

Herbert Marcuse: *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*. Edición y traducción de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Trotta, 2025, 240 págs.

La primera tentativa de incorporación de Marcuse al *Institut für Sozialforschung* tuvo lugar en 1931, cuando Kurt Riezler, entonces presidente del consejo directivo de la Universidad de Frankfurt, recomendó a Marcuse ante Horkheimer para un posible ingreso en él. Hacía escasos meses que Horkheimer había asumido su dirección sustituyendo a Carl Grünberg. Sin embargo, las reticencias iniciales de Horkheimer hacia Marcuse frustraron este primer conato de admisión. Horkheimer se preguntaba qué podría aportar al *Institut* un “Schiller-Heidegger recomendado por Riezler” (Wiggershaus, 1988: 55). Lo que Marcuse había escrito y publicado hasta esa fecha no era la mejor carta de presentación. Ni sus primeros artículos fenomenológico-marxistas del período 1928-31, ni su tesis de habilitación en curso sobre la *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* (1932), se aproximaban a la orientación filosófico-social y materialista que Horkheimer, ya en su discurso de toma de posesión como director, quería imprimir a la actividad teórica desarrollada en el seno del *Institut* (Horkheimer, 2015). En consecuencia, fue necesario un segundo intento de acercamiento. A este fin Marcuse se entrevistó en Frankfurt con Leo Löwenthal en 1932 y, gracias a la intermediación de este último, que logró convencer finalmente a Horkheimer, entró a formar parte del *Institut* en 1933. Esta admisión fue también un salvoconducto para Marcuse y su familia, quienes pudieron huir de Alemania tras la llegada al poder del nacionalsocialismo, emprendiendo el camino del exilio a Ginebra donde el *Institut* había establecido su sede de manera provisional.

Ya en Ginebra Marcuse redactó sus primeros textos para el *Institut*, marcando distancias y alejándose de manera concluyente de su proyecto filosófico de juventud, esto es, del propósito de elaborar una fenomenología dialéctica de la historicidad en la que se daban cita, a partes iguales, Heidegger, Dilthey y Marx. Tanto en “Filosofía del fracaso: el trabajo de Karl Jaspers” (1933), como en el texto -publicado después de su muerte, pero presentado, presumiblemente ya entonces, a sus colegas-, “La filosofía alemana entre 1871 y 1933” (1933), Marcuse se despidió, sin compasión y sin apenas concesiones, de la fenomenología ontológico-existencial y de la *Lebensphilosophie*, es decir, de las dos corrientes interlocutoras que en el período 1928-32 había intentado poner en conexión con un marxismo hegeliano en la estela de G. Lukács y K. Korsch. Estos textos de 1933 son, pues, una primera declaración de intenciones, un adelanto de los importantes ensayos que escribiría durante sus siguientes años de pertenencia al *Institut* (1934-41). Más concretamente, a Marcuse se le

encomendó la labor de ocuparse de las diversas cuestiones y problemáticas abordadas en esos años desde el punto de vista de la ‘historia de las ideas’ (Wiggershaus, 1988: 173 y 332). La muestra más clarividente de ese enfoque fue su ensayo en la obra colectiva de los *Estudios sobre autoridad y familia* (1936), cuyo título fue, precisamente, “Parte de historia de las ideas” (*Ideengeschichtlicher Teil*) (Marcuse, 1987: 136-228)<sup>1</sup>. El amplio y sólido conocimiento de la historia de la filosofía por parte de Marcuse, rastreable ya, por ejemplo, en sus escritos de 1930-31 sobre el origen de la dialéctica en los diálogos de Platón, así como en esos dos primeros escritos elaborados en 1933, lo convirtieron en el candidato más idóneo para llevar a cabo esta tarea con la rigurosidad y las garantías necesarias.

Los artículos que se incluyen en la obra que aquí reseñamos, traducidos e introducidos por José Manuel Romero Cuevas, responden asimismo a este enfoque y constituyen una valiosa fuente para aproximarse a la historia de la filosofía a partir de una lectura materialista de la misma, que en lo sucesivo serviría también para asentar las bases epistemológicas y normativas de la Teoría Crítica. Con objeto de contextualizar estos ensayos, y conocer de primera mano la valoración que Marcuse hizo de ellos tres décadas más tarde, es preciso remitirse al prólogo que escribió en octubre de 1964 al volumen *Kultur und Gesellschaft*, obra publicada en 1965 por la editorial Suhrkamp y traducida pocos años después al español (Marcuse, 1967), donde se recogieron y publicaron de nuevo sus principales textos para la *Zeitschrift für Sozialforschung*, a excepción de “Sobre el concepto de esencia” (1936)<sup>2</sup> y “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” (1941), que quedaron fuera de esa compilación. Todos ellos se incluyen en *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo*, en una nueva traducción más esmerada y con el último escrito de Marcuse para la revista del *Institut*, hasta ahora inédito al castellano<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> En los diversos capítulos de su ensayo, Marcuse se ocupa, sucesivamente, de Lutero y Calvin, Kant, Hegel, del período de la contrarrevolución y restauración (en autores como E. Burke, J. de Maistre, L. de Bonald, Friedrich J. Stahl, etc.), de Marx, Sorel y Pareto.

<sup>2</sup> La primera traducción al castellano del artículo “Sobre el concepto de esencia” (pp. 77-114) fue incluida por la editorial Alianza en el volumen *La agresividad en la sociedad industrial avanzada* (Marcuse, 1971: 9-69).

<sup>3</sup> Nos referimos a “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” (pp. 209-237), publicado originariamente en inglés. Los primeros ocho volúmenes de la revista del *Institut* aparecieron en alemán en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, el noveno y último volumen, al que pertenece este texto de Marcuse, en los *Studies in Philosophy and Social Science*. El resto de los artículos que conforman *La teoría en la era del nacionalsocialismo* son, ordenados por fecha de publicación, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (1934) (pp. 41-76); “Sobre el carácter afirmativo de la cultura” (1937) (pp. 115-153); “Filosofía y teoría crítica” (1937) (pp. 155-174) y “Para una crítica del hedonismo” (1938) (pp. 175-207).

A la hora de afrontar su contenido hay que tener en cuenta que para el Marcuse de 1964 estos artículos son en cierto modo un reflejo de su época. Fueron compuestos en ‘la era del nacionalsocialismo’, pero todavía en sus albores, a saber, en un “período pretotalitario” (Marcuse, 1965: 12). La nueva etapa totalitaria no empezó para Marcuse hasta al menos 1937-39, con los Procesos de Moscú y el triunfo fascista en la Guerra Civil Española (1965: 11). A estos acontecimientos les seguirían, a principios de la década de 1940, los campos de exterminio nazis y la consolidación, especialmente a partir del fin de la II Guerra Mundial, de la sociedad opulenta y totalitaria de masas (1965: 12-13). Frente a estas nuevas realidades surgidas en los países industriales tardocapitalistas, que en última instancia convergen en una administración total de la población y de las fuerzas productivas, el pensamiento dialéctico ha de abandonar ciertas esperanzas que todavía podían vislumbrarse en el período pretotalitario anterior y volverse más “negativo” (1965: 16). De modo que a finales de 1964 Marcuse afirmará, en referencia a sus artículos de los años treinta, que el desarrollo social ha alcanzado “un estadio en donde el recuerdo y la superación del pasado demandan conceptos más radicales que los que fueron elaborados en el período pretotalitario” (1965: 12). Este juicio ha de aplicarse sobre todo al cuestionamiento de los esbozos en torno a los modos de acceso al ‘reino de la libertad’ que, según un esquema interpretativo marxista más o menos tradicional, fueron presentados en artículos como “Sobre el carácter afirmativo de la cultura” (1937), “Filosofía y teoría crítica” (1937) o “Para una crítica del hedonismo” (1938), y esto porque en la época totalitaria se ha producido también una administración y ocupación del “ámbito subjetivo y objetivo de aquel reino de la libertad”, adecuándolo “a su propia imagen” (1965: 13 y 16).

Cabe mencionar a este respecto la confianza depositada por el Marcuse de los años treinta en el desarrollo de las fuerzas productivas. Se estima que tal desarrollo, junto con “la creciente dominación de la naturaleza, la extensión y refinamiento de la producción de mercancías, el dinero, la cosificación universal”, han abierto “nuevas posibilidades de disfrute” (p. 194). Pero no para la mayoría de la población, incapacitada para gozar en plenitud de estas posibilidades “tanto objetivamente, a causa de su estatuto económico, como subjetivamente, a causa de su educación y disciplinamiento” (*Ibid.*). Marcuse celebra la intensificación del mundo objetivo por la sociedad industrial, y cree que dicha intensificación, juzgada en términos positivos, solo puede aprehenderse mediante “una sensibilidad extremadamente diferenciada e intensificada” (*Ibid.*). Son esta clase de afirmaciones, incluidas en “Para una crítica

del hedonismo”, las que deberán matizarse o abandonarse en vista de los efectos nocivos -a nivel objetivo y subjetivo- del progreso de las fuerzas productivas en la era totalitaria. En 1964, fecha que coincide con la publicación de *El hombre unidimensional*, va a mostrarse más escéptico en relación con estas “nuevas posibilidades de disfrute” abiertas por la sociedad industrial, aun cuando su concepción dialéctica del desarrollo tecnológico sostenida a lo largo de su vida, de la que “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna” constituye una clara muestra, no permita englobarlo ciertamente entre los críticos de la sociedad industrial.

Por otra parte, al tiempo que en 1938 reconocía la extensión del carácter contractual, cosificado y mediatizado de las relaciones humanas a toda la vida social, advertía que tal contrato “no abarca sin embargo todas las relaciones interhumanas” (p. 179). Pues, en efecto, la administración del alma y de la vida social en el período pretotalitario no era todavía ‘total’. Los ámbitos relativamente resguardados del gobierno de la administración conservaban de este modo potenciales emancipatorios. De ahí, por ejemplo, que en la sección final de “Sobre el carácter afirmativo de la cultura”, las reflexiones de Marcuse apunten a la idea de una realización o abolición (*Aufhebung*) del arte -de “la empresa museística” (p. 152)- y a una superación de la cultura -afirmativa- (p. 151)<sup>4</sup>, en consonancia con el programa de las vanguardias artísticas y/o de los movimientos contraculturales. No obstante, en las décadas siguientes ese programa, junto con las vanguardias y contraculturas que lo promovieron, va a ser también administrado, perdiendo así toda capacidad subversiva. En *El hombre unidimensional* (1964) y *La dimensión estética* (1977), la ‘alta cultura’ y la actividad de museo, en virtud justamente de aquella elevación y aquel alejamiento de la facticidad criticados en “Sobre el carácter afirmativo de la cultura”, aparecerán como ámbitos de trascendencia de lo dado en los que puede conservarse una *promesse du bonheur*. De modo parecido, en “Filosofía y teoría crítica” se aboga por el fin de la filosofía en cuanto ‘realización de la razón’, pues en la medida que la filosofía “fue más que un trabajo o una especialidad dentro de la división dada del trabajo, ha vivido hasta ahora sobre la base de que la razón no era todavía realidad efectiva” (p. 156). Esta realización efectiva de la razón, que “no es una tarea filosófica” (p. 157), parecía encontrarse todavía al alcance de la mano; bastaba una praxis transformadora que la llevase a cabo modificando las relaciones materiales de existencia “a partir de las tendencias existentes del proceso social”, de “las posibilidades para las que está

<sup>4</sup> “Al haber considerado el pensamiento occidental la cultura solo como cultura afirmativa, la superación de su carácter afirmativo aparece como una superación de la cultura en cuanto tal” (p. 151).

madura la situación histórica” (pp. 162 y 174). La posterior integración del sujeto histórico que debía dar cumplimiento a estas tendencias y posibilidades, realizando la razón y suprimiendo la filosofía, así como un nuevo contexto histórico inmaduro, de tendencias y posibilidades muy decrecientes, pondrán también en suspenso este programa. En definitiva, podría decirse que en el mundo totalmente administrado del capitalismo posliberal de posguerra los modos de acceso al ‘reino de la libertad’ serán por fuerza más limitados y menos inmediatos que en la época precedente. Creemos que es en este sentido que han de revisarse sus textos de los años treinta a la luz de las sugerencias apuntadas en el prólogo de 1964. Desde luego, tampoco debería pasarse por alto el hecho de que, con el nuevo ciclo de luchas inaugurado a partir de 1968, la negatividad que reclamaba en 1964 volverá a menguar ostensiblemente en su obra tardía, en especial en obras como *Un ensayo sobre la liberación* (1969). Con ello se aproximará de nuevo a algunas de las tesis y fórmulas contempladas en estos ensayos de los años treinta<sup>5</sup>. La necesidad de no ignorar este contraste epocal, no resta en modo alguno valor, interés ni actualidad a los artículos de Marcuse para la *Zeitschrift für Sozialforschung*, más bien al contrario. Si hay un período del pasado siglo que alberga paralelismos con nuestro presente es la época de entreguerras en Europa, y más si cabe la década de 1930.

El primer ensayo de Marcuse para la revista del *Institut*, “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado” (1934), es un imponente análisis filosófico-político en torno a los vínculos existentes entre la teoría liberal de la sociedad, característica del capitalismo industrial “basado en la libre competencia de los empresarios individuales independientes”, y la teoría totalitaria del capitalismo monopolista, “en el que las relaciones de producción transformadas (y especialmente las grandes ‘unidades’ de cárteles, trust, etc.) exigen un fuerte poder estatal que movilice todos los medios de poder” (p. 55). Su mutua hostilidad, especialmente de la segunda con respecto a la primera, acontece únicamente en el plano de las “concepciones del mundo” (*Weltanschauungen*), pues en ambos casos son naturalizadas y eternizadas las leyes que rigen el funcionamiento social y se aceptan sin discusión los cimientos de la economía capitalista: “la libre disposición del sujeto económico in-

<sup>5</sup> *Eros y civilización* (1955) es sin duda una obra que desafía este marco explicativo. A pesar de haber sido escrita en ese período totalitario iniciado a finales de la década de 1930, y que se extendería al menos hasta 1968, su carácter utópico y la detallada prefiguración del ‘reino de la libertad’ delineada en sus páginas, la cual contraviene totalmente la ‘prohibición de las imágenes’ (*Bilderverbot*) a las que se atuvieron siempre otros miembros del *Institut*, coinciden en gran medida con el horizonte de liberación -y con las sendas para llegar a él- plasmado en “Para una crítica del hedonismo” o “Sobre el carácter afirmativo de la cultura”, a saber, con aquellas expectativas emancipatorias a las que todavía podía remitirse la crítica de la sociedad en un período pretotalitario.

dividual sobre la propiedad privada y la seguridad garantizada jurídico-estatalmente de dicha disposición” (p. 46). Pese a las evidentes diferencias formales entre ambas, según Marcuse, “en el liberalismo están ya preformadas aquellas tendencias, que luego, con el giro del capitalismo industrial al monopolista, asumen carácter irracionalista” (p. 51).

La concepción del mundo que opera como infraestructura ideológica de la economía imperialista del estado total-autoritario, donde permanece incuestionada la estructura social y económica del liberalismo anterior, es el realismo heroico-popular. Esta concepción del mundo organicista y naturalista encuentra sus fundamentos filosóficos en la ‘filosofía de la vida’ y el existencialismo (p. 42). En su forma simplificada y vulgarizada, la analítica existencial heideggeriana se erige en “algo así como una nueva antropología, que se hace cargo ahora de la fundamentación filosófica del ideal del hombre proyectado por el realismo heroico” (p. 67), una antropología que “consigue su Pathos a partir de la radical desvaloración del Logos” y “de la esfera material de la existencia” (p. 69 y 62), así como de la reivindicación de una (pseudo)concreción histórica -frente al sujeto lógico y abstracto del racionalismo liberal- que se detiene antes de llegar a “la facticidad material de la situación histórica del sujeto abordado por ella” (p. 67). El propósito de este existencialismo político no es otro que el de combatir la praxis orientada a “la libre autorrealización del individuo en la sociedad organizada racionalmente” (p. 74) y, por consiguiente, “la estabilización fáctica e ideológica del sistema vigente de producción y reproducción de la vida” (p. 65), es decir, del capitalismo monopolista. A lo largo de este ensayo, Marcuse se apoya profusamente en la tesis sobre el capitalismo monopolista de Estado formuladas por Friedrich Pollock, lo que posee sin duda ventajas, pero también inconvenientes y unilateralidades, susceptibles de solventarse recurriendo a los análisis -más tardíos- de Franz Neumann en *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo* (1942)<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> En efecto, al interpretar el nacionalsocialismo *solamente* como un fenómeno funcional al capitalismo monopolista, se pasa por alto la fusión de la razón instrumental con lógicas irrationales y autodestructivas, proceso que empezó a ser visible a medida que la progresiva autonomía de la política interior y exterior nazi con respecto a los determinantes económicos puso en peligro la propia autoconservación del régimen nacionalsocialista, contrariando tanto las necesidades de la ‘economía de guerra’ como los intereses de la clase económicamente dominante y del gran capital. La economía del estado total-autoritario no siempre se subordinó a una racionalidad productiva, sino también a prioridades ideológicas. Fue especialmente en la cosmovisión antisemita donde esta autonomización irracional de las fuerzas políticas alcanzó su grado máximo. Así, por ejemplo, en lugar de utilizar los recursos necesarios para el fortalecimiento económico-militar del régimen en plena campaña bélica contra la Unión Soviética en otoño de 1942, empleando a los trabajadores judíos cualificados de la Polonia ocupada para suplir la escasez de mano de obra, se optó por gasearlos con un gran coste para todo el sistema.

Aunque en “Sobre el carácter afirmativo de la cultura” el principal blanco de las críticas de Marcuse se focalice en la cultura idealista, volverá a incidir en el tránsito del idealismo liberal al realismo heroico-popular. Lo que censura en ambas versiones de la cultura afirmativa es su desinterés por las relaciones materiales de existencia. Para Marcuse en la época burguesa se instituye la tesis de la “universalidad y la validez universal de la ‘cultura’” (p. 120). Aquello de lo que se trata es que todo individuo participe y haga suyos, desde su interioridad, los valores del mundo anímico-espiritual en tanto que reino independiente e indiferente de la situación fáctica. A este mundo superior se llega a través del alma del individuo, no mediante una praxis que transforme el orden material de la vida, quedando así “sujetadas y pacificadas las condiciones antagónicas de existencia” (p. 122). El alma encuentra a espacio para desplegarse y liberarse “a pesar de todos los impedimentos y atrofias sociales” (p. 134). Esta libertad del alma en una situación de falta de libertad fáctica está, pues, al servicio de “la entrega ideológica de la existencia a la economía del capitalismo” (p. 133). Sin embargo, mientras que en la primera etapa de la cultura afirmativa solo era necesaria una “movilización parcial”, que dejaba cierta libertad a ese ámbito anímico

---

Los oficiales de la *Wehrmacht* que protestaron ante este procedimiento, el cual debilitaba visiblemente la ‘economía de guerra’, fueron destituidos de sus cargos. Desde un punto de vista económico, el exterminio de los judíos fue, pues, irracional. El antisemitismo ideológico funcionó como un poder simbólico y una fuerza autónoma más allá de la lógica capitalista. En particular, el enorme poder - político- de las SS bajo la dirección de Himmler estuvo guiado por un programa racial-ideológico y no por la eficiencia capitalista o militar. Estas luchas entre centros de poder dentro régimen nacionalsocialista (entre el NSDAP, SS, Estado, *Wehrmacht*) reflejan el carácter caótico y las contradicciones del régimen. Por tanto, en contra de la visión economicista tradicional, el fascismo no puede ser considerado únicamente como un instrumento del capitalismo monopolista, puesto que el Estado total-autoritario no siempre asumió de forma racional y centralizada el mando del capital y, de hecho, ejecutó políticas que no favorecían su maximización ni su acumulación. Si bien en 1934, cuando Marcuse escribió su ensayo, estas dinámicas eran todavía incipientes, su adscripción a los análisis de Pollock sobre el capitalismo monopolista de Estado, hiperorganizado, centralizado y planificado, no permite dar cuenta de estos matices y complejidades. Para ello es preciso recurrir a la obra de Neumann. Cabe considerar, además, que el análisis socio-psicológico de la pequeña burguesía que pasó a engrosar las filas del nazismo revela que este grupo de la clase media quedó rezagado en el rápido proceso de industrialización y racialización de la economía alemana. Este proceso, al que se sumó la afrenta al narcisismo colectivo sufrida por la derrota de Alemania en la I Guerra Mundial y la crisis económica mundial de 1929, socavó su base económica y volvió obsoletos sus patrones de comportamiento, sus formas de conciencia y existencia. De modo que estas clases anhelaban volver al capitalismo anterior (no monopolista), más tradicionalista, patriarcal y clasista. Cuanto más disminuía su importancia social, más aumentaba su resentimiento, lo que ponía de manifiesto la ‘no simultaneidad’ (Bloch) de la existencia y la conciencia de estas clases medias, las cuales, a pesar de vivir en el presente, continuaban pensando en categorías del pasado. Para ellas la libertad de comercio solo beneficiaba a los grandes empresarios y destruía a los pequeños. Por tal motivo, odiaban la democracia parlamentaria en cuanto forma política que garantizaba la libre competencia. Sobre esta autonomización irracional de la política nacionalsocialista respecto de la economía, así como sobre el análisis socio-psicológico de las clases medias en el nazismo, véase Horn (1972: 64-66).

interior, en el estado totalitario se precisa de una “movilización total” que alcance también la esfera de la subjetividad. Con tal proceder la burguesía entra en contradicción con su propia cultura, comenzando así la eliminación de sus “momentos progresivos”, su “autosupresión” (*Selbstaufhebung*) (pp. 146-47).

También en la teoría del concepto de esencia distingue Marcuse “una trayectoria que conduce desde la autonomía a la heteronomía, desde la proclamación del individuo racional libre hasta su entrega a los poderes del Estado autoritario” (p. 78). La teoría de la esencia perdió gradualmente sus elementos éticos y críticos -conservados en la ontología aristotélica, en Platón, en el tomismo y en Hegel- y, en la línea que va de Descartes a Husserl, se redujo a una problemática lógico-epistemológica circunscrita únicamente al plano del ego cogito o de la subjetividad trascendental (p. 81). Como consecuencia de la ruptura entre pensamiento racional y realidad espacio-temporal, característica, p. ej., de la *epoché* fenomenológica, se suprimió el elemento tensional que conectaba esencia y existencia, cuyo *agathon* consistía en la realización en la existencia de las potencialidades racionales contenidas en la esencia. La eidética material de M. Scheler y otras trivializaciones de la *Lebensphilosophie* y la fenomenología vinieron a agravar todavía más esta situación con la penetración de elementos irracionales en la teoría de la esencia, en los que se anuncia ya “la ideología de la fase capitalista monopolista” (p. 94). Solamente el materialismo histórico pudo recuperar los elementos críticos y dinámicos de la teoría de la esencia superando sus derivas quietistas e irracionales, pues en el concepto materialista de esencia esta última es comprendida “en conexión con las tendencias que apuntan a una nueva forma de la vida en común social” (p. 102).

En “Para una crítica del hedonismo” se alumbra la construcción de esta nueva forma de organización social mediante una detallada confrontación con el eudemonismo, la filosofía idealista de la razón y las corrientes hedonistas (cirenaica y epicúrea). Al postular la satisfacción inmediata del anhelo de felicidad, el eudemonismo “retiene a los hombres en las formas de vida dadas en cada caso” (p. 176). Hegel polemizó contra su subjetivismo al reivindicar “la objetividad necesaria de la felicidad” (*Ibid.*), pero al precio de sacrificar a los individuos en aras de lo general. Si bien en la valiosa protesta materialista de las escuelas hedonistas emergió la exigencia “de libertad del individuo -en forma abstracta y no desarrollada- en el ámbito de las condiciones materiales de vida” (p. 177), no hay en ellas una diferenciación satisfactoria “entre necesidades e intereses verdaderos y falsos” (p. 182). Por lo demás, en el hedonismo la felicidad se limita “a la esfera del consumo, separada del proceso de

producción”, reforzando así “la particularidad y subjetividad de la felicidad” (p. 186). En cambio, para la teoría crítica se impone la necesidad de no separar “las fuerzas productivas espirituales y las materiales, (...) el proceso de trabajo y el proceso de consumo”, pues al “despliegue de las necesidades materiales” ha de agregársele el “despliegue de las necesidades anímicas y espirituales” (p. 206). Para ello se requiere de una superación simultánea del eudemonismo, el hedonismo y la filosofía idealista de la razón. Dichas observaciones pueden enlazarse con el ensayo sobre “Filosofía y teoría crítica”, con la preocupación materialista por la felicidad terrenal de los seres humanos que reivindica ahí Marcuse (p. 156). Su cumplimiento resulta indisociable de la modificación de las relaciones materiales de existencia, de la transformación de lo real conforme la razón. Esta aspiración y este requerimiento conservan hoy toda su vigencia y toda su fuerza de interpelación.

Jordi Magnet Colomer

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

## REFERENCIAS

- HORKHEIMER, Max (2015/1931): “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social”, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, nº 36 (113), pp. 211-224.
- HORN, Klaus (1972). *Psychoanalyse- Kritische Theorie des Subjekts*. Frankfurt am Main: Roter Druckstock.
- MARCUSE, Herbert (1965): “Vorwort”, en *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 7-16.
- MARCUSE, Herbert (1967): *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- MARCUSE, Herbert (1971/1936): “El concepto de esencia”, en *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza, pp. 9-69.
- WIGGERSHAUS, Rolf (1988): *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*. Hanser: München/Wien.