

MARCUSE Y LA TEORÍA CRÍTICA EN NUEVA YORK. UNA CONVERSACIÓN SOBRE LA TEORÍA CRÍTICA EN LA ERA DEL NACIONALSOCIALISMO. ENSAYOS (1934-1941), DE H. MARCUSE

*Marcuse and Critical Theory in New York.
A conversation on H. Marcuse's Essays in the Age of National Socialism*

LEANDRO SÁNCHEZ MARÍN*

leandro.sanchez@udea.edu.co

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS**

josemanuel.romero@uah.es

Recientemente, a través de la Editorial Trotta, nuevas traducciones de algunos textos fundamentales de Herbert Marcuse han sido dadas a conocer al público bajo el título *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, completando un trabajo de investigación que hace varios años ha desarrollado José Manuel Romero Cuevas. En esta ocasión, el trabajo riguroso y detallado, en la edición y traducción por parte del mismo José Manuel, sugiere que algunos de los conceptos y discusiones de Marcuse, cuya elaboración comprende el periodo 1934-1941, son de gran interés para considerar problemáticas de nuestro propio tiempo como el auge de nuevos autoritarismos, el desarrollo tecnológico en medio de condiciones opresivas y el avance de las políticas neoliberales a partir de la transformación de las perspectivas sociales en valores de cambio absoluto.

Entendiendo que Marcuse es un autor contemporáneo, en el sentido de que su diálogo con nosotros aún no está agotado, Romero Cuevas ha sabido posicionar sus análisis críticos en medio de cuestiones de urgente actualidad. Su apuesta por insistir

* Universidad de Antioquia

** Universidad de Alcalá

en la “fuerza de interpellación” de los textos marcuseanos compendiados en este nuevo volumen, marca una pauta sobre la vigencia que los mismos textos aún conservan, no porque hayan sido elaborados en condiciones que habrían profetizado muchas de nuestras crisis de hoy, sino porque es nuestro propio tiempo histórico el que persiste en posicionarse casi de manera anacrónica en una línea paralela con un cierto espíritu tenebroso que algunos creían motivo exclusivo del pasado: el actual contexto de guerra, el impacto destructivo de la racionalidad tecnológica y el llamado a su redirecciónamiento, la reducción de las expectativas sobre el bienestar y la felicidad humana, entre otros.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, me he reunido con José Manuel para establecer una conversación sobre este nuevo conjunto de elaboraciones teóricas de Marcuse. El encuentro ha estado respaldado por la estructura institucional de la Universidad de Antioquia y su Instituto de Filosofía, el apoyo de la Universidad Libre de Bogotá y la Red Colombiana de Teoría Crítica, y se llevó a cabo el 17 de junio de 2025. El siguiente texto es una versión ligeramente modificada de dicha conversación. Agradezco la generosidad de José Manuel, tanto en su buena disposición al diálogo como en la anuencia para que este material sea publicado.

Leandro Sánchez Marín
Medellín, junio de 2025

Leandro Sánchez Marín [LSM]: José Manuel, ¿por qué crees que es importante volver a Marcuse y a sus textos del periodo que comprende 1934 y 1941 cuando parece que en el último tiempo hemos tenido un fortalecimiento de su estudio a través de *El hombre unidimensional* y *Eros y civilización*, por ejemplo?

José Manuel Romero Cuevas [JJRMC]: Hay dos buenos argumentos para leer (o, en su caso, releer) estos textos de Marcuse:

En primer lugar, estos textos son relevantes para comprender la evolución del pensamiento de Marcuse desde su primera etapa en Friburgo hasta sus grandes obras de madurez (*Eros y civilización* y *El hombre unidimensional*, sin olvidar la importante y a veces infravalorada *El marxismo soviético*). De hecho, planteamientos fundamentales de estas obras encuentran ya en estos textos una primera formulación, a veces más clara o coherente que la alcanzada en aquellas obras (como la distinción

entre necesidades verdaderas y falsas o entre técnica y tecnología), que posibilita una mejor comprensión de lo sostenido en las obras posteriores e incluso una discusión con la formulación que tales planteamientos encuentran en dichas obras.

En segundo lugar, estos textos se confrontan con una serie de problemas (el significado del liberalismo, de la práctica de la filosofía, de la cultura burguesa, del legado filosófico, de las necesidades humanas, de la técnica) a la luz de un contexto dominado por el avance imparable del totalitarismo fascista y nacionalsocialista, que puede ser experimentado como guardando analogías con nuestro hoy. Ello les devuelve a estos textos lo que podríamos calificar de una siniestra actualidad.

LSM: En tu consideración, el periodo de estudio de Marcuse que comprende la exploración de la obra de Heidegger, fundamentalmente *Ser y tiempo*, y su recepción de los Manuscritos de 1844 de Marx, generaron una de las empresas más ambiciosas del autor: la propuesta de una “fenomenología dialéctica”. Dices, además, que, con el exilio forzado a causa del nazismo, se genera una “pérdida irreparable” respecto de este momento intelectual de Marcuse. ¿Podrías profundizar en este asunto? ¿Qué elementos estarían dentro de esta pérdida?

JMRC: Respecto a esto hay que tener muy claro que el destino que sufrieron muchísimos individuos, intelectuales y no intelectuales, en los procesos de exilio que se produjeron en Europa (los dos grandes exilios de aquella época fueron el alemán y el republicano español) está marcado por la ruptura, por la pérdida. En el caso de Marcuse también quiero hacer hincapié en ello: la vida de Marcuse está marcada por la experiencia del exilio. Él también tuvo que huir de su país. Ciertamente, en unas condiciones privilegiadas, porque él huyó como miembro de un instituto de investigación, donde pudo seguir desarrollando su labor como investigador durante el exilio. Pero, a pesar de eso, su trayectoria está marcada por una cesura de consecuencias claramente ambivalentes. Pues el exilio le llevó a abandonar el programa de investigación filosófica en el que estaba embarcado y, desde mi punto de vista, ese programa contenía virtualidades interesantes.

De manera que con la afirmación de una pérdida irreparable, que puede sonar como provocadora, pretendo oponerme a toda lectura teleológica o progresiva de la trayectoria de Marcuse, que lea el tránsito desde el periodo de Friburgo a la etapa en el Institut für Sozialforschung como un progreso, donde sólo se producen ganancias (sintéticamente, el abandono de un posicionamiento filosófico erróneo, la investiga-

ción ontológica sobre la existencia histórica, y la adopción de uno verdadero, la teoría crítica). Como para la mayoría de las personas que se vieron obligadas a exiliarse en aquel periodo, la salida forzada de su país supuso una cesura marcada por pérdidas irreparables. Esto también ocurrió en el caso, claramente privilegiado, de Marcuse. Ciertamente discrepo de determinadas decisiones teóricas del primer Marcuse y de aspectos importantes de su enfoque filosófico de aquellos años (en los estudios introductorios a los volúmenes que he editado con sus artículos del periodo 1928-1933 he discutido los aspectos que considero problemáticos de estos escritos¹), pero reconozco que su investigación durante su tiempo en Friburgo fue enormemente original y sigue conteniendo elementos sugerentes y ostentando retos teóricos para el ámbito filosófico al día de hoy. Hay que tener presente que su intento en una fecha tan temprana como 1928 de poner en diálogo *Ser y tiempo* de Heidegger con Marx es el primero en realizar una empresa semejante. Su esfuerzo en articular una ontología materialista y dialéctica de la historicidad de la existencia humana fue sumamente original. Por eso, su abandono forzado de tal programa de investigación lo interpreto como teniendo efectos destructivos (que cabe, en la distancia, calificar de lamentables) sobre una línea de trabajo filosófico cargada de virtualidades. Podemos especular que si el contexto socio-político hubiera sido diferente, si no se hubiera producido el ascenso del nacionalsocialismo y la República de Weimar se hubiera mantenido en pie, es muy posible que Marcuse habría conseguido una plaza como profesor universitario y habría desarrollado una trayectoria que muy posiblemente habría sido enormemente original: como un filósofo que, desde Marx y Heidegger, avanza en una dirección *nueva*. Este es el camino que no llegó a recorrer. Aquí hay que ser honesto y eso supone para mí asumir que, aun estando más cercano a las coordenadas del Marcuse teórico crítico, no por eso hay que dejar de reconocer que hay cosas muy interesantes en el Marcuse anterior.

LSM: Has insistido en mostrar que el cambio de enfoque de Marcuse respecto de su primer gran centro de interés filosófico, a partir de Heidegger, estuvo motivado por una serie de acontecimientos entre los cuales se encuentra su llegada al Institut für Sozialforschung y que ello, de alguna manera, promovió el abandono del horizonte ontológico hacia una teoría materialista de la sociedad ya afirmada

¹ Entre los textos de Marcuse que son fruto de la edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas, antes del volumen referido en esta conversación, se encuentran: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (Plaza y Valdés, 2010), *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931* (Herder, 2011), *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)* (Biblioteca Nueva, 2016) y *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933* (Universidad de Antioquia, 2019a).

por Max Horkheimer en medio de las dinámicas investigativas de este instituto. Incluso has dicho que existe una “conversión” de Marcuse hacia la teoría crítica. ¿Crees que esta conversión ha dejado de lado de manera tajante las perspectivas del Marcuse preocupado por la ontología o encuentras rastros de estos primeros esfuerzos teóricos en su obra posterior?

JMRC: Para una sociología de los intelectuales o de los filósofos, el cambio que se produce en Marcuse entre los años 1932 y 1933 es muy interesante: resulta significativo cómo cambia su autopercepción como teórico, como filósofo. Aquí son factores circunstanciales los que le llevan a rechazar el enfoque filosófico en el que se había mantenido hasta entonces y *adoptar* un nuevo enfoque teórico, el que Horkheimer estaba articulando entonces y en cuyo marco no había margen alguno para planteamientos del tipo de la antropología filosófica o de la ontología, ni existencial ni fundamental. Marcuse se convierte a este programa y él da lo mejor de sí en este nuevo contexto. La calidad de Marcuse como filósofo se pone de manifiesto aquí: en su primer periodo de Friburgo elaboró una serie de textos y desarrolló una dirección de investigación muy valiosos. Cuando, por las circunstancias históricas, él abandona, desengañado, ese enfoque, porque lo vincula con el Heidegger nacionalsocialista, y adopta un enfoque diferente, el de Horkheimer, él vuelve a dar lo mejor de sí y realiza contribuciones fundamentales a la articulación y la fundamentación filosófica y normativa de la teoría crítica.

Creo que la conversión de Marcuse (sé que el término puede resultar también provocativo) a la concepción del trabajo teórico definido por Horkheimer a comienzos de los años 30 fue total y fue determinante en el resto de su labor intelectual hasta su muerte. Para el resto de la obra de Marcuse se puede decir que siguió aplicando el modo de entender el trabajo teórico que él había aprendido de Horkheimer en los años 30, primero en Ginebra y luego en Nueva York, distanciándose permanentemente del estilo de pensamiento que había aprendido anteriormente de Heidegger. En 1933 se produjo en la trayectoria del pensador berlínés una ruptura con el estilo de pensamiento y la concepción de la labor teórica que había cultivado en Friburgo. Esta ruptura fue irreversible y considero que la adopción, que sería definitiva, del enfoque de Horkheimer, no permitió ninguna forma de retorno del estilo de pensamiento y enfoque anteriores (me refiero en concreto a su investigación ontológica sobre la existencia humana histórica). De manera que discrepo de aquellos intérpretes que creen encontrar en *El hombre unidimensional* un retorno de elemen-

tos de la analítica existencial heideggeriana, de modo que la figura del hombre unidimensional reproduciría esa figura tan central en la analítica de Heidegger que es la categoría de *man* o uno impersonal. Discrepo de estas lecturas, porque considero que Marcuse no lo entendió así. Y ello porque 1933 supuso una cesura, una ruptura, en su concepción de la filosofía y de la labor teórica que no permitía recuperaciones de este tipo.

En todo caso, sí se pueden rastrear elementos que fueron elaborados en Friburgo y que luego aparecen reinterpretados y refuncionalizados en sus investigaciones en el marco del Institut für Sozialforschung. Por ejemplo, lo que Marcuse propone como filosofía concreta en 1929 aporta una caracterización de la filosofía y de la labor teórica que marcha en una dirección que se desarrollará luego en sus aportaciones en torno a la teoría crítica junto a Horkheimer. Igualmente, la noción, tan decisiva en *Ser y tiempo*, de preocupación (*Sorge*) reaparece en los artículos de los años treinta como un concepto normativo central: efectivamente, la preocupación por la felicidad de los seres humanos, la preocupación por los hombres, es postulada como la base normativa de la teoría materialista y de la propia teoría crítica. Con este papel había aparecido también en su texto sobre filosofía concreta (Marcuse, 2010: 131-158) y constituye un caso claro de reutilización y refuncionalización de un concepto clave de sus investigaciones de su periodo de Friburgo en el nuevo contexto del trabajo teórico del Institut.

LSM: En el ensayo de Marcuse que abre la nueva traducción de textos que has realizado, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, está planteada una sugerente idea según la cual existe una cierta relación de continuidad entre la cosmovisión económica del liberalismo y el sistema capitalista. Y esto está tratando de ser vinculado a su vez por Marcuse con una forma de fortalecimiento del fascismo que gana terreno en medio de las conveniencias del matrimonio liberal-capitalista. ¿Crees que esta es una tesis que podemos sostener todavía hoy?

JMRC: Yo leería el libro de Wendy Brown *En las ruinas del neoliberalismo* en conjunción con el artículo de Marcuse y comprobaríamos que Brown (2020) sigue una estrategia similar. Pues Marcuse muestra en su artículo que lo que desbrozó el camino para el ascenso y triunfo del nacionalsocialismo fue las contradicciones propias del liberalismo político y económico. También para Brown las nuevas formas de

populismo de extrema derecha han podido abrirse camino y ganar grandes apoyos en virtud de las contradicciones y consecuencias problemáticas generadas por las políticas neoliberales. El ataque neoliberal a lo público, a la política, a la democracia, a las garantías sociales que proporcionaban cierta seguridad no sólo a las capas de población más desfavorecidas, sino a la propia clase media, las crisis financieras provocadas por el proceso de financiarización neoliberal de la economía, el impulso neoliberal de la globalización comercial han puesto las bases para el ascenso de un movimiento como es el populismo de extrema derecha que reacciona a las contradicciones generadas por el neoliberalismo tomando como base la labor de destrucción ya efectuada por él (sobre la democracia, lo político, lo público). Este es un caso claro de un texto que retoma actualidad en virtud de la situación que estamos viviendo ahora mismo.

LSM: Respecto del mismo artículo sobre el liberalismo, has comentado que Marcuse elabora un “ajuste de cuentas” con la filosofía de Heidegger. Sobre la relación personal entre los dos, después de la Segunda Guerra Mundial, ya habíamos sido informados a través de la correspondencia que Rubén Jaramillo había traducido y publicado en el Magazín Dominical de *El Espectador*, aquí en Colombia, hace varias décadas, y que tú mismo has vuelto a traducir en años recientes. ¿Consideras que esta ruptura con Heidegger puede interpretarse como una nueva apuesta hacia los compromisos políticos de Marcuse que se habían visto afectados por el fracaso de Weimar y el violento acallamiento de los Espartaquistas, los mismos compromisos que quizá luego encontrarían resonancia en medio de la Nueva Izquierda?

JMRC: Yo diría que la ruptura de Marcuse con Heidegger en 1948 es perfectamente coherente con la posición de Marcuse desde 1928, que es una posición vinculada con el marxismo revolucionario de Rosa Luxemburg, Georg Lukács y Karl Korsch, aunque no se plasme en ninguna militancia política real. Es desde tales parámetros que se establece la discusión teórica con *Ser y tiempo*. La cuestión es que el perfil político de Heidegger hasta 1930 parece que fue bajo, no cabe interpretar a partir de sus *Vorlesungen* ni a partir de *Ser y tiempo* (aunque el famoso pasaje del §74 de *Ser y tiempo* sí permite levantar sospechas, aunque no en el caso del propio Marcuse) ninguna posición política definida. En este sentido, el nombramiento de Heidegger en la primavera de 1933 como rector nacionalsocialista de la Universidad de Fribur-

go supuso para Marcuse un duro *shock*, que le llevó a un ataque directo contra su filosofía, tal como se comprueba en el texto elaborado en Ginebra sobre la filosofía alemana entre 1871 y 1933 (Marcuse, 2016: 185-203) y en el primer artículo de este volumen, sobre la crítica nacionalsocialista al liberalismo. Es ahí donde se produce la ruptura real. El encuentro personal en Alemania en 1947 y el intercambio posterior de cartas se ubica dentro de este contexto de ruptura en el plano político y teórico-filosófico, que no se ha modificado. Constituye el acto, casi desesperado, de ese antiguo alumno de Heidegger que es Marcuse de exigir explicaciones a su maestro, de pedirle cuentas, respecto a su relación con el nacionalsocialismo. Le ruega una declaración pública de reconocimiento del propio error de cara a una posible redención de la figura de Heidegger como filósofo, pues lo que constata Marcuse entonces es que es una figura condenada en la opinión pública internacional por su colaboración con el nacionalsocialismo. El intercambio de cartas muestra a Marcuse que esta pretensión de una posible retractación pública de Heidegger era quimérica, puesto que constata que este fue (y es) realmente un nazi, pensaba y piensa como un nazi. Efectivamente, otorgar, como hizo Heidegger en su respuesta a Marcuse, un mismo peso a la deportación de los millones de alemanes del este y al asesinato industrial de 6 millones de judíos es pensar como un nazi. Pero yo diría que esta ruptura de la comunicación en 1948 es perfectamente consecuente, por lo que respecta a Marcuse, con su posición anterior. No implicaría una repolitización por su parte, puesto que, aun en ausencia de militancia política expresa, él había mantenido en sus escritos, desde 1928 a 1941, en sintonía con Marx, la remisión a la necesidad de un cambio social y económico profundo, revolucionario.

LSM: Desde mi punto de vista existen muchas similitudes en la forma de proceder de Marcuse que encontramos en el ensayo “Sobre el concepto de esencia” y un texto que él mismo escribió sobre la historia de la dialéctica (Marcuse, 2019b: 73-85). En ambos ensayos se parte de las bases conceptuales de la antigüedad y se hace un recorrido por diversos estados temporales hasta llegar al mundo contemporáneo donde la teoría crítica elabora sus propias ideas. Si bien la dialéctica podría considerarse como un antídoto a las teorías que afirman la esencia, creo que en Marcuse hay una lectura más cualificada del asunto. Su argumento no es esquematizable en este sentido y me atrevo a decir que el punto fundamental de ambas elaboraciones está en el desarrollo histórico del concepto y sus características inmanentes. ¿Podría haber una vinculación tácita entre el

concepto de esencia y la dialéctica que apuntaría nuevamente a una forma de ontología materialista?

JMRC: Me resisto a ver a Marcuse en este momento y a continuación como llevando a cabo una labor orientada a una ontología materialista o una ontología del hombre, creo que eso forma parte de un horizonte que él ha dejado detrás. Por eso este texto me parece tan importante. Este artículo ha recibido una atención insuficiente en el ámbito hispanohablante y no ha sido bien comprendido porque la traducción que teníamos, publicada por Alianza Editorial en un volumen titulado *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, era una traducción de una traducción inglesa del original alemán (Marcuse, 1971: 7-69). La traducción disponible hasta hace poco no permitía una adecuada comprensión del planteamiento del texto. Precisamente la constatación de este problema ha sido lo que me ha impulsado a realizar una traducción de este texto y su inclusión en una edición de los artículos de Marcuse en la *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Yo propondría que en este texto Marcuse defiende un concepto histórico y materialista de esencia, que encuentra su forma paradigmática en el concepto de esencia del hombre. En la tercera sección del artículo Marcuse expone el concepto dialéctico de esencia que encuentra en la filosofía de Hegel, que considera problemático por su carácter idealista. En la última sección expone por extenso en qué consistiría una concepción dialéctica, materialista e histórica de esencia y su relevancia para la teoría crítica de la sociedad. El concepto de esencia del hombre, tal como lo formula Marcuse, no forma parte de una antropología filosófica ni de ninguna ontología (ni siquiera materialista) del hombre (es decir, la propuesta de Marcuse se realiza plenamente dentro de las coordenadas de pensamiento de Horkheimer). Se puede sostener que Marcuse refuncionaliza el concepto de esencia del hombre, distanciándolo de su significado y su función dentro de la antropología filosófica y la ontología del hombre, y lo redefine en términos históricos y materialistas y, de modo decisivo, normativos. Pues Marcuse sigue concibiendo la esencia del hombre como refiriendo lo que el ser humano propiamente es. La esencia de una realidad, como sostuvo Aristóteles, recoge la definición de lo que esa realidad propiamente es. Pero, para una perspectiva materialista e histórica, resulta claro que lo que el ser humano propiamente es, es algo que sólo cabe determinar históricamente a partir de las condiciones materiales de vida existentes en cada caso, en cada época. En virtud de las condiciones existentes definimos lo que se nos presenta como autorrealización humana, co-

mo realización de lo que el ser humano propiamente es. Es decir, en virtud de ellas, vislumbramos la realización del modo de ser humano que esas condiciones posibilitan. Tal definición, histórica, de lo que el hombre propiamente es, es recogida en el concepto de esencia y se constituye en el núcleo normativo de la teoría materialista de la sociedad. La teoría afrontaría de este modo críticamente lo existente a la luz de lo que el ser humano puede alcanzar en términos de autorrealización humana a partir de lo posibilitado por las condiciones dadas. A esta luz aparecen toda una serie de componentes de la realidad vigente (relaciones sociales de producción, relaciones de dominación) como obstáculos que impiden realizar el grado de autorrealización humana posibilitado por las condiciones existentes y que, en consecuencia, exigen ser cancelados y superados.

Aquí estamos ante un intento de fundamentación materialista e historicista de las bases normativas de la teoría crítica de la sociedad. Se trata de una aportación muy importante que está aún por ser recepcionada adecuadamente en nuestro contexto lingüístico. También lo está en el ámbito anglosajón: la confrontación con Marcuse efectuada por Habermas en su momento ha tenido un peso enorme en la recepción posterior de su planteamiento. En un conocido texto, Habermas rechazó el proceder de Marcuse en sus textos para la revista del Institut con el argumento de que tenía como base una filosofía de la historia del tipo de la que defendió la izquierda hegeliana, que resulta insostenible en un horizonte postmetafísico (Habermas, 1989: 413-417). Tenemos ahora la posibilidad de volver a confrontarnos con un texto que contiene un planteamiento muy serio de fundamentación de las bases normativas de la teoría crítica en unos términos materialistas e historicistas, que para Habermas no es de recibo. Pero, claro, lo que cabe plantear es que lo que no es de recibo es la estrategia de fundamentación habermasiana. Aquí hay un debate que hay que volver a abrir.

LSM: Sobre el asunto de la esencia en Marcuse, has dicho que en él se encuentra el propósito de mostrar por qué el tratamiento del concepto de esencia no solo entraña preocupaciones filosóficas, sino que necesariamente debe conducir hacia cuestionamientos morales, sociales y políticos. ¿Qué consecuencias crees que tiene este enfoque para el estudio de la filosofía en general y para la teoría crítica en particular?

JMRC: En virtud de lo que hemos dicho respecto a la cuestión anterior, puede sostenerse que en este artículo Marcuse realiza una importantísima aportación a la fundamentación normativa de la teoría crítica, y resulta patente que tal fundamentación tiene un carácter histórico y materialista. El concepto de esencia humana, concebido en términos históricos y materialistas, constituye la base normativa de la teoría crítica para Marcus en este momento. Constituye el correlato de la preocupación por la felicidad de los seres humanos que impulsa a la teoría crítica. Esta aparece así como una teoría incentivada por una forma de humanismo orientado a la realización práctica del grado de autorrealización y de realización de una vida feliz que el hombre puede alcanzar en virtud de las posibilidades alumbrables en la formación social.

LSM: En relación con el famoso artículo de Marcuse “Sobre el carácter afirmativo de la cultura”, has planteado que, más allá de que Marcuse no estuviese informado del diálogo entre Adorno y Benjamin sobre la cultura burguesa y sus implicaciones dentro del contexto fascista, existe una preocupación compartida que vincula a Marcuse sobre todo con algunos postulados de Benjamin respecto de este tema en particular. ¿Podrías ampliar esta idea? ¿Cuáles crees que son las arterias que comunican a Marcuse y Benjamin respecto de su análisis de la cultura burguesa y la crítica materialista?

JMRC: Voy a tratar de esbozar de manera muy sintética la posición de Marcuse, Benjamin y Adorno respecto a la cultura en aquel momento (puesto que la posición de Marcuse va a cambiar más adelante):

En primer lugar, podemos sostener que Marcuse realiza una crítica ideológica de la cultura burguesa como cultura afirmativa: la cultura afirmativa promete la realización universal (sin diferencias de clase, casta, género...) de los grandes valores de la humanidad, pero tal realización se plantea como individual y es llevada a cabo de manera interiorizada, sin que ello implique ningún cambio en la vida real, exterior. Es este carácter afirmativo de la cultura burguesa, junto a sus componentes abiertamente irracionalistas, como la centralidad que le concede al alma, lo que hace que sea apropiable por el fascismo. Marcuse apela a la superación y cancelación de la cultura afirmativa en términos de la integración de la cultura en la vida real, siguiendo el impulso y la aspiración de las vanguardias artísticas del momento: la realización en la vida real de los grandes valores culturales, empezando por la belleza.

Esta tarea debe formar parte para Marcuse de todo programa de transformación social revolucionaria.

También Benjamin realiza una crítica de la cultura burguesa, en cuanto consagradora de una concepción aurática del arte, que impregna tal cultura de elementos culturales que la hacen apropiable también por el fascismo. Por ello, apela consecuentemente a la superación de la cultura burguesa, algo a lo que ya apunta el ascenso social de los nuevos medios de producción cultural que son la radio, la fotografía y el cine. En Benjamin la cultura burguesa tradicional ha llegado a su ocaso debido a las transformaciones sociales ligadas a la modernización social capitalista y, en el plano cultural, a las innovaciones tecnológicas habidas en el plano de la producción y reproducción de bienes culturales. El relevo de la vieja alta cultura lo han asumido estos nuevos medios, con los que tiene que comprometerse el intelectual crítico para impulsar un uso reflexivo de tales medios en una dirección pedagógico-política de izquierdas (algo que para Benjamin puede realizarse ya, aun dentro de las condiciones capitalistas actuales).

También Adorno cuestiona el carácter afirmativo de la cultura, denunciado por Marcuse, y el carácter aurático del arte tradicional (ello incluye al arte burgués), desvelado por Benjamin. Pero defiende la necesidad de mantener y proteger la esfera del arte autónomo, que es lo que rechazan Marcuse (en este momento concreto, no así más adelante, como se comprueba en sus obras posteriores *Eros y civilización* y *La dimensión estética*) y Benjamin. Piensa que el propio artista autónomo puede, mediante un uso reflexivo de las técnicas y materiales artísticos, deconstruir desde dentro del ámbito artístico-cultural autónomo, el carácter afirmativo y aurático-cultural de esta cultura. Por lo tanto, se opone a los precipitados llamados a la superación de la cultura burguesa, que él puede considerar que realizan los planteamientos de Marcuse en su artículo de 1937 y Benjamin en aquel momento.

LSM: ¿Crees que el diagnóstico marcuseano sobre el carácter afirmativo de la cultura ha envejecido de mala manera? ¿Lo encuentras obsoleto o podría ser motivo de mediación para la crítica de la ideología en el mundo contemporáneo?

JMRC: Hay que tener presente que lo que Marcuse analiza como cultura afirmativa es algo que se encuentra en su tiempo ya en su ocaso (de manera análoga a la situación en la que se encuentra el arte aurático cuando Benjamin realiza su teorización del mismo). Él analiza la cultura burguesa en el momento de su ocaso, y un elemento

que es constitutivo de ese ocaso es la utilización del fascismo y del nacionalsocialismo de elementos centrales de la cultura burguesa. De manera que para Marcuse la cultura afirmativa que está analizando forma parte de una etapa histórica que está finalizando. Para nosotros, forma parte de una etapa histórica que ha finalizado ya. Para nosotros, la cultura afirmativa es una figura del pasado. ¿Esto hace del estudio de Marcuse algo superado históricamente? Entiendo que no, puesto que para él mismo el asunto sobre el que versa el artículo era ya en su tiempo una figura que se hundía en el pasado. Digo esto para indicar que su análisis puede seguir siendo útil para nosotros.

Creo que el procedimiento de análisis de la cultura que Marcuse pone en juego en su artículo sigue siendo actual: pues es un procedimiento de análisis ideológico que pone de manifiesto en su objeto una dimensión válida, un contenido de verdad. Ahora bien, en la cultura afirmativa este contenido de verdad aparece de un modo que genera asentimiento ante lo existente, que hace soportable lo que hay (y, de esta manera, cumple un papel justificador de lo existente, un papel, en definitiva, ideológico). Este procedimiento, que en lo ideológico pone de manifiesto un contenido de verdad, todo lo distorsionado que se quiera, sigue siendo actual, tal como lo muestra la producción teórica de F. Jameson, S. Buck-Morss y M. Fischer. Estos autores aplicaron este procedimiento no para interpretar la cultura burguesa, sino la cultura postmoderna: en ella, aun en su carácter de cultura íntegramente mercantilizada e ideologizada, descifran un contenido de verdad que caracterizan en términos utópicos, y pretenden hacer efectivo en el plano de la conciencia y la praxis política colectivas.

LSM: En lo que podríamos llamar una presentación de la teoría crítica de la sociedad, el ensayo de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”, se pueden encontrar una serie de afirmaciones que cuestionan el carácter científico de la teoría social. Creo que esta es la misma línea del ensayo de Marcuse “Filosofía y teoría crítica”, aunque en este último tú encuentras una conexión interesante entre la tradición filosófica y la teoría crítica (algo que quizás no es explícito en Horkheimer) que es una crítica y reclamo a las posiciones positivistas del marxismo de finales del siglo XIX y principios del XX. ¿Crees que se puede encontrar un núcleo común entre ambas perspectivas o en qué elementos difieren los trabajos mencionados de Horkheimer y Marcuse?

JMRC: Se puede sostener que entre Horkheimer y Marcuse hay diferencias en cuanto a estilo de pensamiento y estilo literario, es decir, qué tipo de textos redactaron cada uno de ellos. Si Horkheimer puede estar influido por formas estilísticas más próximas al ensayismo y al modernismo literario, que rehúyen la forma de exposición características del tratado teórico o filosófico tradicional (y sería el mismo caso de Adorno), en Marcuse encontramos un estilo de pensamiento y de redacción que pone el acento en la claridad expositiva y la precisión conceptual, en la expresión directa de argumentos y en la estructuración ordenada del discurso, que le dan un tono quizás más acorde al ámbito académico tradicional. Una diferencia adicional entre ambos pensadores se da posiblemente en su formación filosófica. Marcuse tiene unos conocimientos muy competentes en historia de la filosofía, que había adquirido en Friburgo, abarcando desde Platón, Kant, Hegel y Husserl, tal como lo pone de manifiesto su artículo sobre el concepto de esencia.

Más allá de estas posibles diferencias estilísticas o en cuanto a competencias, pienso que el artículo “Filosofía y teoría crítica” es perfectamente coherente con lo que Horkheimer está desarrollando en términos teóricos en aquellos años. La definición de lo que es la teoría crítica y su fundamentación filosófica y normativa es la labor que están realizando entre los dos, en el marco de un trabajo en común. Así que no veo discrepancias o diferencias entre las aportaciones de cada uno de ellos. Tengamos en cuenta que Marcuse es en estos momentos un colaborador de Horkheimer, del director del Institut für Sozialforschung, que tenía un papel decisivo en la determinación de las líneas de investigación del Institut, también en el ámbito de la filosofía.

LSM: Ya en tu comentario a este último ensayo de Marcuse, dices que en su pensamiento existe una clara insistencia en las condiciones de posibilidad de la felicidad para los seres humanos. Algo que también está puesto en discusión en el trabajo del autor sobre el hedonismo. ¿El desarrollo teórico que hace el berlines en este último texto cumple con estas mismas expectativas? ¿Consideras que lo que allí se plantea tiene conexión con la sugerencia de una “pacificación de la existencia”, asunto del que posteriormente hablará Marcuse y que tú mismo vinculas al comentario marcuseano sobre la tecnología moderna?

JMRC: Entiendo que el acento que Marcuse pone en estos textos en la felicidad de los seres humanos está relacionado con la concepción que Horkheimer asumía del

materialismo. En Horkheimer el materialismo no es una teoría de la realidad como materia, no es una metafísica (o una ontología, si se quiere) que sostiene que lo real o el ser es materia. El materialismo tiene en Horkheimer un carácter fundamentalmente *moral*. El materialismo constata que la posibilidad de autorrealización humana está definida por las condiciones materiales de vida de los individuos. Sostiene que la realización del ser humano tiene como base la consecución de una felicidad y de un bienestar materiales, es decir, la satisfacción de las necesidades fundamentales. Y, finalmente, el materialismo, impulsado por la preocupación por la felicidad de los seres humanos, aboga por el establecimiento de las condiciones materiales de vida que hagan posible tal felicidad. Yo diría que este es el marco en el que se mueve Marcuse y que comparte por completo. Su análisis de la tecnología moderna es realizado también desde estos parámetros, valorando si la tecnología colabora o no en su forma actual en el establecimiento de las condiciones que hacen posible la felicidad material de los individuos. La tesis de Marcuse aquí es que la tecnología actual no está orientada al establecimiento de estas condiciones, pues está gobernada por el principio de la eficacia y está coordinada con los grandes intereses económicos privados y con el interés en la generación de control y disciplinamiento de los individuos. Pero, a pesar de ello, Marcuse constata en la tecnología, tal como existe, una tendencia larvada en una dirección que es realizable precisamente a partir de los logros alcanzados por el propio desarrollo tecnológico: la reducción de la jornada de trabajo, de la escasez y de la competencia entre los individuos. Esta es la *utopía* inscrita en el desarrollo tecnológico en marcha, tal como se está implementando en los países desarrollados. Y es muy significativo que Marcuse planteara esta tesis *antes* de leer los famosos pasajes de los *Grundrisse* de Marx sobre la automatización de los procesos de trabajo, que luego referiría tan positivamente en *El hombre unidimensional*.

Estoy tentado de sostener que Marcuse efectúa un análisis *dialéctico* de la tecnología moderna, que pone de manifiesto las tendencias y posibilidades inscritas en ella de cara a la realización de la felicidad humana, que emergen a pesar de su configuración histórica como tecnología generadora de dominación y control.

LSM: ¿Crees que el asunto de las necesidades, que está vinculado a las posibilidades de la felicidad a través de la libertad, encuentra el criterio para su análisis desde un enfoque materialista? ¿El reclamo de Benjamin según el cual el mate-

rialista histórico debe luchar por las cosas tontas, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales, puede relacionarse con la idea que Marcuse tiene de la felicidad?

JMRC: Hay que tener en cuenta que todos estos pensadores, Benjamin, Horkheimer, Marcuse, Adorno, se entienden a sí mismos como pensadores materialistas, comparten un marco de pensamiento materialista. Pero el materialismo de cada uno de ellos quizás está modulado de manera diferencial. Pienso que el análisis del hedonismo que realiza Marcuse se inscribe en el marco teórico definido por el materialismo de Horkheimer (es decir, el materialismo como teoría moral impulsada por un interés en la realización de la felicidad material de los seres humanos). En Benjamin el materialismo estaría más vinculado a Marx, a la concepción materialista de la historia expuesta sobre todo en la primera parte de *La ideología alemana* y en el primer capítulo del *Manifiesto comunista*. Una concepción tal aparece plasmada en el famoso poema de B. Brecht sobre las preguntas de un obrero ante un libro de historia (Brecht, 1988: 91-92). Creo que estaríamos ante modulaciones diferentes del materialismo, una con una impronta más moral y la otra más orientada a la comprensión de la historia, de lo hasta ahora invisibilizado y olvidado en las formas predominante de historiografía.

LSM: Una lectura superficial de la obra de Marcuse podría conducir a la interpretación errónea respecto de una condena absoluta de la tecnología. Sin embargo, su crítica a la tecnología se enmarca en el contexto capitalista, por lo cual es claro que se trata más de una superación y cualificación más que de un rechazo tajante del desarrollo tecnológico. Hoy, más que nunca, nos encontramos en un estadio histórico donde la vida digital absorbe muchas de nuestras expectativas sociales. Teniendo esto en cuenta, ¿qué elementos de la crítica de Marcuse a la tecnología moderna podrían mantener su vigencia en medio de nuestro propio tiempo histórico?

JMRC: Estoy por completo de acuerdo contigo: la crítica de Marcuse a la tecnología moderna no implica un rechazo total a la técnica y un llamado a retornar a alguna forma de etapa pretecnológica como modo de alcanzar la liberación. La impronta marxiana de Marcuse le impide este tipo de gestos antimodernos.

En todo caso, no hay que perder de vista que el horizonte en el que se mueven las consideraciones de Marcuse sobre la técnica y la tecnología, también en *El hombre*

unidimensional, está definido por la constatación de la necesidad de un cambio profundo de las relaciones socio-económicas. Sólo un cambio tal haría factible la realización de las posibilidades o meta inscrita en la racionalidad tecnológica (considero que este es también el posicionamiento de Adorno).

Entonces, respecto a la situación actual del desarrollo tecnológico, Marcuse podría seguir sosteniendo que la tecnología, como ensamble del desarrollo técnico con las relaciones de producción, con los intereses económicos y políticos dominantes y con la racionalidad de la eficacia, forma parte de un proyecto de dominación histórica (de clase). Sí, pero, al mismo tiempo, aparece como habiendo establecido condiciones, como conteniendo virtualidades, que, en un marco socio-económico transformado, profundamente transformado, colaboraría en el establecimiento de las condiciones materiales de la vida buena, lograda, de todos.

La situación aporética a la que se enfrenta Marcuse en *El hombre unidimensional* es la constatación de que, a pesar de que las posibilidades de un establecimiento de las condiciones de la vida buena para todos están ya contenidas en el desarrollo tecnológico y civilizatorio alcanzado, no puede encontrarse la fuerza social que lleve a cabo la transformación de las relaciones socio-económicas que permita realizar tales posibilidades y, lo que resulta aún más problemático, que desee una transformación tal. De ahí la impronta profundamente pesimista de esa obra, publicada significativamente en plena sociedad opulenta, antes de las crisis que afectarían a las sociedades desarrolladas en los años 70, la crisis del Estado del bienestar, es decir, antes de la irrupción del neoliberalismo.

LSM: ¿Podrías definir las premisas fundamentales de lo que has catalogado como la “fuerza de interpelación” de los textos marcuseanos?

JMRC: Los textos de Marcuse editados en el volumen fueron redactados en un momento histórico específico, muy singular, marcado por el avance imparable, por el triunfo en países muy importantes, del fascismo y el nacionalsocialismo. Esta vinculación a un contexto histórico específico ha sido utilizada por toda una serie de intérpretes (pienso sobre todo en Helmut Dubiel) para historizar las tesis de Marcuse, Horkheimer y Adorno (pensemos en cómo ha sido leída desde tal perspectiva *Diálectica de la Ilustración*) y relativizar su validez, restringiéndola a un contexto histórico pasado irreversiblemente (Dubiel, 2000). Desde esta perspectiva historizadora, sus planteamientos ya no tienen mucho que decirnos, pues están ligados a un hori-

zonte histórico que no es el nuestro. Desde mi punto de vista, la situación que vivimos en las últimas décadas permite invertir esta interpretación, aun conservando su tesis central. Pues la vinculación de estos textos (me limito a los textos de Marcuse de los que estamos tratando) a su contexto (el contexto de 1934-1941) es lo que precisamente les devuelve su potencia teórica y política en nuestro presente. Dado el contexto que estamos viviendo, estos textos hablan con más fuerza, con más énfasis, ostentan de manera renovada su pretensión de verdad.

LSM: Para cerrar, quisiera saber si la declaración que haces hacia el final de tu estudio introductorio de este nuevo conjunto de traducciones mantiene su tono definitorio: has declarado que con este nuevo esfuerzo editorial concluye tu trabajo como traductor de la obra de Herbert Marcuse. Aún se conservan algunos textos de juventud de Marcuse que serían materiales valiosos en lengua castellana. ¿Qué piensas al respecto?

JMRC: Es cierto, queda por traducir por ejemplo la tesis doctoral de Marcuse, el extenso material titulado *Der deutsche Künstlerroman*. También sería interesante realizar una revisión de la traducción y una nueva edición del importante libro sobre la teoría de la historicidad de Hegel, tal como acaba de hacer la editorial Ariel con *Eros y civilización*. Y sería necesario hacer por fin una edición de *Razón y revolución* que incluya el prólogo de Marcuse (breve pero importante) de la edición original norteamericana de 1941. Estas y otras tareas pendientes respecto a la traducción y edición de la obra de Marcuse que nos podamos plantear las pueden y quizá deben hacer investigadores jóvenes (al menos más jóvenes que yo), de manera que se constituya una genuina labor colectiva, no centrada en las aportaciones de un individuo particular. Sería muy positivo el trabajo conjunto de un equipo de investigadores orientado a la traducción y edición rigurosa de unos textos que los pongan a disposición de una labor de discusión y reflexión teórica y política, también colectiva, que resulta a todas luces necesaria.

REFERENCIAS

- BRECHT, Bertolt (1968): *Poemas y canciones*, Madrid: Alianza Editorial.
BROWN, Wendy (2020): *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Madrid: Traficantes de Sueños y Futuro Anterior / Tinta Limón.

- DUBIEL, Helmut (2000): *La teoría crítica: ayer y hoy*, Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- HABERMAS, Jürgen (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.
- MARCUSE, Herbert (1971): *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Madrid: Alianza Editorial.
- MARCUSE, Herbert (2010): *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*, Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- MARCUSE, Herbert (2011): *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona: Herder.
- MARCUSE, Herbert (2016): *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARCUSE, Herbert (2019a): *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*, Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia.
- MARCUSE, Herbert (2019b): *Escritos sobre dialéctica y marxismo*, Medellín: En negativo Ediciones.
- MARCUSE, Herbert (2025): *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, Madrid: Trotta.