítica de la sociedad soviética y de su aparato teórico-ideológico de legitimación, sus lineamientos básicos serán recogidos posteriormente en su crítica del universo unidimensional de las sociedades occidentales de posguerra.

Su argumentación a este respecto toma como punto de partida el concepto de trascendencia ideológica. Se parte de la constatación de que una vez la ‘base’ ha

logrado dominar a la ideología, “manipulándola y coordinándola con el orden establecido (eliminando, por tanto, sus elementos trascendentes, J. M.), tanto más la esfera ideológica que se halla más alejada de la realidad (arte, filosofía) se convierte, justamente debido a su lejanía, en el último refugio de la oposición a dicho orden” (1958: 125). En tal escenario, no sólo el arte y la literatura –no realistas– se convierten en lugares de preservación de las ideas de libertad y de realización completa del ser humano, sino también la metafísica y la filosofía idealista en general. Cuando la teoría oficial soviética intentaba coaptar por todos los medios cualquier propuesta filosófica elaborada en la URSS, so pena de muerte, cárcel o destierro, cuando desacreditaba al idealismo y la metafísica y anunciaba su superación, su propósito no era otro que el de protegerse frente a ciertas “corrientes y categorías filosóficas que, en virtud de su trascendencia, parecían poner en peligro el sistema político e ideológico ‘cerrado’” (1958: 128). Pues bien, esta capacidad de trascendencia más allá de las formas dadas, que en el idealismo alemán se expresa en la tensión entre lo potencial y lo actual, entre la Idea y la realidad, será recogida y reelaborada en el materialismo dialéctico, conformando así, según nos dice Marcuse en *Contrarrevolución y revuelta*, su “núcleo idealista” y, en consecuencia, mediante esta recepción, la teoría marxista se erige en “heredera del idealismo alemán” (Marcuse, 1972: 70).

Como la crítica de la economía política no permite comprender por sí sola los diversos modos en que la sociedad represiva se reproduce en la conciencia y la psique de los sujetos, y el análisis del fetichismo de la mercancía tampoco parece suficiente para abordar en toda su magnitud y complejidad la crisis de la naturaleza interna en las sociedades capitalistas tardías, el materialismo histórico debe buscar apoyo en el idealismo alemán y el psicoanálisis. Pero en *Contrarrevolución y revuelta* Marcuse no sólo acude a la tradición idealista alemana en busca de recursos para subvertir la cosificación de la conciencia, circunstancia que, como veremos con mayor detenimiento en el siguiente punto, será su rendimiento más lógico y esperable, sino que también recurre a él para hacer frente a la reproducción de la represión en el ámbito de los sentidos. Encuentra en Kant y en Hegel los prolegómenos para imaginar otros horizontes de experiencia distintos a los dominantes bajo el capitalismo. Mientras el ‘principio universalizador’ de Kant opera en la práctica experiencial como una suerte de *sensorium* universal, el concepto de ‘reflexión’ de Hegel tiene como fin revelar “el ‘nosotros’ que hay en el ‘yo’ de la intuición y la percepción”, permitiendo experimentar “un mundo ‘trans-sensible’ ‘detrás’ de la apariencia sensual de las cosas (...) detrás de la cortina de la apariencia” (Marcuse, 1972: 72-73). Por lo demás, en un

giro en apariencia extraño al lenguaje empleado habitualmente en el seno de la Teoría Crítica, Marcuse se reapropia también de la noción de ‘ideas innatas’ en conexión con la Idea hegeliana. Se trata, empero, de una reapropiación en clave materialista, dado que a su juicio el carácter innato de tales ideas le es otorgado al ser humano en calidad de sujeto histórico. Por lo tanto, son ideas que remiten a un universo de experiencia y de posibilidades históricas intrínsecas al sujeto en tanto que histórico, pero que le son negadas por la sociedad existente. La realización de tales potencialidades, según lo dispuesto por la razón y la libertad que le sirve de guía, consiste en adecuar la realidad dada a su Idea. Al hilo de esta reflexión, Marcuse vuelve a subrayar la importancia del “elemento crítico, trascendente, del idealismo” (1972: 73). Sin embargo, agrega de nuevo que “únicamente la concepción marxiana (...) descubre el terreno material e histórico para la conciliación de la libertad humana y la necesidad natural, la libertad subjetiva y la objetiva”, aunque para ello es necesario contar con “la praxis revolucionaria que ha de abolir las instituciones capitalistas (...) Pero en dicha transición, la emancipación de los sentidos debe acompañarse de la emancipación de la conciencia” (1972: 73-74). Qué entendía específicamente Marcuse por ‘emancipación de la conciencia’ y qué rol desempeñó el idealismo en esta tarea es lo que trataremos de analizar en las siguientes páginas.

2 EMANCIPACIÓN DE LA CONCIENCIA

2.1 Factores limitantes

Una de las principales manifestaciones de la reificación o cosificación de la conciencia en las sociedades capitalistas tardías es la obstrucción de la toma de conciencia acerca de las posibilidades de liberación contenidas en el presente, el “adoctrinamiento de la consciencia contra esas posibilidades” y “las fuerzas que las impiden y las niegan” (Marcuse, 1967: 26, 17). Sin esta toma de conciencia previa no es por tanto posible la negación histórico-social determinada de lo existente. Los conceptos hegelianos de ‘autoconciencia’ y de ‘negación determinada’ son las piedras angulares del diagnóstico de Marcuse y ambos conceptos se vinculan recíprocamente, donde falta uno también falta el otro. Por consiguiente, a fin de contrarrestar esta restricción de lo posible, Marcuse considera que “el desarrollo de la conciencia, el trabajo por desarrollar la conciencia– esta desviación idealista, si se quiere– es hoy en día una de las principales tareas del materialismo, del materialismo revolucionario” (1967: 27). En esta última cita emerge con claridad la forma que adopta la con-

junción entre materialismo e idealismo en su obra tardía (1964-1977). El desvío idealista del materialismo que tiene lugar en su pensamiento de madurez no ha de juzgarse negativamente como un desliz arbitrario y sin fundamento, sino como un recurso teórico de primer orden en los esfuerzos destinados a emancipar la conciencia, especialmente cuando ésta ha sucumbido al proceso de cosificación y, tal como sucede en las sociedades tardocapitalistas, cuando tal percepción de la realidad, carente de alternativas y cosificada en la conciencia, se ha extendido a todos los estratos sociales. El dominio ampliado de la ‘segunda naturaleza’, producto del mantenimiento de unas relaciones de producción represivas y del fetichismo de la mercancía, se afianza en la conciencia y la regimienta en aras de la preservación del *statu quo*.

La primera tarea que se impone a la crítica de la sociedad es, pues, el interés teórico por explicitar e ilustrar la conciencia, así como el análisis pormenorizado de las causas que engendran su cosificación, con objeto de contribuir, en un segundo momento o de manera paralela, a su emancipación (Marcuse, 1972: 132). Si “el quebramiento de la conciencia administrada es una condición previa de liberación” (Marcuse, 1965a: 15), el conocimiento de las causas que concurren en esta administración, coordinando y reconciliando la conciencia con el orden existente, se convierte en una empresa prioritaria para la teoría crítica. Podría afirmarse, en este sentido, que no hay quebramiento sin conocimiento. Y este conocimiento no es ‘positivo’ en ninguna de sus acepciones –científica o valorativa–, sino que debe transitar por el arduo camino de la razón dialéctica confrontando la ‘conciencia feliz’ en todos sus ámbitos. Más bien, es un tipo de conocimiento de carácter ‘negativo’ que a menudo sólo puede alcanzarse en plenitud mediante la intervención de la “conciencia desgraciada” (Marcuse, 1964: 61, 209) o la “conciencia de la crisis” (Marcuse, 1977: 20)⁵. Estas figuras de la conciencia son hoy tan apropiadas para la crítica del presente como lo fue en su momento la conciencia racionalista e ilustrada del idealismo alemán, aunque esta última figura sigue siendo un correctivo necesario para poner coto a las eventuales derivas regresivas o derrotistas de las dos primeras figuras. Según Marcuse, para que la liberación privada y la nueva sensibilidad que acompañan a la emancipación de la conciencia puedan ser canalizadas “hacia manifestaciones

⁵ La ‘conciencia desgraciada’ frente a “las posibilidades derrotadas, las esperanzas incumplidas y las promesas traicionadas” surge cuando los individuos se percatan con plena conciencia de que habitan en “un mundo escindido en el que ‘lo que es’ se queda corto, e incluso niega, ‘lo que puede ser’” (1964: 61, 209). La ‘conciencia de la crisis’ la localiza Marcuse en la vida y la obra de autores como Baudelaire, Valéry, Poe o Proust. Su arquetipo es el *poète maudit*. Se manifiesta en un cierto “placer en la decadencia, en la destrucción, en la belleza del mal; una celebración de lo asocial, de la anomia –la secreta rebelión del burgués contra su propia clase” (1977: 20).

socialmente relevantes” es preciso someterlas a “la disciplina rigurosa de la mente”, al “esfuerzo del concepto” (Hegel, 1807: LXXI), pues de lo contrario “toda liberación de los sentidos, todo activismo radical, seguirán siendo ciegos e impotentes” y no se podrá “proteger al movimiento de la industria del entretenimiento y del manicomio” (Marcuse, 1972: 131-32)⁶.

El inventario de las causas de la cosificación de la conciencia en el capitalismo postliberal podría compendiarse sucintamente en los siguientes puntos dispersos en la obra de Marcuse:

1. Apropiación por parte de la sociedad industrial avanzada “de dimensiones de la conciencia y de la naturaleza que antes permanecían relativamente intactas” (Marcuse, 1965a: 13), de manera que la conciencia aparece determinada cada vez más “por las exigencias e intereses de la sociedad establecida” (Marcuse, 1964: 222).

2. Coordinación y unificación de la existencia pública y privada (Marcuse, 1958: 209-213). En las sociedades totalitarias esta coordinación se establece generalmente con el recurso al terror, mientras que en las sociedades formalmente democráticas se logra “por las tendencias uniformizadoras de la ‘cultura de masas’”, esto es, “a través de los medios de comunicación de masas, la industria del entretenimiento y la educación” (1958: 81). No obstante, ambas estrategias –terror y ‘cultura de masas’– pueden emplearse simultáneamente, en igual o distinto grado de incidencia, dentro de un mismo modelo societario. Como resultado de esta síntesis público-privada, “el individuo piensa, siente y valora en privado lo que se piensa, se siente y se valora en la ‘opinión pública’ (...) (no necesariamente por conducto del gobierno, sino a través de los líderes de la opinión pública, los ‘héroes’ y modelos aspiracionales, en la educación general y en las formas predominantes de entretenimiento)” (1958: 212).

3. Generalización e incremento de los procesos de mecanización y racionalización instrumental que promueven entre la población “actitudes de conformismo estandarizado y de sumisión estricta a la máquina, que exigen ajuste y adaptación más que autonomía y espontaneidad” (1958: 84).

4. Obtención de la felicidad individual mediante la entrega inmediata a la realidad fenoménica dada, así como la aceptación voluntaria o involuntaria de la ideología con la que dicha realidad se justifica teórica y prácticamente a sí misma. En consecuencia, como ya hemos señalado, el conocimiento que tiene por objeto sustraer al

⁶ De modo similar, si bien Marcuse reconoce que hay “un núcleo de verdad en la busca psicodélica”, el ‘viaje’ proporcionado por la droga “se vicia cuando su carácter narcótico conlleva una liberación temporal no sólo de la razón y la racionalidad del sistema establecido, sino también de esa otra racionalidad que es la que debe cambiar el sistema establecido” (Marcuse, 1969: 37).

individuo de esta situación de entrega conformista a la objetividad social “no lo ayuda a ser feliz, pero sin él la persona vuelve a caer en las relaciones cosificadas” (1979c: 255-56).

Para una comprensión adicional y transversal de los cuatro puntos considerados, que ayuda a entender cabalmente por qué estos procesos pueden prosperar sin apenas resistencia por parte de los sujetos, debemos remitirnos a una fase anterior de su trayectoria intelectual, ubicada entre las dos primeras etapas –juvenil (1922-1933) e incorporación al *Institut* (1933-1941)– y la última (1964-1977). En el primer apartado hemos situado esta fase de transición en la década de 1950, que abarca tanto sus escritos de impronta más psicoanalítica como la publicación de *El marxismo soviético*. El diagnóstico que queremos recuperar aquí fue esbozado en “Teoría de las pulsiones y libertad” de 1956. Partiendo de la división tripartita del aparato psíquico según la segunda tópica de Freud, Marcuse repara en la pérdida progresiva de la capacidad mediadora del ‘Yo’ (consciente) entre las demandas instintivas procedentes del ‘Ello’ (inconsciente) y las exigencias del ‘Superyó’ (mundo exterior)⁷. El Yo consciente característico del individuo maduro, que todavía era predominante en el capitalismo liberal, se encuentra ahora profundamente debilitado, al punto de que ya no puede asumir esa función mediadora como responsable de los procesos psíquicos. Sufre una modificación esencial, “se vuelve, por así decirlo, ‘corpóreo’ (...) sus reacciones sobre el mundo exterior y sobre los deseos instintivos que provienen del Ello son cada vez más ‘automáticas’” (Marcuse, 1968a: 20). La constitución del aparato psíquico en el capitalismo postliberal revela de manera creciente una sustitución de los procesos conscientes

“por reacciones inmediatas, casi corporales, en las que la conciencia comprensiva, el pensamiento e incluso los propios sentimientos desempeñan un papel muy secundario. Es como si el espacio libre del que dispone el individuo para sus procesos psicológicos se hubiera restringido mucho más; ya no puede desplegarse algo parecido a una psique individual con sus propias exigencias y decisiones; el espacio lo ocupan las fuerzas públicas, sociales” (1968a: 20).

⁷ Ciertamente, podría cuestionarse aquí el modo como Marcuse equipara la primera tópica –inconsciente, preconsciente, consciente– con la segunda –Ello, Yo, Superyó–, estableciendo paralelismos y concordancias que tienden a simplificar la significación real que poseen en la obra de Freud. Por lo pronto, resulta problemática la adscripción al Yo de una función exclusivamente consciente, así como el olvido de los elementos inconscientes que intervienen en la conformación al Superyó. Sin embargo, esta traslación precipitada de la primera tópica a la segunda no compromete en exceso el diagnóstico formulado a continuación, permitiendo apreciar, pese a las innegables imprecisiones, su sentido y alcance a fines explicativos.

Los motivos psicológicos que allanan el terreno para la apropiación de dimensiones de la conciencia antaño en gran medida resguardadas de estas dinámicas sociales, la consiguiente determinación de la conciencia por las exigencias e intereses de la sociedad establecida (1), la unificación de la existencia pública y privada (2), la extensión de comportamientos de tipo adaptativo (3), la entrega inmediata a la realidad dada (4) y, en resumen, la resistencia al cambio propios de la falsa conciencia o la conciencia cosificada, han de buscarse en esta ocupación del espacio psíquico individual por fuerzas públicas y sociales, en “el predominio de la ‘extro-determinación’ a expensas de la ‘intro-determinación’” (Gabel, 1967: 16). Los sentimientos de impotencia que pueden aflorar comprensiblemente ante la constatación de sus implacables efectos en la conciencia y la conducta de los sujetos tardocapitalistas, no son sin embargo para Marcuse una excusa que justifique abandonarse a la resignación o desatender los intentos dirigidos a encontrar salidas a fin de revertir en la medida de lo posible tales efectos.

2.2 Efectos colaterales y procesos de reversión

Si el primer paso para poder confrontar y revertir tales dinámicas sociales depende de la toma de conciencia por parte de los sujetos acerca de la situación de alienación o cosificación en que viven, los efectos de la ‘socialización masiva’, de la que ya no se encuentra a salvo ni siquiera el ámbito supuestamente privado y familiar, repercuten en los sujetos desde edades tempranas e impiden en lo sucesivo esta toma de conciencia. De modo que en las sociedades capitalistas tardías “la alienación llega a un punto en el que incluso la conciencia de la alienación es en gran medida reprimida” (Marcuse, 2001: 65). Como afirmará en *El marxismo soviético*, bajo el gobierno de la administración la población queda incapacitada “para desarrollar la conciencia política que podría servirle de guía para el cambio político” (1958: 185). Lo que acontece en su lugar es más bien un proceso de homogeneización de la estructura psíquica en la que se apuntala la estabilidad sociopolítica, puesto que este proceso desemboca en último término en la constitución de una identidad entre estructura psíquica y social. La ruptura de esta identidad supone una fuente de sufrimiento para el sujeto, pero el precio que a menudo ha de pagar para poder mantenerla sin fricciones, especialmente en situaciones de crisis, resulta tanto o más lesiva para él. Sin embargo, incapacitado para desarrollar una conciencia política de las alternativas, el sufrimiento causado socialmente es privatizado y al no poder encontrar un correlato objetivo al mismo, es decir, al no poder remitir sus causas a la situa-

ción económica y política, debe lidiar individualmente con todo su peso y todas sus consecuencias. Por este motivo, siempre y cuando la decisión se encuentre dentro del alcance de sus posibilidades y dependa de sus márgenes de acción, preferirá no afrontar las consecuencias que tal ruptura conlleva y deseará mantener a toda costa esta identidad lo más ajustada posible.

En su célebre ensayo sobre “La cosificación y la conciencia del proletariado” (1923) Lukács ya advirtió acerca del proceso de homogeneización de la estructura psíquica al que alude Marcuse décadas más tarde. Según Lukács, el capitalismo ha producido “una estructura de la conciencia formalmente unitaria para el conjunto de la sociedad” (Lukács, 1968: 275). Las relaciones económico-mercantiles de la sociedad capitalista instituyen una determinada constitución estructural de la conciencia, a saber, una constitución cosificada de la misma. La cosificación capitalista de las relaciones sociales y económicas, manifestada en una objetivación de las leyes del desarrollo social en apariencia independientes de la conciencia y la voluntad humanas, tiene su corolario en el hecho de que los sujetos vivan inmersos en tales relaciones como si se tratase de “un entorno natural” (Lukács, 1968: 246). El rebasamiento de esta inmediatez vital colonizada por la mercancía no es un proceso exento de obstáculos. A menos que el sujeto logre tomar conciencia de sí mismo como objeto y elevarse “por encima de ese rol de objeto, su conciencia será *la autoconciencia de la mercancía*” (1968: 352). El rasgo distintivo que comparten Lukács y Marcuse, y que se erige en una condición necesaria para revocar (*aufheben*) la autoconciencia inmediata de la mercancía, es su adscripción a una concepción hegeliano-marxista de la conciencia como proceso social y producto del desarrollo histórico de la sociedad. Este carácter procesual e inacabado de la conciencia les permite vislumbrar escenarios distintos y, pese a todas las tendencias socioeconómicas que operan en dirección contraria, mantener más o menos intacta la esperanza en un recobramiento de la libertad de pensamiento y conciencia requerida para la transformación de la sociedad en un sentido emancipatorio. Aunque en ocasiones Marcuse tienda a considerar tendencias sociales como realidades ya consumadas, su recurso a la exageración debe entenderse como una llamada de advertencia a no subestimar tales tendencias y evitar así su afianzamiento, pero en ningún caso ha de interpretarse como un diagnóstico que incite a la parálisis individual o colectiva ante un sistema de dominación sin fisuras y, por tanto, infranqueable. Por angosto que se haya vuelto el camino que conduce de la conciencia inmediata ‘en sí’ a la autoconciencia ‘para sí’, un trayecto que el sujeto necesita recorrer para confrontar racionalmente la sociedad

establecida con ciertas perspectivas de éxito, su acceso permanece abierto y todavía es transitable.

Dado el carácter irracional de lo existente, “la conciencia llega a ser libre para la más alta racionalidad histórica sólo en lucha *contra* la sociedad establecida” (Marcuse, 1964: 222). Ahora bien, ¿cuáles son los elementos precipitantes de esta lucha y qué formas específicas debe asumir? Según Marcuse, el proceso de toma de conciencia por parte de los sujetos de su condición alienada, así como de las contradicciones y potencialidades que alberga en su seno la situación presente, “puede ser desencadenado por una crisis del sistema, que activaría la resistencia no sólo contra la represión política, sino además contra la represión mental impuesta por la sociedad” (1969: 83). También para Lukács la incoherencia del sistema capitalista “se revela de la forma más flagrante en tiempos de crisis”, permitiendo de este modo a los sujetos adquirir conciencia de la “unidad del proceso económico” y de “la contradicción dialéctica entre los intereses inmediatos y el objetivo último” (Lukács, 1968: 250, 276, 246)⁸. Sin embargo, el decurso histórico a lo largo de los siglos XX y XXI ha puesto en entredicho este diagnóstico. Si bien la economía capitalista ha tenido que hacer frente a múltiples y diversas formas de resistencia, en ocasiones con serios riesgos para su continuidad, hasta el momento ha podido contrarrestar estas fuerzas oppositoras –reprimiéndolas, fagocitándolas y/o satisfaciendo parcialmente sus demandas– y salir airosa de sus sucesivas crisis. Por lo demás, lo que han logrado activar las situaciones de inestabilidad del sistema en una parte significativa de la población son más bien las preferencias por salidas regresivas ante tales escenarios de crisis, independientemente de la revelación de las incoherencias y contradicciones internas del sistema. De hecho, en una sociedad en crisis que continuamente se pone en evidencia a sí misma, incluso en las formas más obscenas, hacer visible la ‘verdad’ irracio-

⁸ Por intereses inmediatos entiende Lukács las demandas y las luchas por mejoras socioeconómicas o políticas que no rebasan la inmanencia del sistema capitalista. Si bien estas luchas guiadas por intereses inmediatos (en el marco de sindicatos, partidos, instituciones, etc.) no han de ser menospreciadas desde un utopismo abstracto, pues son igualmente necesarias y pueden desempeñar una función preparatoria decisiva, a su juicio tampoco debe perderse de vista la meta final, el interés histórico real, que no es otro que la transformación revolucionaria de la sociedad más allá de lo fácticamente existente. Mientras en tiempos de bonanza económica resulta difícil mantener la vista fijada en el horizonte de este objetivo último y, por consiguiente, las luchas tienden a concentrarse predominantemente en la obtención de mejoras en función de tales intereses inmediatos, las situaciones de crisis facilitan la toma de conciencia de la contradicción dialéctica entre los intereses inmediatos (económicos) y los intereses reales (históricos). Asimismo, aunque las leyes capitalistas del desarrollo social y del proceso económico tengan un carácter unitario, suelen presentarse a la conciencia inmediata de modo fragmentario e inconexo, como si sus elementos fuesen independientes entre sí. Las crisis tornan más accesible para la conciencia la unidad del proceso económico en su conjunto, el punto de vista de la totalidad necesario para el cumplimiento del objetivo último (Lukács, 1968: 245-49).

nal, contradictoria o destructiva de su modo de producción, distribución y consumo –en sus distintas facetas; económica, política, social, ecológica, psicológica–, no parece surtir ya ningún efecto sustantivo, no sólo cuando es la propia situación de crisis la que lo revela de forma inmanente, sino también cuando tales incoherencias y contradicciones son dadas a conocer de modo mediado, es decir, a través de la crítica de la sociedad. Colocar al modelo societario actual frente a un espejo o, como decía Marx, “hacer la vergüenza aún más vergonzosa publicándola” (Marx, 1844: 74), tiene escaso recorrido cuando su verdadero rostro está a la vista de todos con total nitidez y en toda su crudeza, también para aquellos que niegan la evidencia por intereses particulares o motivos ideológicos, y en cierto modo corre el riesgo de convertirse en una actividad redundante con efectos desmovilizadores⁹. Por lo tanto, las crisis del sistema capitalista no actúan como catalizadores de la conciencia de la emancipación ni de la emancipación de la conciencia, al menos para la mayoría de la población que, o bien permanece impertérrita frente a ellas, o bien se decanta por soluciones ubicadas en el extremo opuesto del espectro político. Para que aconteciese de tal modo, esto es, para que las crisis posibilitaran realmente esta toma de conciencia, se requeriría de la existencia de ciertas predisposiciones en la conciencia y la conducta de los sujetos, pero las formas de socialización predominantes en el capitalismo tardío no facilitan precisamente la creación de las condiciones de posibilidad necesarias para el desarrollo de estas predisposiciones.

De lo que se trataría, pues, es de contrarrestar estas dinámicas sociales desde su raíz, “allí donde la falsa consciencia toma forma”, y esto puede lograrse interviniendo en el sujeto “cuando intereses heterónomos se apoderan de él antes de que pueda sentir su esclavitud”, focalizando los esfuerzos en “poner fin a los valores e imágenes que alimentan esa conciencia”, aun reconociendo que dicha intervención sería, en efecto, una forma de “censura, incluso censura previa, pero abiertamente dirigida contra una censura más o menos oculta que impregna los medios de comunicación

⁹ Ya en la primera mitad de la década de 1930 –sin duda un período histórico con notables semejanzas al nuestro–, algunos opositores a las teorías de la ‘crisis’, el ‘colapso’ o el ‘derrumbe’ del capitalismo, como Paul Mattick, Anton Pannekoek o Karl Korsch, advirtieron en repetidas ocasiones acerca de las limitaciones y los efectos negativos derivados de tales análisis (una concepción teórica contemplativa y abstracta del proceso objetivo del devenir social determinado por leyes externas, el fomento, aun indirecto, de actitudes de tipo pasivo o fatalista en espera del colapso, todo ello en perjuicio de la acción subjetiva y la actividad humana consciente, etc.), tal como fueron desarrollados en las obras de autores como Henryk Grossman (*La ley de la acumulación y del derrumbe del sistema capitalista* (1929)) o Fritz Sternberg (*El imperialismo* (1929)), entre otros. (Pannekoek, Korsch & Mattick, 1978).

masiva” (Marcuse, 1965b: 111)¹⁰. Marcuse circunscribe las estrategias concretas para llevar a cabo esta intervención al ámbito pedagógico, con propuestas de modificación específicas en los planes de estudio de escuelas y universidades encaminadas a restablecer la libertad de pensamiento y a liberar la mente de su encierro “en el universo establecido de expresión y comportamiento” (1965b: 101). Esta nueva educación, que Marcuse caracteriza como una “educación para el disentimiento” (2001: 71), vendría articulada en torno a la idea de *humanitas* e implicaría, entre otras acciones,

“la inmunización de niños y adultos contra los medios de comunicación de masas; acceso sin trabas a la información suprimida o distorsionada por estos medios; desconfianza metódica hacia los políticos y dirigentes (...) apuntaría también a una transvaloración fundamental de los valores: exigiría desacreditar todo heroísmo al servicio de la inhumanidad, el deporte y la diversión al servicio de la brutalidad y la estupidez, la fe en la necesidad de la lucha por la existencia y del negocio” (2001: 78).

La reforma estructural e integral del sistema educativo que ello supondría no ha de verse como un intento de politizarlo, pues este sistema ya posee en la actualidad un marcado sesgo político. Serían, por tanto, medidas contrapolíticas, dirigidas fundamentalmente a confrontar “el adoctrinamiento para la servidumbre con el adoctrinamiento para la libertad” (Marcuse, 2005: 85). Su traducción en los contenidos curriculares consistiría en dar cabida a “cursos que dieran adecuado tratamiento a los grandes movimientos no conformistas de la civilización y al análisis crítico de las sociedades contemporáneas” (Marcuse, 1969: 61).

En contraste con esta detallada propuesta pedagógica, hay que admitir que las contramedidas ofrecidas por Marcuse en el plano económico-político no se caracterizan por el mismo nivel de concreción, lo cual supone en cierto modo una ventaja, pues no supedita el proceso de emancipación a ningún programatismo fijado de antemano. Si para el Lukács de *Historia y conciencia de clase* (1923) los consejos obreros representaban “la superación político-económica de la cosificación capitalista” (1968: 256), la apuesta de Marcuse resulta, en el conjunto de su obra,

¹⁰ Esta clase de propuestas han sido aducidas por algunos críticos de Marcuse que se han apresurado en poner de relieve supuestas tendencias antidemocráticas en su obra. Aunque no podemos detenernos aquí a rebatir estas opiniones, una breve respuesta de su postura al respecto, mucho más matizada, la ofreció él mismo en *Un ensayo sobre la liberación*: “la democracia establecida sigue proporcionando el único marco legítimo para el cambio y, por tanto, debe ser defendida frente a todos los intentos de la derecha y del centro de restringir este marco, pero al mismo tiempo la preservación de la democracia establecida preserva el *statu quo* y la contención del cambio” (1969: 68).

más genérica. Así, por ejemplo, en *El marxismo soviético* se limita a señalar que “a medida que la economía se sometiera al control de los individuos asociados, cuyas necesidades materiales estarían satisfechas, su desarrollo mental quedaría liberado del control represivo” y “de la determinación ciega del ‘reino de la necesidad’”, de esta manera “la regulación racional de las necesidades, de la lucha por la existencia y de la lucha con la naturaleza, permitiría a la sociedad prescindir de la regulación de la vida instintiva e intelectual de sus miembros” (Marcuse, 1958: 181-82). Qué forma política concreta sería la más apropiada para dar cumplimiento efectivo a este propósito permanece, no obstante, en la indeterminación. Paradójicamente, en el joven Lukács la apuesta política por el consejismo convive con una definición de la conciencia verdadera o auténtica en función del criterio de su ‘adecuación’ a la realidad objetiva¹¹, un criterio que tampoco se encuentra en la obra de Marcuse. Como advierte Gabel, los peligros de convertir el concepto de ‘adecuación’ en la categoría central de la conciencia auténtica para distinguirla de la ‘falsa conciencia’ residen en que la “noción de ‘adecuación a la realidad’ sólo puede ser definida de manera autoritaria” (Gabel, 1967: 11). Según esta concepción de la conciencia política

“la falsa conciencia sería un conjunto de ‘teorías inadecuadas’ cuya inadecuación es tributaria del interés de clase. La conciencia auténtica sería un conjunto de ‘teorías adecuadas a la realidad’ elaboradas por teóricos de origen frecuentemente no proletario, bajo la dirección de la clase obrera representada por el partido. Lenin y Kautsky (...) se hallan de acuerdo en estimar que la conciencia de clase debe venirle al proletariado desde el exterior” (1967: 10).

La contradicción entre una preferencia explícita por la forma económico-política de los consejos y una concepción de la conciencia auténtica o verdadera según su nivel de adecuación a la realidad, con las derivas vanguardistas que le son inherentes, permanece sin resolver en *Historia y conciencia de clase*. Ciertamente, existe también un consejismo leninista, y quizás la obra magna de Lukács deba incluirse como una exponente representativa de esta tradición. En el caso de Marcuse no hay, en cambio, una apuesta clara por un programa político definido e identificado con la

¹¹ “Al relacionar la conciencia con el todo de la sociedad, se reconocen aquellos pensamientos, sentimientos, etc. que los hombres *tendrían* en una determinada situación vital *si fueran capaces de captar perfectamente* esta situación y los intereses que de ella se derivan, tanto en relación con la acción inmediata como con la estructura de la sociedad en su conjunto de acuerdo con estos intereses; es decir, los pensamientos, etc., adecuados a su situación objetiva (...) la conciencia de clase es la reacción racionalmente adecuada *atribuida* de este modo a una determinada situación típica del proceso de producción.” (Lukács, 1968: 223-24).

izquierda comunista. En el siguiente apartado tendremos ocasión de comprobar cómo esta falta de concreción en el plano político también abre la puerta a que puedan inmiscuirse en ella concepciones vanguardistas o elitistas alejadas de las corrientes antileninistas del comunismo de izquierda. Sin embargo, el criterio para discernir entre verdadera y falsa conciencia no es en Marcuse el de ‘adecuación’ a la realidad, el cual nunca es mencionado por él, sino un criterio plenamente ‘dialéctico’ que, siguiendo de nuevo a Gabel, se asienta en el “grado de funcionalización historicista y totalizadora (dialéctica) de los datos políticos” y frente al cual la categoría fundamental de la falsa conciencia consistiría en “una percepción política tenazmente antidialéctica, antihistórica y reificada” (1967: 12).

A modo de conclusión, cabe señalar que la propuesta de Marcuse de convertir la teoría crítica en una suerte de instrumento consignado a elevar el nivel de conciencia de la población podría cuestionarse con argumentos similares a los que el propio Marcuse empleó en el epílogo de *Eros y civilización* para criticar a los revisionistas neofreudianos (1955b: 238-74). Es decir, en última instancia la propuesta centrada en el proceso de emancipación de la conciencia quedaría emplazada en el plano meramente espiritual de los valores ideales o culturales, en el nivel de la conciencia –del Yo–, pero no alcanzaría propiamente el nivel de lo material, lo biológico y/o lo inconsciente –el Ello–. No obstante, este cuestionamiento sería fruto de una lectura superficial o incompleta, pues la propuesta de Marcuse no comporta ninguna sustitución del materialismo (o biologicismo) por el idealismo (o culturalismo). En este sentido, conviene remarcar de nuevo que lo que se pone en juego aquí es un desvío idealista del materialismo, no un reemplazo del segundo por el primero. Tal desvío no supuso en ningún caso un abandono de los motivos materialistas de su obra. Tanto es así que en ocasiones el proceso de liberación es remitido por Marcuse no sólo a la base material considerada tradicionalmente por el marxismo, sino también “a una dimensión incluso más material que la base material”, a saber, a “la apertura y la activación de una dimensión profunda de la existencia humana, junto a la base material tradicional y por debajo de ella: no una dimensión idealista colocada más allá y por encima de la base material” (2005: 81). Una hipotética línea de investigación futura debería determinar en qué medida esta concepción se halla en tensión con la desviación hacia la problemática –idealista– de la conciencia, y valorar asimismo la idoneidad de las formas que adoptó esta pretensión de acceder a una ‘dimensión más material que la base material’, plasmadas principalmente en una propuesta de modi-

ficación de la estructura instintiva y en el empeño orientado a la obtención de “un fundamento biológico para el socialismo” (1969: 7-22).

3 LA DICOTOMÍA ESPÍRITU-MASA

3.1 *El factor subjetivo en condiciones de integración*

La derrota de la Revolución de Noviembre y del levantamiento espartaquista en 1918-19 asestó un duro golpe a las esperanzas de cambio sociopolítico de toda una generación, no únicamente en Alemania, sino también a escala internacional. Aunque la contundente represión gubernamental orquestada con la ayuda de los *Freikorps* cortó en seco el horizonte de expectativas que nutría estas esperanzas, el proletariado alemán había sido capaz de luchar hasta las últimas consecuencias. Con el fin de la revolución no se anunciaba en modo alguno el ‘fin del proletariado’, sino tan sólo un fracaso que, por inesperado y terrible que fuera, dejaba todavía abierta la posibilidad de una victoria en un futuro próximo, tanto más segura cuanto que el movimiento revolucionario habría podido aprender de los errores cometidos y extraer enseñanzas valiosas de la experiencia de la derrota. El contraejemplo de la triunfante revolución en Rusia continuaba siendo un referente de peso y una permanente fuente de inspiración que ayudaba a digerir mejor el fracaso de otros intentos menos exitosos. Por ello, pese a la disparidad de opiniones en torno a los motivos que habían precipitado esta derrota, su impacto en la teoría marxista no alcanzó todavía al ‘factor subjetivo’, pues la clase obrera seguía siendo, para la mayoría de sus corrientes, la clase revolucionaria por antonomasia. El criterio de validez del pensamiento marxista pudo continuar vinculado sin apenas discusión a la acción del proletariado. Durante la década de 1920, cuando todavía se dejaban sentir los coletazos de estos acontecimientos, tanto en sus victorias como en sus derrotas, y la reacción totalitaria se encontraba aún en ciernes, poner en duda el carácter intrínsecamente revolucionario del proletariado hubiese sido, en el mejor de los casos, un acto precipitado, no justificado por la realidad empírica, aunque sin duda las señales de una cierta depotenciación de ese carácter empezaban a resultar ya visibles.

El estudio *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich* (1929), coordinado por Erich Fromm en el *Institut für Sozialforschung*, sirvió como advertencia de que el ser del proletariado no siempre coincidía con los valores que tradicionalmente solían atribuírsele (solidaridad, tolerancia, etc.), sino que en ocasiones, más allá de lo manifestado abierta o conscientemente por sus miembros, las verdaderas disposi-

ciones que estructuraban su personalidad tendían a coincidir, o bien no se alejaban demasiado, de las de sus oponentes políticos en la derecha y la extrema derecha. Sin embargo, aquello que a finales de la década de 1920 todavía permitía considerar a la clase obrera como el agente histórico del cambio social eran sus condiciones materiales de existencia. En este sentido, en 1928, cuando se hallaba plenamente inmerso en su tentativa de integrar la fenomenología existencial en el materialismo histórico, Marcuse vio en la “condición de arrojado” (*Geworfenheit*) del proletariado el balarde de su capacidad de agencia: “Hay una existencia cuya condición de arrojado es justamente la revocación de su condición de arrojado. La acción histórica sólo es posible hoy como acción del proletariado, porque es la única existencia con cuya existencia se da la acción necesaria” (1978a: 383). Si bien no expresada siempre de manera explícita, esta confianza de Marcuse en el proletariado en cuanto depositario del factor subjetivo y catalizador de la acción histórica perduraría al menos –con mayor o menor convicción– hasta el establecimiento y la extensión, principalmente en los países occidentales, de la llamada “sociedad opulenta” (J. K. Galbraith) de posguerra (1945-).

La cuestión central de la integración del proletariado, de la preeminencia de sus intereses inmediatos (económicos) sobre sus intereses reales (históricos) y, por consiguiente, la pérdida de su conciencia de clase y de su disposición revolucionaria, había sido objeto de discusión desde el fracaso de la Revolución de Marzo de 1848. Marcuse se hace eco de la opinión expresada por Engels en una carta enviada a Marx el 7 de octubre de 1858, donde ya advertía que “el proletariado inglés se está aburguesando cada vez más” (Marx & Engels, 1973: 102). Asimismo, en las conclusiones de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), también señaló que “mientras la clase oprimida, en nuestro caso el proletariado, no esté todavía madura para su autoliberación, reconocerá, en su mayor parte, el orden social existente como el único posible” (Engels, 1884: 168), puesto que, como sostiene Marcuse a continuación, “en periodos de estabilidad y prosperidad, el propio proletariado está abocado a caer bajo la influencia de las ‘ideas capitalistas’” (Marcuse, 1958: 22-23). El advenimiento del capitalismo tardío y su consolidación a mediados del siglo XX no hizo sino corroborar e intensificar estas tendencias, de modo tal que el ‘factor humano’ necesario para la construcción de una sociedad cualitativamente distinta a la actual, esto es, “la existencia de individuos que, en sus aptitudes, objetivos y necesidades, sean cualitativamente distintos de los educados, formados y fomentados hoy” (Marcuse, 2001: 63) ya no podía adscribirse de forma casi automática

a la clase obrera. Ante la amarga constatación de que la necesidad subjetiva de cambio ya “no prevalece entre los sectores de la población considerados tradicionalmente como agentes del cambio histórico” (Marcuse, 2005: 81) se imponía la tarea de precisar qué grupos o individuos podían encarnar ahora, a un nivel subjetivo, el papel de nuevos agentes históricos.

Cuando algunos intérpretes afirman que Marcuse, “al negar a la clase obrera su función de negatividad revolucionaria, la transfiere a grupos de intelectuales, profetas, críticos –como en el mejor tiempo de la izquierda neohegeliana anterior a Marx” (Masset, 1972: 130), olvidan incidir luego en ciertos aspectos que obligarían a introducir matizaciones sustanciales. En primer lugar, conviene precisar que ni Marcuse ni los jóvenes hegelianos transfirieron nunca la función de negatividad revolucionaria a ningún ‘profeta’, aunque sí la transfirieron, en efecto, a determinados intelectuales críticos. La coincidencia del posicionamiento tardío de Marcuse en este punto con el ala más radical de la izquierda hegeliana, específicamente con los *Freien* de Berlín, es sin duda ostensible, si bien existen diferencias significativas entre ellos. Como mostraremos a continuación, los análisis de Marcuse sobre la naturaleza y la función del ‘pueblo’, la ‘masa’ y el ‘Espíritu’ parecen situarse en un punto intermedio entre las tendencias más radicales de los jóvenes hegelianos, las de los *Freien* reunidos en torno a la figura de Bruno Bauer, y las más ponderadas, representadas por autores como el joven Marx o Arnold Ruge.

Aun constatando la extensión de la pasividad, del conformismo y, en resumen, la integración del proletariado en el tardocapitalismo, Marcuse nunca abandonó la creencia de que éste constituía la clase objetivamente revolucionaria (‘en-sí’), de que encarnaba el factor objetivo del cambio social y conservaba, por tanto, “su papel histórico como la fuerza fundamental de transformación” (Marcuse, 1969: 54). Pero en el estadio actual del capitalismo avanzado sus condiciones materiales de existencia imposibilitan o dificultan sobremanera el surgimiento de una conciencia revolucionaria. Por tal motivo, ya no puede considerarse al proletariado occidental, salvo escasas excepciones, como una clase subjetivamente revolucionaria (‘para-sí’). A juicio de Marcuse, la represión de su necesidad subjetiva de liberación se consigue “en virtud de la satisfacción real de las necesidades y, en segundo lugar, por una manipulación y administración científica masiva de las necesidades, es decir, por un control social sistemático no sólo de la conciencia, sino también del inconsciente” (Marcuse, 2005: 81). De modo que el factor subjetivo, la conciencia política radical de la necesidad vital de liberación pasa a concentrarse “en minorías activas, princi-

palmente entre la joven *intelligentsia* de clase media, y entre las poblaciones de los guetos” (Marcuse, 1969: 51), a saber, en aquellos “grupos sociales que, sobre bases objetivas, están (relativamente) libres de los intereses y aspiraciones conservadoras e integradoras, libres para la transvaloración radical de los valores” (1969: 55). Para Marcuse el factor subjetivo se halla, pues, presente en los dos márgenes de la sociedad, entre los infraprivilegiados (los marginados y/o la población residente en los guetos) y los privilegiados (intelectuales –filósofos, escritores artistas, etc.– y estudiantes radicales, pero también ingenieros y técnicos superiores). Como “el muy desarrollado capitalismo tardío” “no puede ni quiere satisfacer” (Marcuse, 1967: 46) las necesidades vitales de los marginados y los habitantes de los guetos, Marcuse considera que la necesidad de liberación se transforma necesariamente para ellos “en una necesidad vital, ‘biológica’ (Marcuse, 1969: 51). Por su parte, atribuye a la *intelligentsia* privilegiada una “consciencia” y unos “instintos” capaces de quebrar “el control social” o “sustraerse a él”, pues “debido a su posición y su educación tiene acceso a los hechos y a la conexión de conjunto de los hechos (...) posee todavía un saber y una consciencia de la contradicción que constantemente se agudiza y del precio que la llamada sociedad opulenta hace pagar a sus víctimas” (Marcuse, 1967: 46). Si bien en los países capitalistas avanzados –mayormente EE.UU. y Europa occidental– no existe una coincidencia entre el factor objetivo (la clase trabajadora) y el factor subjetivo (la consciencia política radical) ambos “factores históricos coinciden en amplias zonas del Tercer Mundo, donde los Frentes de Liberación Nacional y las guerrillas luchan con el apoyo y la participación de la clase que es la base del proceso de producción, a saber, la predominantemente agraria y el emergente proletariado industrial” (Marcuse, 1969: 56).

Sin restar mérito a la sensibilidad de Marcuse por integrar en el marco de la teoría crítica las luchas anticoloniales y la realidad vivida por las minorías raciales en los guetos, cabe afirmar que de los tres agentes históricos en los que depositó su confianza en tanto que depositarios de la necesidad subjetiva de una transformación cualitativa del marco social vigente, la *intelligentsia* de clase media, los habitantes de los guetos y los Frentes de Liberación Nacional, ninguno de ellos parece haber cumplido con la función que se les auguraba. La nueva *intelligentsia* de clase media, compuesta de ingenieros, técnicos y especialistas que, gracias a la incorporación masiva a la universidad en los años sesenta, accedió a posiciones desde las cuales “podría alterar, reorganizar y redirigir el modo y las relaciones de producción” (Marcuse, 1969: 55) no se convirtió objetivamente en una “nueva clase obrera”, en “el núcleo

real de una fuerza transformadora”, sino que no dejó de ser el “niño mimado del sistema existente” (Marcuse, 1967: 47), generosamente retribuido y conformista. O bien, en un sentido totalmente inofensivo, sus demandas de mayor autonomía y flexibilidad en el ámbito laboral recogieron solamente las migajas desvirtuadas de la llamada ‘crítica artista’ filtrada por su recepción en los movimientos contestatarios de los años sesenta, siendo fácilmente coaptadas e integradas en las nuevas formas de gerencia empresarial, pero no hizo suyas las exigencias de una ‘crítica social’ dirigida a la transformación del proceso productivo en un sentido socialista (Cf. Boltanski & Chiapello, 1999). Tampoco la necesidad de liberación parece constituir ya una ‘necesidad vital’ de la población residente en los guetos, y las periódicas revueltas que se suceden en los barrios periféricos de algunas grandes ciudades –p. ej. en las *banlieues* francesas– no pueden ser reivindicadas, o sólo pueden serlo muy forzosamente, dado su carácter nihilista, desde una perspectiva teórica crítica. El punto de vista de Marcuse estuvo sin duda influenciado por la proximidad con las primeras revueltas de los guetos negros, sobre todo con los importantes disturbios del barrio de Watts de Los Ángeles en agosto de 1965. Era un momento en el que las luchas raciales se encontraban en su apogeo y la droga todavía no había entrado en forma masiva en los guetos. La repercusión mundial de la revuelta de Watts propició análisis semejantes por parte de otros autores que con el tiempo se han revelado erróneos o, cuando menos, excesivamente optimistas¹². Por último, los Frentes de Liberación Nacional sólo resultaron victoriosos en un escaso número de países latinoamericanos y africanos. Tuvieron que hacer frente a una dura represión, recrudescida por la intervención directa de las potencias coloniales y/o de milicias formadas y financiadas por la CIA¹³. Aquellos Frentes de Liberación Nacional que lograron perdurar en el tiempo se han convertido en partidos políticos plenamente institucionalizados o en organizaciones militarizadas sostenidas económicamente gracias al narcotráfico. Por supuesto, tal balance *a posteriori* no ha de conducir de suyo a la afirmación de que la necesidad subjetiva de liberación y las fuerzas emancipatorias deban encontrarse hoy, única y exclusivamente, en la figura del intelectual crítico, aunque sí obliga a buscarlas en otros potenciales portadores.

¹² Baste remitirnos aquí al ensayo “La decadencia y caída de la economía espectacular-mercantil”, de G. Debord (2006: 11-39). Una lúcida crítica a los análisis que se limitan a transponer los esquemas interpretativos –ya entonces discutibles– de las revueltas de los guetos de los años sesenta a las nuevas revueltas urbanas (un ejemplo prototípico en este sentido serían los escritos de Alèssi Dell’Umbria), puede encontrarse en Semprún (2016: 79-99).

¹³ Sobre esta cuestión véanse los trabajos de Galeano (2004) y McSherry (2005), para el caso específico de América Latina, y de Williams (2021) y Reid (2023), para el caso específico de África.

3.2 Sobre la problemática en torno al elitismo y al vanguardismo

Hay, por lo pronto, dos elementos que impiden imputar a Marcuse el mismo desprecio elitista hacia las capas sociales desfavorecidas, la misma “contraposición arrogante –y reaccionaria– entre el ‘Espíritu’ y la ‘masa’”, que Lukács, retomando las críticas de Marx a Bruno Bauer en *La sagrada familia* (1844) y *La ideología alemana* (1846), denunciara en las doctrinas idealistas de la conciencia de la escuela hegeliana (Lukács, 1968: 253). Ya los hemos mencionado. En primer lugar, aunque fuera sólo por su posición medular en el proceso productivo, el hecho de no haber renunciado nunca a la consideración del proletariado como la clase objetivamente revolucionaria. Y, en segundo lugar, su atención, inclusive su otorgación de una necesidad subjetiva emancipatoria, a los excluidos e infraprivilegiados. Sin embargo, si bien depurada de los rasgos más elitistas que conservaba en el sector más extremo de la izquierda hegeliana, la contraposición entre el ‘Espíritu’ y la ‘masa’ o el ‘pueblo’, irrumpe también, como veremos, en los escritos de Marcuse de los años sesenta y setenta.

Según Lukács, lo que no permitió a los jóvenes hegelianos “ver en la historia misma, en el modo como el proletariado se organiza en clase, o sea, en la conciencia de clase del proletariado, el portador del desarrollo” fue precisamente el carácter todavía “no desarrollado del movimiento proletario” (Lukács, 1968: 253). Por este motivo, debido a esa falta de perspectiva, que Marx logró enmendar cuando rompió su relación con ellos, para los jóvenes hegelianos la función de portador de la autoconciencia –y del Espíritu– recaía únicamente en la figura del intelectual crítico. En cambio, en el caso de Marcuse podría decirse que su posicionamiento surge de una mirada retrospectiva a la historia ya evolucionada o acontecida del movimiento obrero. Querría ciertamente que la historia combativa de este movimiento se hubiese mantenido viva, que el proletariado continuase siendo el portador del desarrollo, no sólo del factor objetivo, sino también del subjetivo¹⁴. Por el contrario, cuando a

¹⁴ Al igual que sus colegas del *Institut für Sozialforschung*, Marcuse no compartía la lectura afirmativa de Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923) –mantenida a lo largo de su vida, p. ej. también en sus escritos tardíos sobre la ‘ontología del ser social’–, según la cual, si bien el proceso de cosificación resultante del fetichismo de la mercancía “atrofia y deforma” el ‘alma’ de proletariado, “no transforma, sin embargo, en mercancía su esencia humana anímica”, por lo que éste conserva su capacidad de “objetivarse plenamente en su interioridad contra esa existencia suya” cosificada (Lukács, 1968: 356). Para la Teoría Crítica, en cambio, el proceso de cosificación ha logrado penetrar también en esta supuesta ‘esencia humana anímica’, de modo que sus miembros no podían albergar excesivas esperanzas ante la tesis de que “la negatividad puramente abstracta de la existencia del trabajador no es sólo la forma de manifestación objetivamente más típica de la cosificación, el modelo estructurante de la socialización capitalista, sino –precisamente por esta razón– *subjetivamente* el punto en el que esta estructura puede ser elevada a la conciencia y, de este modo, prácticamente superada” (1968: 357). El

partir de los años sesenta se constata empíricamente que esto no es así, que ni el proceso económico ni la revolución proletaria han conducido a una humanidad liberada, y que esforzarse en sostener lo contrario sería adoptar una mitología del proletariado ya caduca, su obra retoma motivos de la izquierda hegeliana que, en la actual constelación histórica, ya no pueden calificarse simplemente de arrogantes o reaccionarios. No obstante, que las fuerzas emancipatorias no radiquen en el proceso económico ni en un proletariado capaz de autodeterminarse racional y autónomamente no implica negar la evidencia de que la esfera económica ha contribuido de manera fundamental a la conformación de las sociedades modernas y que la adquisición de determinados derechos sociopolíticos no hubiese sido posible sin las grandes luchas del movimiento obrero.

La dimensión de la autodeterminación racional y la autonomía individual, ya ausente, debilitada o muy minoritaria entre el proletariado, fue explorada filosóficamente por el idealismo alemán y retomada en los escritos del joven Marx compuestos todavía bajo el influjo de su anterior pertenencia a la izquierda hegeliana. Pero el enfoque histórico-materialista del Marx maduro limitó significativamente la cuestión de la libertad al conceder primacía al análisis de las leyes objetivas del capital y a los procesos de transformación económica; al ser un elemento de la futura sociedad sin clases, la libertad en cuanto autodeterminación real es un privilegio que en las sociedades capitalistas sólo puede permitirse –en forma incompleta, distorsionada o pervertida– la burguesía. No abordó de modo específico la cuestión de las formas de la libertad por el simple hecho de que sus esfuerzos teóricos de madurez se focalizaron en examinar de cerca una sociedad que restringe precisamente la libertad de los seres humanos.

Marcuse considera que la premisa con arreglo a la cual para construir una sociedad liberada los individuos “han de ser libres *para* ella antes de que puedan ser libres en ella” (Marcuse, 2001:76), es decir, la suposición de que las nuevas formas de racionalidad y sensibilidad, las nuevas necesidades y objetivos de la humanidad por venir, han de surgir de antemano en el interior de la sociedad establecida “y en contra de ella”, en lugar de hacerlo “solamente al final o en un futuro lejano” (Marcuse, 2005: 83), se encuentra, en efecto, en los *Manuscritos de economía y filosofía* (1844) de Marx. Y aunque ciertamente esta preocupación no posea un lugar privilegiado en su obra de madurez, sí se haya implícito en ella. Si se abandona o marginali-

dominio de esta ‘pura negatividad abstracta’ en la existencia individual de los sujetos socializados en el capitalismo –no sólo del proletariado– no supone ninguna garantía de que vayan a iniciar *subjetivamente* una praxis emancipatoria.

za este prerequisite, presente en la obra de los jóvenes hegelianos¹⁵ y en los textos de juventud de Marx, las revueltas y revoluciones contra el orden establecido estarán condenadas al fracaso, a ser meramente superficiales o a reproducir la represión y la dominación bajo formas renovadas, limitándose a sustituir “un sistema de servidumbre por otro sistema de servidumbre” (2005: 78). Dicho de otro modo: “los seres humanos represivos trasladarían su represión a la nueva sociedad” (2005: 83). Con el recurso a la metapsicología freudiana, Marcuse intentó ofrecer una explicación plausible al hecho de que el *continuum* represivo se haya mantenido y reproducido – “incluso a través de la mayor revolución” – a lo largo de la historia de la civilización (Marcuse, 1955b: 78, 89-91) (Marcuse, 1968a: 33) (Marcuse, 1968b: 46)¹⁶.

¹⁵ No podemos detenernos aquí en los diferentes modos en que esta hipótesis fue asumida en el seno de la izquierda hegeliana, específicamente en la propuesta de ‘crítica pura’ de Bruno Bauer y en su dialéctica de la autoconciencia infinita, y cómo llegó a permear a través de su influjo en la obra de otros miembros como Moses Hess. Esta cuestión deviene central en el análisis de Bauer sobre los motivos de la conversión de la Revolución Francesa en Terror y en la consideración de las causas del fracaso de la Revolución de Marzo de 1848. Remito al lector interesado a su texto de 1844 “Was ist jetzt Gegenstand der Kritik” (1968a: 200-212), así como a la elucidación de su concepto de libertad y autoconciencia, a la necesidad de fomentar su progreso en los sujetos en tanto que requisito previo antes de emprender cualquier proceso sociopolítico de carácter revolucionario, en Tomba (2002: 95-112) y Moggach (2003: 99-179).

¹⁶ La idea de un *continuum* represivo aparece también en *El final de la utopía* (1967: 13), *Un ensayo sobre la liberación* (1969: 34) y *Contrarrevolución y revuelta* (1972: 56), pero es en sus escritos psicoanalíticos de los años cincuenta donde Marcuse esboza una interpretación filogenética y ontogenética de este fenómeno. Para ello recurre a *Tótem y Tabú* (1913), *El malestar en la cultura* (1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939) de Freud. En el modo como la ontogénesis repite la filogénesis encuentra la clave para la comprensión del sostenimiento temporal de este *continuum* represivo. Las revueltas y revoluciones del pasado contra la autoridad establecida han seguido, observa Marcuse, una “dinámica siempre repetida”, un “desarrollo casi esquemático” (1968b: 47), condicionado en todos los casos por un sentimiento de culpabilidad. El origen de esta culpabilidad ha de buscarse en el complejo de Edipo, “adquirido cuando el padre fue asesinado por el clan de hermanos” (1955b: 78). Por lo general, a todo intento de liberación le ha sucedido un periodo de arrepentimiento y de reposición de la autoridad, una nueva interiorización voluntaria del poder paterno (1968b: 42) que ha concluido con “el establecimiento de un nuevo y mejor sistema de dominación” (1955b: 90). Esto se debe a la “identificación de los que se rebelan con el poder contra el cual se rebelan” (1955b: 91). La satisfacción del instinto agresivo, ya sea dirigido contra el padre o contra el orden establecido, suele acompañarse de remordimientos y, en consecuencia, de la creación de nuevas restricciones, a menudo autoimpuestas, para evitar la repetición del acto. Y cuanto más general, objetivo e impersonal tiende a volverse el sistema de autoridad y dominación, cuanto más se extiende el poder del padre al conjunto de la sociedad, al aparato económico, político y cultural, asumiendo así “la masa misma” el rol del padre (1968a: 33), mayor es el sentimiento de culpabilidad que acompaña a la rebelión. Este esquema filogenético se repite ontogenéticamente como “rebelión de todos los hijos contra todos los padres en la pubertad, como revocación de esta rebelión después de la pubertad y, finalmente, como ordenación de los hijos en el contexto social, en sometimiento voluntario a las renuncias exigidas socialmente, con lo cual los propios hijos se convierten en padres” (1968b: 47). Partiendo de este análisis, Marcuse formula la hipótesis de que las revoluciones no han sido vencidas únicamente por factores represivos externos, pues junto al “Termidor histórico-social” ha operado también un “Termidor psíquico”, una dinámica de negación y sometimiento en la psique de los propios individuos “que niega internamente una posible liberación y satisfacción” (1968b: 47).

Enlazando esta cuestión con la dicotomía entre el ‘Espíritu’ y la ‘masa’, en *El hombre unidimensional* Marcuse asegura que cualquier proceso de autodeterminación real presupone la disolución de la ‘masa’ “en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación” (Marcuse, 1964: 252). Contrariamente a lo que suele suponerse, el posicionamiento político de Marcuse no puede encuadrarse sin fisuras en las corrientes de la ultraizquierda histórica (consejismo, anarquismo, espontaneísmo revolucionario, etc.), pues su escepticismo ante las propuestas *acríticamente* autogestionarias era más que notorio¹⁷. Frente a aquellos que defendían sin mayor problematicidad la necesidad de implantar un control del proceso productivo ‘desde abajo’, constituyendo esta acción por sí misma un aval de la transformación cualitativa del orden social, Marcuse aseguraba que, si esta autogestión no iba precedida de “un cambio radical de las necesidades y de la conciencia populares”, “el control en manos de los trabajadores sólo serviría al sistema establecido: sería una racionalización del mismo” (Marcuse, 1972: 55). La fe en las virtudes intrínsecas de la autogestión, fundada en la ilusión de soberanía popular, sólo conserva su validez allí donde el proletariado ha podido mantenerse relativamente libre de la falsa conciencia, es decir, “en los lugares donde los trabajadores eran y todavía son la negación viviente y la acusación de la sociedad establecida”, pero “donde estas clases han llegado a ser una parte de la forma de vida establecida, su ascenso al control prolongaría esta forma en un escenario diferente” (Marcuse, 1964: 252). Otorgar tal control al ‘pueblo’, y esperar a que haga un uso racional y justo de él, no es una alternativa viable donde este pueblo ha dejado de ser el “fermento del cambio social” para convertirse en el “fermento de la cohesión social” (1964: 256). El célebre lema revolucionario de ‘el poder, al pueblo’ no puede referirse hoy a la transferencia de ese poder a la mayoría de la población contemporánea, sino más bien a la “minoría formada por las víctimas de esta mayoría” (Marcuse, 1972: 46). Contra los postulados del realismo socialista, que reivindicaban y exigían la unión del artista con el ‘pueblo’, en *La dimensión estética* (1977) Marcuse afirmará incluso que “trabajar por la radicalización de la conciencia significa hacer explícita y consciente la discrepancia material e ideológica entre el escritor y el ‘pueblo’ en lugar de oscurecerla y camu-

¹⁷ Si se toma como referencia el caso de Italia, las simpatías de Marcuse no se dirigen, por ejemplo, a movimientos como *Potere Operaio* o *Autonomia Operaia*, a la sección italiana de la Internacional Situacionista o a la llamada ‘crítica radical’ articulada en torno a la obra de autores como Giorgio Cesarano o Jacques Camatte (en agrupaciones como *Ludd*, *Organizzazione Consiliare* o *Comontismo*), y menos todavía, por supuesto, a organizaciones terroristas como las *Brigate Rosse*, sino a las posiciones mucho más moderadas de la facción de izquierda del Partido Comunista Italiano (PCI), representada por el grupo encargado de la publicación del periódico *Il manifesto* (Rossana Rossanda, Valentino Parlato o Lucio Magri, entre otros) (Marcuse, 1972: 8, 17).

flarla. El arte revolucionario bien puede convertirse en ‘el enemigo del pueblo’” (Marcuse, 1977: 35). Este diagnóstico ‘antipopulista’ le conduce a postular la necesidad de reelaborar el análisis marxista tradicional de la estratificación social en el capitalismo tardío, pues en su opinión este fenómeno ya no depende tanto de “la redistribución de la riqueza y la igualdad de clase”, sino de la circunstancia de que “debajo de la base popular conservadora está el sustrato de los parias y los marginados, los explotados y perseguidos de otras razas y otros colores, los parados y los inempleables” (Marcuse, 1964: 256). Pero si la conciencia mayoritaria del proletariado ya no es capaz de quebrar el velo material e ideológico de la sociedad opulenta, tampoco puede asegurarse ya, en contra del convencimiento manifestado por Marcuse en *El hombre unidimensional*, que la oposición de este sustrato de parias “es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es” (1964: 256).

Como ya hemos mencionado, a juicio de Marcuse la conciencia revolucionaria se encuentra concentrada actualmente en reducidas minorías radicales. Fuera de estas minorías “esta conciencia sigue siendo no política, espontánea; reprimida una y otra vez; ‘ideológica’” (Marcuse, 1972: 21). Así, frente al espontaneísmo revolucionario – y, podría decirse, frente a su antielitismo y antivanguardismo– Marcuse cree que no puede producirse un proceso de liberación ‘espontáneo’ de las ‘masas’ “porque semejante espontaneidad sólo expresaría los valores y objetivos derivados del sistema establecido. La autoliberación es autoeducación, pero como tal presupone la educación proporcionada por otros.” (1972: 47). En su ensayo sobre “La tolerancia represiva” (1965) responde a la pregunta de quién estaría entonces capacitado para ‘educar a los otros’ y emprender la requerida transformación cualitativa del orden social más allá de las instituciones capitalistas: “todo el mundo ‘en la madurez de sus capacidades’, todo aquel que haya aprendido a pensar de forma racional y autónoma” (Marcuse, 1965b: 106). Si Platón proyectó la implantación de una dictadura pedagógica en la que el uso de la racionalidad y del gobierno basado en ella sería una responsabilidad consignada solamente “al pequeño número de los reyes filósofos”, Marcuse propone en su lugar –y esta propuesta es con toda probabilidad una de las más controvertidas y discutibles de su obra– una “dictadura pedagógica democrática de individuos libres” (1965b: 106). Estaría conformada por aquellos seres racionales capaces de participar en la discusión y la decisión sobre el bien común, si bien, teniendo en cuenta que “la sociedad ha entrado en la fase de la administración y adoctrinamiento totales, se trataría en verdad de un reducido número, y no necesariamente de los representantes elegidos por el pueblo” (1965b: 106).

Ciertamente, en estas breves reflexiones se encuentran condensados los elementos necesarios para la elaboración de una crítica del populismo desde el pensamiento de Marcuse, pero también las tendencias, ya rastreables en algunos de sus escritos de los años treinta, que lo separan de las tradiciones de la izquierda comunista antileninista aproximándolo, a su vez, a la izquierda hegeliana¹⁸. Como en esta última corriente, Marcuse concede la mayor importancia a la “autonomía espiritual”, al reino del “pensamiento ‘puro’”, especialmente en aquellas sociedades donde el Espíritu se ha “convertido en sujeto-objeto de la política y de sus prácticas” (1965b: 112). Lo paradójico es que la crítica de la autogestión obrera y del espontaneísmo convive en el planteamiento de Marcuse con el énfasis en la necesidad de impulsar el desarrollo de la (auto)conciencia en los sujetos comprometidos en su liberación, rasgo compartido no sólo por el idealismo hegeliano de izquierdas, sino también por ciertas corrientes de la ultraizquierda¹⁹. Sin embargo, aunque sus análisis en torno a la función conservadora de la ‘masa’ integrada en las sociedades capitalistas tardías guarden más similitudes con otros enfoques similares desarrollados en su época –p. ej. con la crítica de la ‘sociedad de masas’ en la obra de H. Arendt– que con algunos textos de la izquierda hegeliana formulados en esta misma línea²⁰, y respondan a un contexto histórico muy distinto del de mediados del siglo XIX, también pueden detectarse en ellos orientaciones elitistas –y contradictorias– difícilmente asimilables a los posicionamientos políticos antivanguardistas de las izquierdas comunistas.

Partiendo de la tesis de que la nueva conciencia de la liberación y la transformación de las necesidades instintivas sólo son posibles por medio de una profunda rebelión individual y colectiva que alcance estos ámbitos, el mental/consciente y el instintivo/inconsciente, y que la radicalidad necesaria para lograr tal cometido no hace otra cosa que “aislar la oposición respecto de las masas y de la mayor parte de las

¹⁸ Aunque en *El marxismo soviético* Marcuse critique con vehemencia *Materialismo y empiriocriticismo* (1909) de Lenin y la teoría leninista del partido (1958: 144-49, 226-28), en su escrito sobre la autoridad de 1936 realizó una estimación muy positiva de las concepciones de Engels y Lenin sobre la ‘función progresiva’ de la autoridad ‘funcional’, del ‘liderazgo racional’, frente a las tendencias antiautoritarias de los seguidores de Bakunin y de los teóricos de la espontaneidad (1979a: 165-66).

¹⁹ Históricamente, ha existido de hecho un estrecho vínculo entre idealismo subjetivo y ultraizquierda política. Una muestra ilustrativa la constituye el primer programa del KAPD (Partido Comunista Obrero de Alemania) de 1920, donde se afirmaba que “los momentos subjetivos desempeñan un rol determinante en la revolución alemana. El problema de la revolución alemana es el problema del desarrollo de la autoconciencia del proletariado alemán”.

(www.marxists.org/deutsch/geschichte/deutsch/kapd/1920/programm.htm)

²⁰ Sería productivo comparar en detalle la idea que Marcuse tiene de la ‘masa’ en sus escritos de los años sesenta y setenta del siglo XX con textos como “Die Gattung and die Masse” (1968b: 213-223) de Bruno Bauer. Tal análisis comparativo revelaría sin duda diferencias insalvables, pero también coincidencias notables entre ambos planteamientos.

organizaciones obreras, la mayoría integrada” (Marcuse, 1969: 51), Marcuse se lamenta al mismo tiempo de que las fuerzas de emancipación de la minoría no integrada no estén “organizadas solidariamente” y “carezcan de una base masas en los países desarrollados del capitalismo tardío” (Marcuse, 1967: 56-57). Expresado en otros términos, se lamenta de la circunstancia, aparentemente irresoluble, que “el cambio radical depende de una base de masas, pero cada paso en la lucha por el cambio radical aísla a la oposición de las masas” (Marcuse, 1969: 68). No obstante, en *El final de la utopía* parece ofrecer dos salidas contradictorias a este escenario, una destinada a revertir dicho aislamiento, la otra a afianzarlo. Sostiene, por un lado, que “en estas circunstancias, me parece que la tarea de la oposición es, en primer lugar, trabajar por la liberación de la conciencia fuera de nuestro propio círculo” (1967: 57), alcanzando así, se sobreentiende, a la mayoría integrada. Por otro lado, apenas quince páginas después, desestima tal proceder al afirmar que “hay amplios sectores de la población con los cuales es inútil discutir. Es una pérdida de tiempo y energía hablar con esas personas (...) porque se sabe y se puede saber que no saldrá nada de ello” y, por tal motivo, propone concentrar “la energía y el tiempo sobre las capas y los grupos de los que podemos suponer que son capaces de escuchar y aún pueden pensar. Aquí es donde es posible una verdadera labor de ilustración” (1967: 71). De este modo, al descartar de antemano la posibilidad de emprender siquiera un trabajo de ilustración dirigido a ‘amplias capas de la población’, la oposición seguirá siendo forzosamente minoritaria, sin una base de masas amplia²¹. Son justamente estas orientaciones, no sólo anecdóticas en el pensamiento tardío de Marcuse, las que convergen con el tipo de elitismo que dominó entre algunos sectores de la izquierda hegeliana anterior a Marx. Por lo demás, la misma ambigüedad “en cuanto a la relación entre la masa y la élite se halla también en el plano de la cultura” (Mas-

²¹ Una tercera vía, que es la que adoptaron otros intelectuales europeos emigrados a países anglosajones, como fue el caso de Karl Mannheim, fue optar por una solución que, pese a encontrarse más cercana a la primera afirmación de Marcuse que a la segunda, no consistió tanto en el propósito, algo indeterminado, de ‘liberar la conciencia fuera de nuestro propio círculo’, sino, tal y como explica Joseph Gabel, de materializarlo, en sus escritos en lengua inglesa, mediante la elaboración de “una teoría elemental de la alienación y de la dialéctica al alcance de un público refractario a la vez a la terminología marxista, a la idea de cambio y la reflexión filosófica”, es decir, colocando “los aportes del marxismo en general y el de la dialéctica en particular, al servicio de la democracia amenazada y todo esto, sin chocar demasiado a su nuevo público con el empleo de una terminología de origen marxista” (Gabel, 1967: 22-23). Sin embargo, debido a su naturaleza excesivamente ‘adaptativa’, también la alternativa tomada por Mannheim presenta elementos problemáticos.

set, 1972: 158), más concretamente en las consideraciones sobre el proceso de desublimación cultural en *El hombre unidimensional*²².

4 CONCLUSIÓN

La publicación en 1923 de *Historia y conciencia de clase* de Lukács y de *Marxismo y filosofía* de Korsch tuvo un impacto inestimable en la formación teórica del joven Marcuse (Habermas, 2018: 22). Si cabe atribuir un mérito compartido a ambas obras es el intento llevado a cabo en sus páginas por restablecer el carácter filosófico del marxismo acentuando la herencia de Hegel en el pensamiento de Marx. Desde su etapa como estudiante en Freiburg, entre finales de la década de 1920 y principios de 1930, Marcuse se esforzó en proseguir la senda inaugurada por Lukács y Korsch. Sin embargo, los primeros escritos que dedicó a la dialéctica y a la ontología de Hegel estuvieron condicionados por otro hito fundamental que marcó el inicio de su evolución intelectual, a saber, la aparición de *Ser y tiempo* de Heidegger en 1927. Tanto la fenomenología heideggeriana del *Dasein* como la versión vitalista de la hermenéutica encabezada por Dilthey condicionaron –por lo general, en términos negativos– su primera lectura de Hegel. Este condicionamiento se tradujo en una interpretación ontológico-vitalista en tensión con las interpretaciones más materialistas del legado del idealismo alemán.

En sus artículos publicados en la revista del *Institut* entre 1934 y 1941 se advierte una recepción dispar de este legado. Por una parte, Marcuse pone de relieve sus virtualidades para la teoría crítica, por otra enjuicia también sus insuficiencias en contraste con el materialismo marxiano. Sus consideraciones a un tiempo receptivas e impugnatorias sobre el concepto hegeliano de ‘Idea’ son quizás la muestra más paradigmática de esta disparidad. Desde una óptica materialista en la que ya no había cabida para el enfoque ontológico que permeó sus primeros trabajos sobre Hegel, *Razón y revolución* vino a cristalizar y a sintetizar los motivos fundamentales de sus escritos previos sobre la herencia de Hegel en el marxismo. Luego de una etapa de transición en la primera década de 1950, donde en cierto modo el psicoanálisis ad-

²² Pierre Masset resume esta ambigüedad, ya no en el plano político, sino en el cultural, del siguiente modo: “¿es necesario o no desublimar la cultura? ¿es necesario tratar de transformar la cultura de élite en cultura popular? Por una parte, Marcuse piensa que ‘el fenómeno de la asimilación cultural que ya se da en considerables proporciones ‘es históricamente prematuro’. Sin duda, es bueno que la cultura sea puesta al alcance de todos, pero al dejar de ser el privilegio de una élite aristocrática perdió al mismo tiempo su contenido, que era una protesta contra la sociedad injusta y represiva. Con la cultura desublimada y vulgarizada, ‘las artes se vuelven engranajes de una maquinaria cultural que remodela su contenido’” (Masset, 1972: 158).

quirió un protagonismo central que le sirvió, entre otros propósitos, para cuestionar la idea de libertad y de progreso en el idealismo, a partir de la aparición de *El hombre unidimensional* en 1964 su obra parece tomar un camino inverso al de Marx. Pero si el tránsito de Marx desde la izquierda hegeliana al materialismo histórico fue una superación (*Aufhebung*) en la que se conservaron algunos tópicos procedentes de su etapa como miembro de los jóvenes hegelianos, no sólo en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 sino también –aun de manera implícita– en su obra de madurez, la aproximación tardía de Marcuse a la problemática idealista de la conciencia, así como la adopción de algunos puntos de vista coincidentes con la izquierda hegeliana y el socialismo utópico²³, tampoco adoptó la forma de una sustitución del materialismo histórico por el idealismo, sino de un ‘desvío’ del primero hacia el segundo en el que fueron conservados los motivos materialistas de su obra.

En *Las principales corrientes del marxismo*, Kolakowski acusa a Marcuse de ignorar la crítica que Marx realizó a la interpretación fichteana de Hegel por parte de los jóvenes hegelianos (1978: 400)²⁴. Si bien esta interpretación es en efecto rastreable en sus análisis sobre la conciencia administrada y su proceso de quebramiento y emancipación, no es en modo alguno fruto de un desconocimiento de la crítica de Marx a la izquierda hegeliana, sino del intento de dar respuesta a determinadas problemáticas de las sociedades capitalistas tardías frente a las cuales el aparato analítico-conceptual del marxismo tradicional resultaba insuficiente. Asimismo, Marcuse reconoce que para la teoría marxista trasladar la capacidad de agencia antagonista a otros grupos sociales (ciertos estratos de la clase media, *intelligentsia*, población de los guetos, etc.) “representa un desvío intolerable (...) un retorno a la ideología burguesa o, lo que es peor, a la aristocrática” (1969: 52), pero respondió también al intento de localizar el factor subjetivo en nuevos agentes históricos potencialmente no integrados. Debe reconocerse, sin embargo, que este desvío sí tuvo en su obra algunas derivas problemáticas, principalmente una cierta aproximación a posicionamientos vanguardistas y/o elitistas.

REFERENCIAS

BAUER, Bruno. (1968a/1844): “Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?”, en *Feldzüge der reinen Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 200-212.

²³ Sobre la restitución del valor de los aportes del socialismo utópico en la obra tardía de Marcuse, especialmente de la figura de Charles Fourier, véase (1967: 16-17) (1969: 21-22).

²⁴ Un excelente estudio en torno a la herencia de Fichte en los jóvenes hegelianos puede encontrarse en Gristina (2024).

- BAUER, Bruno (1968b/1844): “Die Gattung und die Masse”, en *Feldzüge der reinen Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 213-223.
- BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Ève (1999): *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine (1991): *El ideal del yo. Ensayo psicoanalítico sobre la ‘enfermedad de idealidad’*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DEBORD, Guy (2002/1966): “La decadencia y caída de la economía espectacular-mercantil”, en *El planeta enfermo*. Barcelona: Anagrama.
- ENGELS, Friedrich (1884): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Hottingen und Zürich: Schweizerische Genossenschaftsdruckerei.
- GABEL, Joseph (1967/1962): *Formas de alienación. Ensayo sobre la falsa conciencia*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Córdoba.
- GALEANO, Eduardo (2004/1971): *Las venas abiertas de América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- GRISTINA, Silvestre (2024): *Trascendentale e praxis. L’eredità di Fichte nei giovani hegeliani*. Milano: Mimesis.
- HABERMAS, Jürgen et al. (2018/1977): *Filosofía radical. Conversaciones con Marcuse*. Barcelona: Gedisa.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg: Joseph Anton Goebhardt.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1816): *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band*. Nürnberg: Johann Leonhard Schrag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1817): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg: Oßwald.
- KANT, Immanuel (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Königsberg: Nicolovius.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1978): *Main Currents of Marxism. 3. The Breakdown*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- LUKÁCS, György (1962/1954): *Die Zerstörung der Vernunft*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- LUKÁCS, György (1968/1923): *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- MARCUSE, Herbert (1955a/1941): *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MARCUSE, Herbert (1955b): *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press.
- MARCUSE, Herbert (1958): *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. New York: Columbia University Press.
- MARCUSE, Herbert (1964): *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press.
- MARCUSE, Herbert (1965a): “Vorwort”, en *Kultur und Gesellschaft I*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 7-16.
- MARCUSE, Herbert (1965b): “Repressive Tolerance”, en WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington Jr & MARCUSE, Herbert. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press, pp. 81-123.
- MARCUSE, Herbert (1967): *Das Ende der Utopie*. Berlin: Peter von Maikowski.

- MARCUSE, Herbert (1968a/1956): "Trieblehre und Freiheit", en *Psychoanalyse und Politik*. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt.
- MARCUSE, Herbert (1968b/1956): "Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse", en *Psychoanalyse und Politik*. Fráncfort del Meno: Europäische Verlagsanstalt.
- MARCUSE, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- MARCUSE, Herbert (1970/1932): *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca.
- MARCUSE, Herbert (1972): *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press.
- MARCUSE, Herbert (1977): *The Aesthetic Dimension. Towards a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston: Beacon Press.
- MARCUSE, Herbert (1978a/1928): "Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus". en *Schriften 1*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 347-384.
- MARCUSE, Herbert (1978b/1930): "Zum Problem der Dialektik I", en *Schriften 1*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 407-422.
- MARCUSE, Herbert (1978c/1931): "Zum Problem der Dialektik II", en *Schriften 1*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 423-444.
- MARCUSE, Herbert (1979a/1936): "Studie über Autorität und Familie", en *Schriften 3*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 85-185.
- MARCUSE, Herbert (1979b/1937): "Über den affirmativen Charakter der Kultur", en *Schriften 3*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 186-226.
- MARCUSE, Herbert (1979c/1938): "Zur Kritik des Hedonismus", en *Schriften 3*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 250-285.
- MARCUSE, Herbert (2001/1966): "The Individual in the Great Society", en *Towards a Critical Theory of Society*. London/New York: Routledge, pp. 59-80.
- MARCUSE, Herbert (2005/1967): "Liberation from the Affluent Society", en *The New Left and the 1960s*. London/New York: Routledge, pp. 76-86.
- MARCUSE, Herbert (2024/1936): *Estudio sobre la autoridad*. Madrid: Bauplan.
- MARX, Karl. (1844): "Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie", en *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, n° 1, pp. 71-85.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1973/1858): *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.
- MASSET, Pierre (1972/1969): *El pensamiento de Marcuse*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MCSHERRY, J. Patrice (2005): *Predatory States. Operation Condor and Covert War in Latin America*. Landham: Rowman & Littlefield Publishers.
- MOGGACH, Douglas (2003): *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*.
- PANNEKOEK, Anton; KORSCH, Karl & MATTICK, Paul (1978/1933-34): *¿Derumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?* Ciudad de México: Siglo XXI.
- REID, Stuart A. (2023): *The Lumumba Plot. The Secret History of the CIA and a Cold War Assassination*. New York: Alfred A. Knopf.
- SEMPRÚN, Jaime (2016/1997): *El abismo se repuebla*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- TOMBA, Massimiliano (2002): *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del político*. Napoli: Bibliopolis.

WILLIAMS, Susan (2021): *White Malice: The CIA and the Covert Recolonization of Africa*. New York: PublicAffairs.