Constelaciones
REVISTA DE TEORÍA CRÍTICA
ISSN 2172-9506

Vol. 17 (2025)

Leyendo a Herbert Marcuse contra el presente

Coordinador:
Dr. Eduardo Altheman
(Centre for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies
Universität Heidelberg)

Sumario

Nota editorial 1-2

Artículos

La revolución cultural o el arte de no vivir como un fascista. La crítica de Herbert Marcuse a la contrarrevolución 3-25
ALEX DEMIROVIĆ

Represión final. Adorno y Marcuse sobre la antinomia del progreso 26-48
RAY BRASSIER

La teoría crítica de la tecnología y la emancipación posible. Una lectura actual de Herbert Marcuse 49-77
MARIO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ-PINILLA

The New Flesh. A Marcusean Dialectic of Eros and Technology in the Digital Age 78-96
SID SIMPSON - SAVANNAH SIMA

El quebramiento de la conciencia administrada. En torno al 'núcleo idealista' en el pensamiento de H. marcuse 97-135
JORDI MAGNET COLOMER

La utopía del trabajo que emancipa y gratifica: Apuntes para una reconstrucción de la conversación de Marcuse con Marx 136-162
FABIÁN PORTILLO PALMA

Herbert Marcuse hoy: Por una educación desde el gran rechazo 163-183
SILVIO CARNEIRO

La teoría crítica de Herbert Marcuse: Límites y posibilidades de la transformación social radical en el capitalismo avanzado y más allá 184-209
PABLO IGNACIO JIMÉNEZ CEA

Ecología y emancipación: Hacia una teoría crítica ecológica en Herbert Marcuse 210-236
JOAN SEBASTIÁN DAVID GIRALDO

El arte como espejismo de libertad. Hacia una recuperación crítica de la concepción de la estética en Herbert Marcuse 237-260
ROMINA CONTI

Marcuse, estética, imaginação e desejos 261-278
IMACULADA KANGUSSU

Marcuse and marginality: Potentialities and ambivalences 279-292
GABRIEL DIAS

La lógica de la abstracción: Hacia una interpretación crítica del fascismo poshumano 293-312
ROGELIO REGALADO MUJICA - SAMIR GANDESHA

Walter Benjamin ante la obra de Kafka: Una interpretación inacabada 313-346
PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS

Para uma teoria crítica do esporte: Da tradição ao tempo presente 347-374
ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ

Intervenciones

El derecho negativo de la trascendencia. En memoria de Herbert Marcuse 375-379
HERMANN SCHWEPPENHÄUSER

Recuerdos de la recepción brasileña de Herbert Marcuse 380-384
Recollections on the brazilian reception of Herbert Marcuse
PAULO ARANTES

Cinco tesis sobre "Herbert Marcuse como teórico crítico de la liberación" 385-389
Cinco teses sobre "Herbert Marcuse como teórico crítico da emancipação"
HANS-JÜRGEN KRAHL

Unidimensionalidad en el siglo XXI: Racionalidad tecnocapitalista, industria cultural digital y postmodernidad de plataformas 390-406
BRUNA DELLA TORRE

La teoría crítica y la revuelta estudiantil 407-454
HANNING VOIGTS

O círculo virtuoso da dialética. Negação e libertação 455-468
WOLFGANG LEO MAAR

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 469-487
LEANDRO SÁNCHEZ MARÍN - JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Entrevistas

From the Archive. An Interview with Douglas Kellner 488-502
EDUARDO ALTHEMAN - BRUNA DELLA TORRE

La teoría crítica hoy en día. Entrevista con Samir Gandesha 503-536
BRUNO BRAGA FIASCHETTI - LUCAS FIASCHETTI ESTEVEZ

Reseñas

Oliver DECKER, Johannes KIESS, Ayline HELLER, Elmer BRÄHLER: *Vereint im Ressentiment. Autoritäre Dynamiken und rechtsextreme Einstellungen*. 537-541
JOSÉ A. ZAMORA

Georges DIDI-HUBERMAN: *"En el aire conmovido…".* 542-545
GABRIEL CABELLO

Christina ENGELMANN, Lena REICHARDT, Bea S. RICKE, Sarah SPECK, Stephan VOSWINKEL (comps): *En las sombras de la tradición. Una historia de la Escuela de Frankfurt en perspectiva feminista*. 546-551
NAILA DEL RÍO MORENO

Peter E. GORDON: *A Precarious Happiness: Adorno and the Sources of Normativity*. 552-555
MARIO AGUIRIANO BENÉITEZ

Esteban A. JUÁREZ: *La promesa quebrada. Estética y política en Theodor W. Adorno*. 556-559
VERÓNICA GALFIONE

Herbert MARCUSE: *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*. 560-568
JORDI MAGNET COLOMER

569-573
Herbert MARCUSE: *Um ensaio sobre a libertação*.
ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ

Carlos MARZÁN, Marcos HERNÁNDEZ: *Constelaciones en torno a la Teoría crítica*. 574-577
LUCÍA MARTÍN CIRIERO

Christoph MENKE: *Teoría de la liberación.* 578-584
CARLOTA MÍNGUEZ

585-593

Zoe PEREIRA GONZÁLEZ y Francisco VILLALBA MUÑOZ (coords.): *Miradas desde la crítica. El legado del Instituto de Investigación Social de Frankfurt a 100 años de su fundación.*
JAVIER POMARES CUMBREÑO

594-600

Marcel STOETZLER (ed.): *Critical Theory and the Critique of Antisemitism*.
MIKKEL JØRGENSEN - PHILIP HØJME

Leyendo a Herbert Marcuse contra el presente

Coordinador:
Dr. Eduardo Altheman C. Santos
(Centre for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies - Universität Heidelberg)

Resúmenes y palabras clave / Abstracts and Keywords

Alex Demirović

La revolución cultural o el arte de no vivir como un fascista. La crítica de Herbert Marcuse a la contrarrevolución

Una época ha llegado a su fin. Se trata de una ruptura en el desarrollo histórico, de un cambio de época. Nombres como Herbert Marcuse representan lo que debe ser atacado y destruido, lo que debe ser eliminado del mundo. Al comienzo de esa época, en los años posteriores a 1967/68, se produjo un despertar en muchos sectores de las sociedades capitalistas. Se trataba de una peculiar combinación de luchas contra un determinado principio de realidad burgués: la imaginación debía llegar al poder. Herbert Marcuse contribuyó con importantes textos al debate de la época y reflexionó sobre esta fase de una izquierda emergente y un estilo de vida no fascista y anticonformista, al tiempo que observaba una tendencia a la contrarrevolución preventiva en las sociedades democráticas. Como marxista judío y emigrante, como alguien que con sus competencias de científico social había estudiado y combatido el fascismo y acompañado el movimiento por los derechos civiles, la revuelta y la Nueva Izquierda, advirtió sobre la amenaza de un nuevo segundo fascismo. Sus últimos escritos son un esbozo de esta amenaza, que incluye propuestas para un modo de vida no fascista.

Palabras clave: Herbert Marcuse, revolución cultural, Nueva Izquierda, fascismo, contrarrevolución, liberación.

The Cultural Revolution or the Art of Not Living Like a Fascist. Herbert Marcuse's Critique of the Counterrevolution

An epoch has come to an end. It marks a rupture in historical development, a change of epoch. Names such as Herbert Marcuse represent what must be attacked and destroyed, what must be eliminated from the world. At the beginning of this new epoch, in the years after 1967/68, there was an awakening in many sectors of capitalist societies. It was a peculiar combination of struggles against a certain bourgeois principle of reality: imagination was to come to power. Herbert Marcuse contributed important texts to the debates of the time and reflected on this phase of an emerging Left and a non-fascist, anti-conformist way of life, while observing a tendency towards preventive counterrevolution in democratic societies. As a Jewish Marxist and émigré, as someone who, with his expertise as a social theorist, had studied and fought fascism and had taken part in the civil rights movement, the revolt, and the New Left, he warned of the threat of a new, second fascism. His later writings sketch this threat and include proposals for a non-fascist way of life.

Keywords: Herbert Marcuse, cultural revolution, New Left, fascism, counter-revolution, liberation.

Ray Brassier

Represión final. Adorno y Marcuse sobre la antinomia del progreso

El ensayo reconstruye la antinomia entre progreso y represión en Adorno y Marcuse a la luz de Freud. Contra el historicismo lineal, retoma con Benjamin la discontinuidad mesiánica y, con Adorno, redefine el progreso como resistencia a la compulsión de la dominación y a la idolatría de la historia. Frente a la promesa marcuseana de una culminación histórica donde el progreso represivo se sublima en libertad y juego, el texto cuestiona la distinción entre represión "básica" y "excedente" y la sustancialización de la libido. Dialogando con Lacan y Zupančič, propone pensar la represión como proceso originario que constituye el goce y torsiona el

Final Repression. Adorno and Marcuse on the Antinomy of Progress

Este artículo busca revisitar el concepto de industria cultural y reconceptualizarlo desde una perspectiva feminista. El objetivo es examinar los orí-genes marxistas del concepto y explorar una posible interpretación a través de las teorías feministas de la reproducción social. Este enfoque implica una interrogación crítica de los fundamentos del concepto, considerando cómo las teorías feministas de la reproducción social pueden ofrecer una comprensión matizada de sus dinámicas e implicaciones. De este modo, el artículo aspira a iluminar las intersecciones entre la producción cultural,

tiempo histórico. La crítica resultante reubica la emancipación en la localización de los nudos donde disfrute y represión se co-sostienen.

Palabras clave: progreso, libertad, represión, goce, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse.

trabajo, y las estructuras de género. Finalmente, el artículo pretende arrojar luz sobre cómo el concepto de industria cultural puede contribuir a los debates feministas actuales.

Keywords: progress, freedom, repression, jouissance, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse.

MARIO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ-PINILLA

La teoría crítica de la tecnología y la emancipación posible. Una lectura actual de Herbert Marcuse

Aunque sin duda estaba influido por Adorno e incluso por Heidegger, Marcuse no era el tecnófobo romántico por el que a menudo se le identifica. Sin duda, sostiene que la razón instrumental es históricamente contingente, pero a diferencia de la Teoría Crítica y de Heidegger, piensa que la acción humana puede cambiar la estructura temporal de la racionalidad tecnológica y los diseños que se derivan de ella. Un nuevo tipo de razón generaría nuevos descubrimientos científicos y tecnologías más benignas con la humanidad. Marcuse es un elocuente defensor de esta ambiciosa postura, aunque hoy la noción de una transformación política de la ciencia tenga un público cada vez más reducido y ello resta atención a gran parte de su planteamiento.

Palabras clave: Herbert Marcuse, teoría crítica, tecnología, emancipación.

Critical Theory of Technology and Possible Emancipation. A Contemporary Reading of Herbert Marcuse

Although undoubtedly influenced by Adorno and even Heidegger, Marcuse was not the romantic technophobe for which he is often identified. He certainly holds that instrumental reason is historically contingent, but unlike Critical Theory and Heidegger, he thinks that human action can change the temporal structure of technological rationality and the designs that flow from it. A new kind of reason would generate new scientific discoveries and technologies more benign to humanity. Marcuse is an eloquent advocate of this ambitious stance, although today the notion of a political transformation of science has a dwindling audience and this detracts attention from much of his approach.

Keywords: Herbert Marcuse, Critical Theory, Technology, Emancipation.

SID SIMPSON - SAVANNAH SIMA

The New Flesh. A Marcusean Dialectic of Eros and Technology in the Digital Age

In this article, we offer a critical theory of the internet grounded in Marcuse's dialectical theory of technology, starting from what we contend to be the fundamental and indispensable core of his thinking: the dialectic between eros and technological rationality. We proceed below in three parts: First, we critically reconstruct Marcuse's dialectic of eros and technological rationality to set the stage for our discussion of the internet. Second, we use Marcuse's distinction between technology and technics to interrogate the internet as a material reflection of the social process out of which it emerged. Under conditions of advanced industrial civilization, it is not surprising that the internet appears as a material reflection of technological rationality. In the final section, we seek to answer the questions raised by the preceding sections: If the internet frustrates our need for erotic connection, rendering desire one-dimensional, would an erotic technology of liberation include the internet? If so, would that internet look anything like what it does now?

Keywords: Marcuse, Eros, Technology, Technics, Internet.

La nueva carne. Una dialéctica marcusiana entre Eros y tecnología en la era digital

En este artículo ofrecemos una teoría crítica de Internet basada en la teoría dialéctica de la tecnología de Marcuse, partiendo de lo que sostenemos es el núcleo fundamental e indispensable de su pensamiento: la dialéctica entre Eros y la racionalidad tecnológica. El texto se desarrolla en tres partes: en primer lugar, reconstruimos críticamente la dialéctica marcusiana entre Eros y la racionalidad tecnológica para preparar el terreno de nuestra discusión sobre Internet. En segundo lugar, empleamos la distinción de Marcuse entre tecnología y técnica para interrogar Internet como una reflexión material del proceso social del que surgió. Bajo las condiciones de la civilización industrial avanzada, no resulta sorprendente que Internet aparezca como una manifestación material de la racionalidad tecnológica. En la sección final buscamos responder las preguntas planteadas en los apartados anteriores: si Internet frustra nuestra necesidad de conexión erótica, volviendo unidimensional el deseo, ¿podría una tecnología erótica de la liberación incluir a Internet? Y, de ser así, ¿se parecería en algo al Internet que conocemos hoy?

Palabras clave: Marcuse, eros, tecnología, técnica, internet.

JORDI MAGNET COLOMER

El quebramiento de la conciencia administrada. En torno al 'núcleo idealista' en el pensamiento de H. Marcuse

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.

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

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 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.

FABIÁN PORTILLO PALMA

La utopía del trabajo que emancipa y gratifica: Apuntes para una reconstrucción de la conversación de Marcuse con Marx

A través de la reconstrucción comprensiva de la problemática inherente al concepto bidimensional de trabajo desarrollado por Herbert Marcuse en distintos momentos de su producción teórica, este estudio pretende delinear en sus contornos fundamentales la discusión mantenida de por vida por Marcuse con la obra de Karl Marx. Así, tomando como hilo conductor la determinación tardía de la transubstanciación gratificante y emancipadora del trabajo en juego, se elaborará, en primer lugar, una historia intelectual del concepto marcuseano de trabajo, para, en segundo lugar, caracterizar las distintas fases de la conversación, complaciente o crítica, de Marcuse con la obra marxiana.

Palabras clave: Marcuse, Marx, trabajo, alienación, emancipación

The Utopia of a Labor that Emancipates and Gratifies: Notes for a Reconstruction of Marcuse's Conversation with Marx

Through a comprehensive reconstruction of the problematic inherent in the two-dimensional concept of labour developed by Herbert Marcuse at different moments of his theoretical production, this study aims to delineate the fundamental contours of Marcuse's lifelong discussion with the oeuvre of Karl Marx. Thus, taking Marcuse's late determination of the gratifying and emancipatory transubstantiation of the labour in play as a guiding thread, it will first elaborate an intellectual history of Marcuse's concept of labour, to then characterise the different phases of Marcuse's conversation, whether complacent or critical, with Marx's work.

Keywords: Marcuse, Marx, labor, alienation, emancipation.

SILVIO CARNEIRO

Herbert Marcuse hoy: Por una educación desde el gran rechazo

Motivado por la idea de leer a Marcuse hoy, este artículo gira en torno a un tema muy importante para el autor: la educación. Como punto de partida, hacemos nuestra la crítica de la doble tendencia de la educación en una sociedad unidimensional: educar para la dominación o educar (aunque sólo potencialmente) para la liberación. Por supuesto, una lectura dialéctica del problema entiende las dos tendencias en una relación mutua. De esta manera, la crítica marcuseana evita hipostasiar un lado de estas tendencias, olvidando las posibilidades de resistencia frente a la educación domi-

Herbert Marcuse Today: For an Education from the Great Refusal

Prompted by the idea of reading Marcuse today, our article deals with a very important subject for the author: education. As a starting point, we follow the Marcusean critique of the double tendency of education in a one-dimensional society: to educate for domination or to educate for liberation (contained in its potency). Of course, a dialectical reading of the problem understands the two tendencies in relation between them. In this sense, Marcusean critique avoids hypostatizing one side of these tendencies, forgetting the possibilities of resistance in the face of dominating education. So, the article will first analyze aspects of the

nadora. En este sentido, el artículo analizará en primer lugar aspectos de la política educativa de organismos internacionales, como la promovida por la OCDE, centrada en la perspectiva económica de los procesos educativos. A continuación, relacionamos este modelo educativo como una representación de la "educación en la enfermedad", tal y como Marcuse denomina los procesos educativos de su época. Leer hoy esta problemática a la luz del pensamiento marcuseano supone romper con el modelo neoliberal y unidimensional de estandarizaciones curriculares y rankings altamente competitivos. Por último, invitamos a leer la cuestión educativa desde la posible resistencia, preguntando cómo sería una escuela marcuseana. Aquí ofrecemos algunas pistas: recuperar el contenido psicoanalítico de una escuela con el placer erótico de vivir y moldeada por la solidaridad intercultural que hace del espacio escolar un encuentro permanente con la alteridad.

Palabras clave: Herbert Marcuse, Educación, Escuela, Neoliberalismo, Sufrimiento social.

educational policy of international organizations, such as that promoted by the OECD, centered on the economic perspective of educational processes. We then relate this educational model as a representation of "education in sickness", the educational processes of the present, as named by Marcuse. To read this question today in the light of Marcuse's thinking is to break with the neoliberal and unidimensional model of curricular standardization and highly competitive rankings. Finally, we suggest reading the education question from the point of view of possible resistance, asking what a Marcusean school would be like. Here we offer some clues: to recover the psychoanalytic content of a school with the erotic pleasure of living and shaped by the intercultural solidarity that makes the school space a permanent encounter with otherness.

Keywords: Herbert Marcuse, Education, School, Neoliberalism, Social Suffering.

PABLO IGNACIO JIMÉNEZ CEA

La teoría crítica de Herbert Marcuse: Límites y posibilidades de la transformación social radical en el capitalismo avanzado y más allá

El siguiente artículo constituye una aproximación crítica a la perspectiva de Herbert Marcuse sobre los límites y las posibilidades para la transformación social radical en el capitalismo avanzado y más allá. Al exponer su concepto de las transformaciones objetivas propias de la sociedad industrial avanzada y su tendencia a constituir lo que denomina una sociedad unidimensional, evidenciaré los impasses de su perspectiva y desarrollaré el momento de crítica inmanente contenido en su teoría. En este sentido, analizaré el concepto de Marcuse sobre la nueva cualidad de la revuelta social que emerge en la década de 1960 y el desarrollo de una contrarrevolución preventiva global como condición de la perpetuación de la sociedad capitalista avanzada en una fase ulterior de su desarrollo, transformación que señala un creciente bloqueo al cambio social cualitativo como resultado y condición de posibilidad de la dinámica intrínseca del capitalismo avanzado. Al proceder de esta manera, espero dar cuenta del importante momento de verdad de la teoría crítica de Marcuse, pero desarrollándolo en el sentido de una crítica inmanente que fundamente las posibilidades y los límites para la transformación social radical no en un antagonismo entre Eros y una civilización represiva, sino en las propias contradicciones de la sociedad del capital y la dialéctica intrínseca del capitalismo desarrollado.

Palabras clave: Marcuse, capitalismo avanzado, límites, transformación radical, crítica inmanente.

The Critical Theory of Herbert Marcuse: Limits and Possibilities of Radical Social Transformation in Advanced Capitalism and Beyond

The following paper constitutes a critical approach to Herbert Marcuse's perspective on the limits and possibilities for radical social transformation in advanced capitalism and beyond. In expounding his concept of the objective transformations characteristic of advanced industrial society and its tendency to constitute what he calls a one-dimensional society, I will highlight the impasses of his perspective and develop the moment of immanent critique contained in his theory. In this regard, I will analyze Marcuse's concept of the new quality of social revolt emerging in the 1960s and the development of a global preemptive counterrevolution as a condition of the perpetuation of advanced capitalist society in a further phase of its development, a transformation that signals a growing blockage to qualitative social change as a result and condition of possibility of the intrinsic dynamics of advanced capitalism. In proceeding in this way, I hope to account for the important moment of truth of Marcuse's critical theory, but to develop it in the sense of an immanent critique that grounds the possibilities and limits for radical social transformation not in an antagonism between Eros and a repressive civilization, but in the very contradictions of the society of capital and the intrinsic dialectic of developed capitalism.

Keywords: Marcuse, Advanced Capitalism, Limits, Radical Transformation, Immanent Critique.

JHOAN SEBASTIAN DAVID GIRALDO

Ecología y emancipación: Hacia una teoría crítica ecológica en Herbert Marcuse

Tras de cuatro décadas desde su muerte, Herbert Marcuse sigue ofreciendo claves fundamentales para analizar la crisis ecológica desde una perspectiva crítica. Aunque no desarrolló una teoría am-

Ecology and Emancipation: Towards a Ecological Critical Theory in Herbert Marcuse

Over four decades after his death, Herbert Marcuse remains crucial for analyzing the ecological crisis through a critical lens. Though he never developed a systematic environmental theory, his critique of capitalist instrumental rationality–which reduces nature to an

biental sistemática, su denuncia de la racionalidad instrumental capitalista –que reduce la naturaleza a mero recurso explotable– mantiene vigencia en un contexto de colapso ambiental. Marcuse reveló cómo el capitalismo no solo degrada el entorno, sino que también aliena al sujeto mediante falsas necesidades consumistas. Su incipiente crítica ecológica, junto a su llamado al Gran Rechazo, inspira hoy propuestas ecosocialistas que buscan superar el sistema. Este artículo explora tres dimensiones: 1) los fundamentos ecológicos en Marcuse, centrados en la reconciliación sociedad-naturaleza; 2) las posibilidades de una praxis radical anticapitalista; y 3) diálogos con teóricos contemporáneos como Reitz, Fraser y Saito. Su legado demuestra que la crisis ambiental es estructural, no técnica, y que otras vías son posibles.

Palabras clave: crítica ecología, naturaleza, praxis social radical, crisis ambiental, ecosocialismo.

exploitable resource–remains relevant amid ecological collapse. Marcuse exposed how capitalism not only degrades the environment but also alienates individuals through consumerist false needs. His nascent ecological critique, alongside his call for the Great Refusal, inspires contemporary ecosocialist proposals to transcend the system. This article examines three dimensions: 1) Marcuse's ecological foundations, focused on society-nature reconciliation; 2) possibilities for radical anti-capitalist praxis; and 3) dialogues with contemporary theorists like Reitz, Fraser, and Saito. His legacy proves the environmental crisis is structural, not technical, and that alternatives do exist.

Keywords: ecological critique, nature, radical social praxis, environmental crisis, ecosocialism.

ROMINA CONTI

El arte como espejismo de libertad. Hacia una recuperación crítica de la concepción de la estética en Herbert Marcuse

El trabajo reconstruye la consideración de la experiencia estética del arte en la teoría crítica de Marcuse, con especial énfasis en el problema de la libertad. En tal sentido, se despliega en tres momentos centrales: (1) el diagnóstico marcuseano de los mecanismos de dominación en el capitalismo de su tiempo y la caracterización del sentido ideológico que adquiere la tecnología en ese marco, (2) el desarrollo de lo que el autor denomina el carácter afirmativo del arte y (3) los aspectos centrales de su teoría de la emancipación social, que encuentra en la dimensión estética un elemento clave de su concreción histórica. Finalmente, (4) se destaca la relevancia de la filosofía de Marcuse para el abordaje de los problemas planteados, al tiempo que se proponen algunos interrogantes en dirección a una revisión crítica de esta influyente teoría, que permita evaluar la fertilidad teórica de sus postulados para abordar hoy el problema de la liberación.

Palabras clave: arte, estética, libertad, capitalismo, tecnología.

Art as a Mirage of Freedom. Towards a Critical Recovery of Herbert Marcuse's Consideration of Aesthetics

This paper reconstructs the consideration of the aesthetic experience of art in Marcuse's critical theory, with special emphasis on the problem of freedom. In this sense, it unfolds in three central moments: (1) Marcuse's diagnosis of the mechanisms of domination in the capitalism of his time and the characterization of the ideological sense that technology acquires in this framework; (2) the development of what the author calls the affirmative character of art; and (3) the central aspects of his theory of social emancipation, which finds in the aesthetic dimension a key element of its historical concretization. Finally, (4) the relevance of Marcuse's philosophy for addressing the problems raised is highlighted, while proposing some questions in the direction of a critical review of this influential theory, which allows us to evaluate the theoretical fertility of its postulates to address, today, the problem of liberation.

Keywords: Art, Aesthetics, Freedom, Capitalism, Technology.

IMACULADA KANGUSSU

Marcuse, estética, imaginação e desejos

Porque a forma como a sociedade se reproduz na consciência está localizada na imaginação e nos desejos de seus membros, e percebendo a penetração das normas e valores sociais na estrutura pulsional dos indivíduos, veremos (1) como Marcuse relaciona o movimento de emancipação sociopolítica com transformações na percepção mutilada, e (2) o lugar da dimensão estética nas formas de percepção, considerando a polissemia do termo derivado da aisthesis: referente ao sensível, aos sentidos, à beleza e à arte. Marcuse enfatiza o papel ativo dos sentidos na produção da matriz de inteligibilidade por meio da qual experimentamos, interpretamos e ordenamos o mundo da vida. Focamos nas reflexões formuladas a partir da década de 1960, quando Marcuse percebe, no Zeitgeist, uma "nova sensibilidade" capaz de contrapor-se à experiência dos sentidos condicionada e contida pela racionalidade instrumentalizada. Consideramos neste artigo que a nova sensibilidade pode conduzir a uma "mudança de paradigma", capaz de co-

Marcuse, Aesthetics, Imagination, and Desires

Because the way society reproduces itself in consciousness is located in the imagination and desires of its members, and perceiving the penetration of social norms and values into the instinctual structure of individuals, we will examine (1) how Marcuse relates the movement of socio-political emancipation to transformations in mutilated perception, and (2) the place of the aesthetic dimension in forms of perception, considering the polysemy of the term derived from aisthesis: referring to the sensible, to the senses, to beauty, and to art. Marcuse emphasizes the active role of the senses in producing the matrix of intelligibility through which we experience, interpret, and order the lifeworld. We focus on reflections formulated from the 1960s onward, when Marcuse perceives, in the Zeitgeist, a "new sensibility" capable of opposing the experience of the senses as conditioned and contained by instrumentalized rationality. In this article, we consider that the new sensibility can lead to a "paradigm shift" capable of calling into question the very ongoing determination of

locar em xeque a própria determinação do real em curso. Para concluir, mostraremos a defesa radical da permanência da arte, como fenômeno transformador da percepção sensível, conforme esta aparece em sua última obra. Sua alienação da realidade permite à obra de arte expressar tanto uma recusa ao dado quanto a experiência de situações distintas.

Palavras-chave: Nova sensibilidade, mudança de paradigma, intuição sensível, determinação da realidade.

the real. To conclude, we will show Marcuse's radical defense of the permanence of art as a phenomenon that transforms sensible perception, as it appears in his last work. Its alienation from reality allows the work of art to express both a refusal of the given and the experience of distinct situations.

Keywords: new sensibility, paradigm shift, sensuous intuition, determination of reality.

GABRIEL DIAS

Marcuse and Marginality: Potentialities and Ambivalences

Herbert Marcuse identified a revolutionary position in marginalized groups. His conception of the marginal is, however, not without ambiguities. This essay aims to explore the potentialities and ambivalences of Marcuse's theory of marginality and of the marginal itself.

Keywords: Marcuse, Marginality, Politics, Revolution.

Marcuse y la marginalidad: potencialidades y ambivalencias

Herbert Marcuse identificó una postura revolucionaria en los grupos marginados. Sin embargo, su concepción de lo marginal no está exenta de ambigüedades. Este ensayo busca explorar las potencialidades y ambivalencias de la teoría de Marcuse sobre la marginalidad y de lo marginal en sí.

Palabras clave: Marcuse, marginalidad, política, revolución

ROGELIO REGALADO MUJICA - SAMIR GANDESHA

La lógica de la abstracción: Hacia una interpretación crítica del fascismo poshumano

El presente artículo problematiza el fascismo a partir de la distinción entre su lectura exotérica –en la que se incluye lo que denominamos como 'marxismo militante' del siglo XX– y una lectura esotérica basada en la lógica de la abstracción y que tiene su fundamento en la Teoría Crítica. Mientras la interpretación exotérica del marxismo identifica principalmente al fascismo como contrarrevolución articulada a través de la clase y orientada a frenar la organización y, en últimos términos, la revolución proletaria, el enfoque esotérico considera que su núcleo se inserta en la forma históricamente específica de la dominación capitalista configurada a través del valor y su confluencia con el fetichismo, la reificación y la abstracción real que estructuran la subjetividad en el capitalismo tardío. Este giro permite comprender por qué, en ausencia de movimientos revolucionarios, emerge hoy estas configuraciones sociopolíticas que ya no necesariamente requieren de la movilización de masas ni un Estado abiertamente terrorista. El fascismo contemporáneo –poshumano– se expresa en la gestión de vidas superfluas, la desensibilización social, la cultura algorítmica y la canalización del malestar hacia identidades esencializadas. Al situar estas dinámicas en el terreno de la abstracción real, el artículo sostiene que una teoría del fascismo apropiada para el siglo XXI debe partir, tomando en cuenta las continuidades y discontinuidades con su forma más acabada del siglo XX en Europa, de la crítica de la forma social capitalista en su totalidad, más que de la simple instrumentación política de la crisis.

Palavras-chave: Fascismo, Abstracción real, Teoría Crítica, Capital, Subjetividad.

The Logic of Abstraction: Towards a Critical Interpretation of Posthuman Fascism

The paper problematizes fascism through the distinction between its exoteric reading –which includes what we refer to as twentieth-century 'militant Marxism'– and an esoteric reading grounded in the logic of abstraction and rooted in Critical Theory. While the marxist exoteric interpretation identifies fascism as a counter-revolution articulated through class and oriented toward halting proletarian organization and, ultimately, proletarian revolution, the esoteric approach holds that its core lies in the historically specific form of capitalist domination constituted through value and its convergence with fetishism, reification, and real abstraction, all of which structure subjectivity in late capitalism. This shift makes it possible to understand why, in the absence of revolutionary movements, contemporary sociopolitical configurations emerge that no longer necessarily require mass mobilization or an openly terroristic state. Contemporary –posthuman– fascism manifests itself in the management of superfluous lives, social desensitization, algorithmic culture, and the channeling of social malaise into essentialized identities. By situating these dynamics within the terrain of real abstraction, the article argues that a theory of fascism appropriate for the twenty-first century must depart–taking into account both the continuities and discontinuities with its most consolidated twentieth-century European form–from a critique of the capitalist social form in its totality, rather than from the mere political instrumentalization of crisis.

Keywords: Fascism, Real abstraction, Critical Theory, Capital, Subjectivity.

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS

Walter Benjamin ante la obra de Kafka: Una interpretación inacabada

Este artículo examina la interpretación de Walter Benjamin de la obra de Kafka con el doble objetivo de defender que su principal valor reside en su contribución a la comprensión de los problemas y temáticas que determinan su pensamiento y de justificar su carácter inconcluso en función de la evolución de algunas de las temáticas que engloba. Desde esta perspectiva se exploran las conexiones existentes entre los textos de Benjamin sobre Kafka y otros de sus trabajos más emblemáticos partiendo de una propuesta hermenéutica que enfatiza la presencia en tales textos de su concepción de la sociedad moderna en su intrínseca vinculación con el modo de producción capitalista. De acuerdo con esa propuesta, se incide: 1) en lo que Benjamin caracteriza como el objeto de la obra de Kafka, localizado en las distorsiones de la existencia que provoca el capitalismo; 2) en el modo en que este objeto se ensambla con las cuestiones de la culpa, el olvido y el recuerdo; y 3) en la naturaleza problemática de las narraciones de Kafka. Finalmente se apela a aquellos lugares del legado de Benjamin que hacen patente el carácter inacabado de su exégesis de la literatura kafkiana.

Palabras clave: capitalismo, mito, historia, narración, experiencia.

Walter Benjamin on Kafka's Work: An Unfinished Interpretation

This article addresses Walter Benjamin's interpretation of Kafka's work with a twofold aim: first, to argue that its main value lies in the way it helps illuminate the problems and themes that shape Benjamin's thought; and second, to explain its unfinished character in light of the evolving concerns that run through his writings. From this perspective, the article traces the connections between Benjamin's texts on Kafka and some of his most emblematic works, grounding the analysis in a hermeneutic approach that highlights how these texts reflect his understanding of modern society as intrinsically bound up with the capitalist mode of production. Within this framework, the discussion focuses on: (1) what Benjamin identifies as the object of Kafka's work, located in the distortions of human existence brought about by capitalism; (2) the way this object intersects with the themes of guilt, forget-ting, and remembrance; and (3) the problematic status of Kafka's narrative forms. The article concludes by turning to those aspects of Benjamin's legacy that make clear the unfinished character of his exegesis of Kafka's literature.

Keywords: capitalism, myth, history, narrative, experience.

ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ

Para uma teoria crítica do esporte: Da tradição ao tempo presente

O esporte é um dos fenômenos mais emblemáticos do contemporâneo, reunindo material e simbolicamente muitas das expectativas da sociedade capitalista: concorrência, desempenho, maximização, progresso, controle, planejamento, espetáculo etc. Seu processo de desenvolvimento se dá a partir dos séculos XVIII e XIX, e a crítica que se lhe destina é relativamente tardia, inspirada na Teoria Crítica da Sociedade, e impulsionada pela Nova Esquerda. Esta ocupou-se, principalmente, da duplicação da dinâmica do trabalho alienado nas práticas de tempo livre. Theodor W. Adorno também se dedicou ao tema, o que sugere a presença desse fenômeno social na destrutividade que conforma o corpo, sua dominação e correspondente transformação em espetáculo. Este artigo aborda esse percurso e tenta colocar novos elementos e análises, na tentativa de atualizar a crítica ao esporte. Conclui com a procura de um momento de deformação de si no esporte que, por isso mesmo, possa abrir novas possibilidades de experiência.

Palavras-chave: sporte, Teoria Crítica da Sociedade, Theodor Wl. Adorno, Corpo, Indústria Cultural.

Towards a Critical Theory of Sport: From Tradition to the Present Time

Sport is one of the most emblematic phenomena of the contemporary, both materially and symbolically embodying many of the expectations of capitalist society: competition, performance, maximization, progress, control, planning, spectacle, etc. Its development process began in the 18th and 19th centuries, and the criticism directed at it emerged relatively late, inspired by Critical Theory of Society and driven by the New Left. The latter focused mainly on the replication of the dynamics of alienated labor in leisure-time practices. Theodor W. Adorno also dedicated himself to the topic, which suggests the presence of this social phenomenon within the destructiveness that shapes the body, its domination, and its corresponding transformation into spectacle. This article explores that trajectory and seeks to introduce new elements and analyses, in an attempt to update the critique of sport. It concludes by searching for a moment of self-deformation within sport that, for this very reason, might open up new possibilities for experience.

Keywords: Sport, Critical Theory of Society, Theodor W. Adorno, Body, Culture Industry.

NOTA EDITORIAL

Puede afirmarse que Herbert Marcuse fue el teórico crítico responsable de poner a la Escuela de Fráncfort en el mapa (mundial). Adoptado por las revueltas polimorfas en todo el mundo a partir de mediados de los sesenta como un emigrante alemán de 70 años formado en filosofía y filología alemana, Marcuse fue el improbable nexo que unió a Angela Davis y Th. W. Adorno, Rudi Dutschke y G. W. F. Hegel, Frantz Fanon y F. Schiller, Karl Marx y S. Freud. En estos años, sus libros sobre la ideología del capitalismo tardío encontraron eco entre un público muy amplio y se tradujeron casi instantáneamente en todo el mundo. El estilo y el contenido de los escritos de Marcuse captaban el *Zeitgeist* de la época, en un momento en que buena parte de la población –especialmente los jóvenes– estaba eufórica *y* descontenta al mismo tiempo. Si bien sus formulaciones no siempre están libres de problemas, sus planteamientos pretendían ampliar la cartografía de la Teoría Crítica incluyendo a los "países del Tercer Mundo", la tradición radical negra y el feminismo para embarcarlos en la tarea de reconfigurar la historia, que ya no podía recaer exclusivamente en la clase trabajadora. De todos los teóricos críticos, Marcuse fue quien llegó más lejos a la hora de intentar sondear los caminos hacia la liberación.

Marcuse se incorporó al Instituto de Investigación Social en el momento en el que los nazis tomaron el poder en Alemania. Durante su exilio en Estados Unidos, desarrolló los rasgos distintivos de su pensamiento en estrecho contacto con el proyecto colectivo de la Teoría Crítica articulado en torno a Max Horkheimer. Como una de sus figuras más destacadas, escribió obras fundamentales como *Razón y revolución* (1941) y *Eros y civilización* (1955) antes de convertirse en un fenómeno mundial con *El hombre unidimensional* (1964). En la década de 1940, Marcuse también participó activamente en el esfuerzo bélico, asumiendo cargos en Washington DC para analizar y combatir el nazismo. Contribuyó así a sentar las bases de una obra que trataba de comprender cómo el capitalismo avanzado obstaculizaba la perspectiva de un orden social emancipado que –al menos en parte– ya parecía casi posible. Uno se pregunta cómo la idea misma de una "Escuela de Fráncfort" (como empeño colectivo y como proyecto intelectual radical que, entretanto, ha superado con creces la ciudad de Fráncfort) hubiera podido cobrar forma sin su trabajo y su praxis.

Con todo, si bien los libros de Marcuse se vendieron por centenares de miles en los bulliciosos años sesenta, cuando en las décadas siguientes la contrarrevolución del mercado y las prisiones irrumpió con toda su fuerza, el interés por su obra decayó a la vez que perdía fuelle la efervescencia cultural y social que había soñado con una

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sociedad cualitativamente distinta habitada por seres humanos imbuidos de una nueva sensibilidad. La domesticación de las ideas más prometedoras y arriesgadas de la izquierda, el asalto de la derecha más dura a nivel nacional y planetario, la financiarización de la economía –y sus subsiguientes burbujas– y el abismo social que arrojó al 99% de la población mundial a "trabajos" [gigs] sin futuro resultaron ser obstáculos colosales para la teoría crítica de Marcuse. El fin de la utopía resultó ser bastante distinto de lo que Marcuse había esperado, lo que no implica que sus pretensiones utópicas hayan perdido su validez o puedan simplemente descartarse.

En las últimas dos décadas, las crisis existenciales de nuestro tiempo han llevado a una nueva generación de intelectuales y activistas a volver a confrontarse con la obra de Marcuse. La realidad del cataclismo climático evidencia la relación insostenible del capital con la naturaleza; la normalización cotidiana de la guerra, no solo en los campos de batalla, sino en artefactos culturales que adormecen a la sociedad frente a sus horrores; las alucinaciones tecnológicas omnipresentes que ofrecen a los individuos un sinfín de comodidades y entretenimientos mientras los encadenan sigilosamente; las erupciones neofascistas que nos alejan del horizonte de una vida en sociedad libre de barbarie: Estos son elementos del paisaje apocalíptico de la contemporaneidad que reverberan en los escritos de Marcuse, y que ofrecen a una nueva generación de intelectuales y académicos de todo el mundo recursos analíticos y políticos para hacerles frente sin abdicar del impulso emancipador.

Para reflexionar sobre las diversas facetas de la teoría crítica de Herbert Marcuse y sus legados en la actualidad, este número especial de *Constelaciones* presenta contribuciones que se adentran directamente en su obra, ya sea en ensayos exegéticos que profundizan en sus escritos o en artículos que recurren a tópicos marcuseanos para diseccionar nuestro presente y así mantener vivo su estilo distintivo de teoría crítica.

Dr. Eduardo Altheman
(Centre for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies - Universität Heidelberg)
Coordinador del número

LA REVOLUCIÓN CULTURAL O EL ARTE DE NO VIVIR COMO UN FASCISTA. LA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE A LA CONTRARREVOLUCIÓN

The Cultural Revolution or the Art of Not Living Like a Fascist. Herbert Marcuse's Critique of the Counterrevolution

ALEX DEMIROVIĆ*

demirovic@em.uni-frankfurt.de

Fecha de recepción: 12/10/2025
Fecha de aceptación: 19/12/2025

RESUMEN

Una época ha llegado a su fin. Se trata de una ruptura en el desarrollo histórico, de un cambio de época. Nombres como Herbert Marcuse representan lo que debe ser atacado y destruido, lo que debe ser eliminado del mundo. Al comienzo de esa época, en los años posteriores a 1967/68, se produjo un despertar en muchos sectores de las sociedades capitalistas. Se trataba de una peculiar combinación de luchas contra un determinado principio de realidad burgués: la imaginación debía llegar al poder. Herbert Marcuse contribuyó con importantes textos al debate de la época y reflexionó sobre esta fase de una izquierda emergente y un estilo de vida no fascista y anticonformista, al tiempo que observaba una tendencia a la contrarrevolución preventiva en las sociedades democráticas. Como marxista judío y emigrante, como alguien que con sus competencias de científico social había estudiado y combatido el fascismo y acompañado el movimiento por los derechos civiles, la revuelta y la Nueva Izquierda, advirtió sobre la amenaza de un nuevo segundo fascismo. Sus últimos escritos son un esbozo de esta amenaza, que incluye propuestas para un modo de vida no fascista.

Palabras clave: Herbert Marcuse, revolución cultural, Nueva Izquierda, fascismo, contrarrevolución, liberación.

ABSTRACT

An epoch has come to an end. It marks a rupture in historical development, a change of epoch. Names such as Herbert Marcuse represent what must be

* Senior Fellow de la Rosa-Luxemburg-Stiftung.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

attacked and destroyed, what must be eliminated from the world. At the beginning of this new epoch, in the years after 1967/68, there was an awakening in many sectors of capitalist societies. It was a peculiar combination of struggles against a certain bourgeois principle of reality: imagination was to come to power. Herbert Marcuse contributed important texts to the debates of the time and reflected on this phase of an emerging Left and a non-fascist, anti-conformist way of life, while observing a tendency towards preventive counterrevolution in democratic societies. As a Jewish Marxist and émigré, as someone who, with his expertise as a social theorist, had studied and fought fascism and had taken part in the civil rights movement, the revolt, and the New Left, he warned of the threat of a new, second fascism. His later writings sketch this threat and include proposals for a non-fascist way of life.

Key words: Herbert Marcuse, cultural revolution, New Left, fascism, counter-revolution, liberation.

1 CAMBIO DE ÉPOCA

En su segundo mandato, el presidente Donald Trump quiere erradicar el marxismo. Él y los miembros de su gabinete consideran que los medios de comunicación, las escuelas y las universidades están infiltrados de marxismo cultural. El vicepresidente estadounidense Vance señala a las universidades como enemigas. Con el falso argumento de que son antisemitas, se les retiran los fondos para investigación, se les revoca el visado a los estudiantes y se interviene en la enseñanza y la investigación. Tanto en Estados Unidos como en Alemania, los conservadores denuncian la sexualización de los niños cuando se les informa de que existen personas homosexuales, lesbianas y transgénero. Reaccionan con rechazo ante la idea de que también las prácticas eróticas o la identidad sexual sean objeto de elección. Pero, ¿qué hay de malo en ello? ¿No se trata acaso de un maravilloso derecho a la libertad y una indicación de que la naturaleza no está determinada simplemente por leyes naturales eternas y de que, por lo tanto, el propio cuerpo y la propia identidad no tienen por qué considerarse como algo indisponible? ¿No sería la educación sobre orientaciones sexuales una verdadera liberación del miedo, del miedo a las agresiones violentas de los hombres hacia las mujeres, del miedo a los ataques a gais o a personas trans, del miedo al abuso que se ha practicado y se sigue practicando miles de veces por parte de sacerdotes de las iglesias o millones de veces por parte de clientes de redes de pedofilia? En realidad, hay que pensar que muchos de los que critican u obstaculizan esta educación temprana participan ellos mismos en estas prácticas o, al menos, no

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

pueden imaginar ni soportar que en sus familias y en su círculo de amigos se produzcan regularmente actos de violencia sexual, sobre todo contra niños y mujeres.

La derecha se opone a todo un conjunto de prácticas emancipadoras. Esto no solo vale para las relaciones de género. Considera enemigas a la investigación científica y a las pretensiones de validez de la verdad, ataca a la medicina, a las estadísticas del mercado laboral, a los medios de comunicación y a los periodistas, a las personas negras, migrantes y refugiadas. Las fuerzas autoritarias niegan los resultados de las investigaciones en ecología en sus múltiples dimensiones, como el cambio climático, los cambios en los océanos, la pérdida de aguas subterráneas, el deshielo de los glaciares, la sequía o la extinción de especies. Ignorantes como Trump apelan al sentido común, según el cual estos fenómenos siempre han existido. Pero, ¿cómo puede saberlo el sentido común? No puede saberlo, porque se necesita una investigación exhaustiva, largas series temporales, estudios meteorológicos o glaciológicos y una compleja investigación geológica para comprender los cambios en el clima, los océanos, la fauna y la flora, y las migraciones de plantas y animales. La impresión superficial de que se trata de procesos naturales puede ser engañosa, ya que el clima de años anteriores se olvida rápidamente. La humanidad y el planeta se encuentran en medio de un proceso que pone en tela de juicio las regularidades y certezas de los últimos 12.000 años. Las regularidades naturales están cambiando. A pesar de ser conscientes de ello, hasta ahora los seres humanos han hecho muy poco para detener esta dinámica. Las curvas de crecimiento exponencial en el consumo de recursos naturales, las emisiones, el calentamiento de los océanos o la pérdida de biodiversidad indican que se han alcanzado y superado puntos de inflexión irreversibles. Sin embargo, la conciencia burguesa se niega a aceptar que la naturaleza tiene una historia estrechamente entrelazada con la sociedad y que se encamina hacia el colapso. Su referente es la aparente evidencia de las leyes eternas de la naturaleza (véase White House, 2025). Se ataca la verdad, que se denuncia como *fake*, se contrapone la verdad percibida a la verdad factual, o se obstaculiza y prohíbe la investigación.

Si se consideran esos ataques autoritarios en su conjunto, como si se tratara de un panorama de 360 grados, se ve que son certeros y abarcan todo lo que la nueva izquierda y los nuevos movimientos sociales han defendido, exigido y luchado desde finales de la década de 1960. Los años comprendidos entre 1968 y 1975 fueron un punto de inflexión: el movimiento por los derechos civiles, el movimiento feminista, la crítica ecológica al crecimiento, las luchas exitosas por la descolonización, la caída de las dictaduras en Portugal y España. Desde hace mucho tiempo, la derecha viene

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

librando sus batallas bajo diferentes lemas: contra el comunismo y el marxismo, a favor de la metapolítica y contra la "extranjerización", contra el ecoterrorismo o la locura de género, contra la corrección política o la cultura de la cancelación, la política identitaria o el "wokismo", el marxismo, el radicalismo de izquierda, el movimiento Antifa o el colectivo LGBTIQ+. Charlie Kirk, el propagandista de Donald Trump asesinado en un atentado, alude en una de sus intervenciones a Herbert Marcuse y Angela Davis como enemigos. Es una especie de reflejo especular (Kracauer, 2012: 69 y ss.). Se le reprocha a la izquierda lo que ha practicado la derecha: el racismo, el nacionalismo, el sexismo, la cultura de la cancelación, la política identitaria, la corrección política y la restricción de la libertad de expresión. Se le acusa de practicar una política identitaria en favor de las minorías sexuales, de discriminar racialmente a los blancos y de contribuir a que las sociedades europeas se vean "invadidas" por el islam y los inmigrantes, a que los trabajadores autóctonos no encuentren trabajo, vivienda ni asistencia médica, y a que se ejerza la censura y se prohíba la libertad de expresión.

El caso más drástico es el del antisemitismo. La derecha protesta delirantemente exigiendo que los judíos no puedan "reemplazarnos" y asesina a judíos, pero al mismo tiempo combate a la izquierda por antisemita y se alía con la derecha israelí y los judíos de derecha en Estados Unidos y Europa. Es evidente que para la burguesía de Alemania y otros Estados es una satisfacción moral poder dar la vuelta a la tortilla tras el atentado de Hamás en Israel el 7 de octubre de 2023; ya no quiere que se le reproche que llevó a cabo el exterminio de los judíos europeos. Hitler había fusionado simbólicamente en una cadena de equivalencias a los judíos, los marxistas, los comunistas, la democracia y los derechos humanos, y los judíos y los marxistas debían ser perseguidos y exterminados como un solo grupo. Hoy en día, la derecha burguesa se esfuerza por desarticular esta conexión y colaborar con judíos de extrema derecha. "Auschwitz" era el símbolo de la transgresión de todos los límites legales y morales por parte de la burguesía. El gulag en la Unión Soviética sirvió durante un tiempo para desacreditar a la izquierda, pero con la continuidad autoritaria de Rusia, incluso bajo las condiciones de un régimen liberal y autocrático después de 1990, el símbolo acabó perdiendo su significado. Hoy en día, los izquierdistas pueden ser acusados de antisemitismo porque critican la política de ocupación israelí en Cisjordania y Gaza en nombre de los derechos humanos y del derecho internacional, lo que supuestamente les hace carecer de empatía hacia los judíos y poner en tela de juicio la seguridad de Israel. Esto da lugar a nuevas alianzas entre quienes luchan de forma

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

creíble contra el antisemitismo (como Serge y Beate Klarsfeld) y la nueva derecha y los neorracistas. Así se puede dar la impresión de que la izquierda ha perdido todo derecho a reivindicar la idea de que Auschwitz o similares (Adorno, 1966: 334) no deben repetirse. Quienes critican a la izquierda interpretan esta formulación de manera muy literal y restrictiva: Auschwitz solo debe referirse al exterminio de los judíos. Otros grupos de víctimas, otras prácticas violentas contrarias al derecho internacional, incluso las que comete Israel en nombre de la seguridad de los judíos, son ignoradas, minimizadas o declaradas necesarias.

Resulta reconfortante estar en el lado bueno de la historia y poder acusar a la izquierda de ser, en realidad, la culpable del fortalecimiento de la derecha. Se trata del moralismo de la izquierda, el señalamiento acusador de la violencia educativa, el *wokismo*, la corrección política, la falta de ideas de la izquierda. En el mejor de los casos, se acusa a la izquierda de no haberse preocupado por la pobreza, la miseria social y el trabajo. Quienes dicen esto no tienen por qué ser necesariamente de derechas, algunos se consideran culturalmente abiertos, generosos, reflexivos, liberales de izquierdas, y se sienten tratados con condescendencia por la izquierda cuando de repente se ponen en cuestión el flirteo, los hábitos alimenticios o los comportamientos relativos a la movilidad (véase Jessen, 2025). Se trata de una trampa discursiva. Porque la izquierda siempre ha planteado la cuestión social y la ha relacionado con las cuestiones de género o con los procesos de crisis ecológica. Cuando se refería a los trabajadores y a la pobreza, se le reprochaba que estaba anclada en el pasado, que era economicista, que la miseria ya no existía, que todo el mundo participaba o participaría pronto de la prosperidad. Echar la vista atrás a lo que quería la Nueva Izquierda puede ayudar a contrarrestar la creación de este mito. Pero está ocurriendo algo más fundamental.

2 LA IMAGINACIÓN AL PODER

Una época ha llegado a su fin. Se trata de una ruptura en el desarrollo histórico, de un cambio de época. Nombres como Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Gilles Deleuze o Michel Foucault representan lo que debe ser atacado y destruido, lo que debe ser eliminado del mundo. El comienzo de este periodo, en los años posteriores a 1967/68, está marcado por las protestas generalizadas de estudiantes, escolares y jóvenes trabajadores, las luchas del movimiento obrero, las ocupaciones de fábricas y viviendas, y el descubrimiento de la calle como espacio de protesta. En todo el mun-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

do se produjo un despertar en muchos sectores de las sociedades capitalistas. Se trataba de una peculiar combinación de luchas: contra el imperialismo estadounidense, las dictaduras militares apoyadas por EE. UU., el imperialismo de la Unión Soviética, que con sus tropas aplastó el proceso de reformas socialistas en Checoslovaquia y poco después amenazó con la fuerza militar al movimiento obrero polaco; luchas por la emancipación de las mujeres y el derecho a decidir sobre sí mismas y sobre su propio cuerpo; luchas por la libertad sexual; luchas contra el monótono trabajo asalariado; contra el consumismo. En última instancia, se trataba de luchas contra un determinado principio de realidad burgués, es decir, el dominante: la imaginación debía llegar al poder, los sentidos –el oído, la vista, el gusto, el tacto–, entendidos como una actividad, debían emanciparse (Marcuse, 1975: 160). Estas luchas estaban relacionadas con una lucha contra el autoritarismo y el silenciamiento de los brutales crímenes de la burguesía en el pasado: la expulsión de personas de sus tierras, la esclavitud, las prácticas genocidas en todo el mundo y también en el propio centro de Europa. Se trataba de la vida emancipada, el inconformismo, el antiautoritarismo. En su prólogo a la edición en inglés de *El Anti-Edipo*, de Deleuze y Guattari, publicada en Nueva York en 1977, Michel Foucault afirma acertadamente que este libro representa una ética, una introducción a un estilo de vida, una forma de pensar y de vivir no fascista: "¿Cómo hacer para no volverse fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno se cree un militante revolucionario?" (Foucault, 1999: 387). Con esta formulación, Foucault recurre al concepto de fascismo, al que muchos hacen referencia en la actual coyuntura. ¿Es adecuado este concepto para la coyuntura actual (véase Demirović, 2025)? ¿A qué nos enfrentamos hoy en día cuando nacionalistas, fascistas, antiliberales y fundamentalistas católicos toman el poder, y cuando los liberales de izquierda hablan como la derecha y no se dan cuenta de ello? ¿Se trata de nacionalismo, de populismo, de conservadurismo radicalizado, de liberalismo o libertarismo, de fascismo, de fascismo tardío o de autocracia? La izquierda también tuvo que plantearse esta pregunta en los años sesenta y setenta. La múltiple violencia estatal, la persecución, la incitación al odio y, finalmente, los atentados y asesinatos de liberales como los hermanos Kennedy, de defensores de los derechos civiles como Martin Luther King o de izquierdistas, invitaban a reflexionar sobre tales desarrollos autoritarios.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

3 CONTRARREVOLUCIÓN PREVENTIVA

Herbert Marcuse contribuyó con importantes textos al debate de la época y, al igual que Deleuze y Foucault, reflexionó sobre esta fase de una izquierda emergente y un estilo de vida no fascista y anticonformista. Constataba una tendencia a la contrarrevolución. Vio cómo esta tendencia se desarrollaba en muchos lugares del mundo capitalista, y cómo tenía lugar bajo las diferentes formas del régimen de dominación burguesa: podía abarcar desde la democracia parlamentaria hasta el estado policial y la dictadura declarada. Sin embargo, también hablaba de que la fase democrática burguesa del capitalismo conduce finalmente a una fase contrarrevolucionaria (véase Marcuse, 1972: 34). Contrarrevolución sí, pero –en consonancia con Foucault– ningún régimen fascista (ibíd.). Marcuse habla de protofascismo, de precursores del fascismo, y no descarta que pueda llegar a producirse un fascismo que sea resultado de elecciones democráticas. Marcuse consideraba que algunos fenómenos que hoy en día volvemos a encontrar eran indicios de ese síndrome protofascista: 1. Trabajadores que votan a representantes de la derecha. 2. Agresividad reprimida en la población, que se identifica de manera alarmante con un criminal de guerra; no es difícil asociar esto con Donald Trump. 3. Matar a disparos a estudiantes en un campus, una acción de la Guardia Nacional apoyada explícitamente por la madre de uno de los fallecidos: "Sí. Tenemos que limpiar esta nación" (ibíd.: 37). 4. El ataque a la formación científica y, en particular, los ataques a las humanidades y las ciencias sociales, "estudio en que tradicionalmente se ha desarrollado la educación no conformista" (ibíd.). Existe un potencial que se manifiesta con violencia verbal, latente y también abierta, dirigida contra minorías visibles que se perciben como alborotadoras, extrañas, que tienen un aspecto diferente, hablan de otra manera y se comportan de otra manera. Se convierten en blanco de la agresión.

Para Marcuse, la contrarrevolución es el proceso general. Esto puede conducir a una segunda era fascista, a un neofascismo (Marcuse, 1970: 114, 119). Pero Marcuse no consideraba que la situación en los Estados Unidos fuera comparable a la de la República de Weimar: no había un partido comunista fuerte, ni organizaciones de masas paramilitares, ni una crisis económica generalizada, ni un líder carismático, sino una Constitución y un poder judicial que funcionaban, así como medios de comunicación críticos (Marcuse, 1972, 35 y ss.). Marcuse enlazaba con esto una relevante reflexión sobre teoría de la dominación: Si hubiera un nuevo fascismo, sería un fascismo en una escala superior: "el desarrollo capitalista en los Estados

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Unidos requeriría un nivel más elevado de fascismo" (ibíd., 35). Sería un fascismo diferente, con otras tecnologías de poder más desarrolladas. No tendría por qué seguir las mismas prácticas violentas que el fascismo histórico. Quizás por eso sería mejor no hablar de fascismo: no porque el régimen autoritario sea inofensivo, sino para comprenderlo con mayor precisión. Al fin y al cabo, en Europa se ha exterminado y expulsado a los judíos, y el comunismo desempeña, en todo caso, un papel marginal. Hoy en día se evocan más bien imágenes de la Reconquista, la idea delirante de que Europa podría sufrir hoy lo que ella misma infligió a los demás, a los colonizados.

Esto afecta a una cuestión central de los debates de izquierda, que actualmente se llevan a cabo bajo la impresión de una derecha cada vez más fuerte. ¿Debemos calificar los acontecimientos actuales en Estados Unidos como fascismo, como un nuevo fascismo? Porque se puede suponer con razón que el fascismo está cambiando su forma histórica y no funciona de la misma manera que lo hizo en el período comprendido entre 1922 o 1933 y 1945, o, si pensamos en el franquismo, hasta 1976. La derecha fascista y los intelectuales afines a ella son conscientes de que han sido derrotados militarmente; también son conscientes de que se encuentran bajo presión moral y jurídica. Tras el racismo, el exterminio de una parte considerable de la población judía europea y las sanciones del derecho internacional contra el antisemitismo y el racismo, ya no es posible fomentar el resentimiento contra los judíos de la misma manera; tras el fin del conflicto de la guerra fría, la derecha tampoco puede seguir presentándose como defensora de la cristiandad occidental contra la conspiración del comunismo mundial. Pero siguen existiendo numerosas posibilidades de reproducir la tradición racista de forma ampliada: la metapolítica, el neorracismo, que generaliza el antisemitismo y quiere defender al pueblo contra la "extranjerización", contra el "reemplazo de la población", contra los migrantes y los refugiados (véase Balibar, 1990); combatir el marxismo cultural o la supuesta ideología de género, que cuestiona la naturaleza humana, la dualidad de género, la nación, el orden natural y sus leyes eternas que incluyen al cambio climático; la casta y la élite políticas deben ser expulsadas del poder, perseguidas y, si es necesario, destruidas, porque –evocando miedos míticos y antisemitas– les chupan la sangre a los niños, no respetan a su propio pueblo, son corruptos y antidemocráticos.

Son posiciones con las que la derecha se presenta con éxito a las elecciones en muchos países, organiza a mucha gente, reestructura el Estado y el poder judicial, socava las instituciones democráticas y coarta considerablemente los medios de co-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

municación. Los representantes electos y los miembros de los gobiernos de derechas están estrechamente vinculados a grupos neonazis violentos que actúan de forma paramilitar o al crimen organizado. La derecha también ha logrado forjar líderes que, si bien no son carismáticos, sí gozan de popularidad: Trump, Putin, Meloni, Le Pen, Milei, Orbán, Farage, Wilders, Weidel, Steve Bannon, Elon Musk, Peter Thiel, los hermanos Tate, Tommy Robinson, Martin Sellner. A diferencia de la derecha fascista de la década de 1920, hoy en día no se trata de conquistar el poder mediante la fuerza militar y la guerra civil (véase Blasius, 2005). De hecho, hasta ahora la derecha ha participado en elecciones parlamentarias, lo que sugiere que también sería posible su destitución y el restablecimiento de las instituciones constitucionales o una transformación democrática. El marco constitucional parece mantenerse intacto en un sentido muy general. El hecho de que no siempre es así lo demuestran los ejemplos de Turquía o Hungría. Pero también resulta difícil, como se ha podido ver en Polonia o en Estados Unidos tras el primer mandato de Duda o de Trump, y sin duda lo será aún más tras el segundo mandato de Trump. Porque si las instituciones constitucionales no se reforman, terminarán vaciándose de contenido. Los empleados públicos democráticos y bien formados serán expulsados y no volverán fácilmente a sus antiguos puestos, el periodismo se verá gravemente debilitado y las ciencias se deteriorarán. Además, las fuerzas reaccionarias se mantienen firmes.

Siguiendo a Marcuse, se podría pensar que existe algo así como un fascismo renovado. Y, al igual que fue un fenómeno mundial en los años veinte y treinta, hoy en día también lo es. Pero, siguiendo el mismo razonamiento de Marcuse, también sería posible otra argumentación teórica. Sí, se está produciendo una reproducción ampliada del dominio autoritario, una práctica contrarrevolucionaria a un nivel superior. Sin embargo, podría ser engañoso pensar esta nueva praxis en los términos históricos tradicionales del bonapartismo, el fascismo o el totalitarismo. El concepto de fascismo está asociado a ciertas ideas, imágenes y prácticas históricas. En las décadas de 1920 y 1930, la izquierda tardó mucho tiempo en liberarse del imaginario histórico del bonapartismo y reconocer lo nuevo, la lógica propia del fascismo o del nacionalsocialismo. Muchos creyeron también que el fascismo se desacreditaría y se derrumbaría rápidamente. De hecho, se derrumbó en una crisis, ya que no ofrecía ninguna perspectiva. Pero entre tanto tuvo efectos muy destructivos y arrastró a muchas personas a sus crímenes. En la década de 1970 era difícil reconocer la diferencia entre una dictadura militar (en Argentina, Chile, Grecia o Brasil) y el fascismo. A menudo se hablaba de fascismo también en estos casos.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Hay aspectos empíricos que me sugieren que los acontecimientos actuales constituyen una nueva forma de gobierno autoritario. 1. El primer aspecto es, de hecho, el proceso democrático que conduce a los gobiernos autoritarios. Aunque los partidos de derecha insinúan que se oponen al sistema, al mismo tiempo enfatizan su compromiso con la Constitución y la democracia. Las elecciones siguen siendo el medio de conexión entre los partidos autoritarios y la base, entre los gobernantes y los subalternos. Esto da lugar a simplificaciones autoritarias y populistas: «Yo soy vuestra voz» (Trump). Lo cual conduce a la paradójica situación de que los partidos o políticos autoritarios y populistas pueden formar parte del Gobierno o participar en él durante años y, sin embargo, fingir que se oponen a las élites. Esta es la razón de por qué la mentira y la negación de los hechos deben convertirse en un recurso político. 2. La derecha autoritaria defiende la libertad de expresión, lo cual no significa debates y controversias abiertas. Más bien se intenta destruir los medios de comunicación públicos en favor de las cadenas de televisión privadas, atacando programas y periodistas. La libertad de expresión se entiende de forma unilateral; se aplica a la propia opinión, mientras que lo que dicen los demás se desacredita como noticias falsas, fantasías de la izquierda y delirios de género. 3. La participación en los procedimientos democráticos sugiere que los procesos son reversibles hasta cierto punto y en función de los equilibrios de poder. A diferencia del fascismo histórico, no existe una orientación finalista hacia el Estado total. Más bien, el Estado y la burocracia se destruyen de forma selectiva, se cierran ministerios, se reduce el número de funcionarios, se limitan las funciones y competencias del Estado, especialmente en los ámbitos social, educativo y científico, se les priva de derechos y se desregulan. Se debilita el Estado de derecho. Estados Unidos también renuncia a una mayor expansión del imperio y persigue más bien una política de retirada selectiva. Sin embargo, en este momento no se sabe si seguirá siendo así y si no habrá una orientación finalista hacia un Estado de excepción y una dictadura. Pero, ¿cuál sería la meta? En el caso del nacionalsocialismo, se trataba de la eliminación del marxismo y del judaísmo, así como de la búsqueda de la dominación mundial. No existía una idea positiva sobre cómo sería esa dominación mundial tras la victoria. El régimen contaba con el derrumbe generalizado. La derecha actual persigue una política nacionalista, quiere fortalecer a la nación y alcanzar el éxito económico. En consecuencia, favorece a los ricos, que simbolizan el éxito. Promueve una política racista, la destrucción de la izquierda, del marxismo, del movimiento antifascista, el restablecimiento del orden considerado natural. La derecha no ofrece ninguna perspectiva positiva, salvo la de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

que el mundo y la humanidad perecerán según la voluntad de Dios. De este modo, se opone a las fuerzas de la Ilustración, de la racionalidad y de los modos de vida emancipadores. 4. Si tomamos como ejemplo Italia o, en particular, Estados Unidos, es notable que los altos cargos del Gobierno pertenezcan directamente a la burguesía del país: el propio Trump es multimillonario, y otros miembros de su gabinete también lo son o son muy ricos. En Italia, esto era válido para Berlusconi. Lo cual difiere de las dictaduras militares o del fascismo. En el caso de las dictaduras militares, los gobernantes son los altos mandos del ejército, que a menudo se reclutan de la clase dominante y representan sus intereses. El ejército se convierte entonces en el canal para la formación de la voluntad y la toma de decisiones, se disuelven el parlamento y los partidos, y se controla estrictamente a los medios de comunicación. Los militares se enriquecen mediante la corrupción (Venezuela) o la expansión de complejos empresariales especiales (Egipto). En el caso del fascismo histórico, Hitler y los altos mandos del régimen eran advenedizos procedentes de la pequeña burguesía. Los principales canales para la formación de la voluntad eran la policía (SS y Gestapo) y el Ministerio de Propaganda. Los altos cargos del régimen eran funcionarios al servicio de la burguesía, algunos de los cuales intentaron enriquecerse personalmente gracias a su posición. Pero eso no los convirtió directamente en miembros de la clase burguesa, ya que no fueron capaces de reproducir a largo plazo los intereses del capital. Por el contrario, Trump y algunos miembros del gabinete no son empleados que asumen un mandato en nombre de una clase, sino que se otorgan a sí mismos un mandato en estrecha relación con las fuerzas oligárquicas. Aprovechan su posición para enriquecer aún más a un pequeño grupo de ricos y, mediante la reestructuración del Estado, asegurar a largo plazo esta riqueza y los mecanismos para su ulterior enriquecimiento. Por lo tanto, propongo denominar a estos regímenes "autocracias". Se pueden observar procesos similares en Rusia o Turquía. En estos países, la toma del poder sirve para reestructurar la economía, impregnar la sociedad de corrupción y enriquecer a los grupos oligárquicos.

4 LA NUEVA IZQUIERDA

¿Por qué habla Marcuse de contrarrevolución? Es notable que lo haga, aludiendo así a Friedrich Engels (1851-1852) y a la obra de su amigo Arno Mayer (1971). Según esto, la contrarrevolución no es un proceso histórico único, sino una tendencia a largo plazo bajo condiciones capitalistas, y esta tendencia adopta diversas formas. En

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mi opinión, resulta productivo considerar que la sociedad civil está continuamente determinada por esta tendencia. Esto corrige una posición recurrente que se observa en muchas investigaciones sobre la extrema derecha, en el periodismo y también en las variantes de la teoría crítica con un enfoque vinculado a la sociología de la modernización. Desde esta perspectiva, la modernidad parece evolucionar hacia una mayor democracia, ilustración, debate público y una esmerada cultura de la memoria. El hecho de que exista la derecha, que siga existiendo o que haya vuelto a aparecer, se percibe entonces como una sorpresa, como algo que irrumpe desde fuera. Pero la contrarrevolución es más bien una tendencia permanente que adopta diferentes formas en cada momento. Sin embargo, hay que decir con espíritu crítico y cautela que Marcuse no analiza con precisión estos cambios de forma y sus factores determinantes, sino que se limita a observaciones e indicadores para un diagnóstico de la época.

Cuando Marcuse habla de contrarrevolución, no espera que esté a punto de producirse una revolución. No se trata de una contrarrevolución en sentido literal, es decir, de una reacción a una revolución en curso. Sin embargo, siempre existe la posibilidad de una negación determinada. La revolución es también una posibilidad permanentemente presente; e históricamente, todo apunta a un nuevo tipo de revolución de trascendencia universal (Marcuse, 1972: 12). Por eso Marcuse define la contrarrevolución en el caso concreto del periodo comprendido entre finales de los años sesenta y principios de los setenta como preventiva, es decir, destinada a impedir el surgimiento de una revolución mediante toda una serie de medidas. Sin embargo, en su estudio sobre el tema de la contrarrevolución no se centra tanto en medidas contrarrevolucionarias concretas, acerca de las cuales dice sorprendentemente poco. Marcuse se interesa más bien por la cuestión de la posibilidad de la revolución, por el sujeto revolucionario y por la Nueva Izquierda, que se ha constituido como oposición sobre el propio terreno de la contrarrevolución. La reflexión de Marcuse se articula a partir de esta nueva oposición.

Así como Marcuse supone que existe una tendencia a la contrarrevolución que atraviesa la historia del capitalismo, también supone que hay resistencias revolucionarias que actúan constantemente contra el tipo de organización del trabajo en la sociedad y del poder. Durante mucho tiempo, las sociedades sufrieron escasez, miseria y necesidad, y muchas necesidades no se vieron satisfechas. Esto fue lo que sirvió de fundamento a los dominadores, a los que tenían el control del trabajo. De ese control podían obtener ventajas para sí mismos y descargar el agotador trabajo físico

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

en aquellos que el destino condenaba a ser trabajadores. Estos eran explotados y sufrían por el trabajo sin sentido que los mutilaba mental y físicamente. Aunque la explotación, la obligación de trabajar y la disciplina tenía una base racional en ese momento histórico, sin embargo, se produjeron revoluciones como reacción a las condiciones imperantes impulsadas principalmente por las clases trabajadoras en alianza con la pequeña burguesía: 1848, 1871, 1917, 1918/19. Marcuse considera que el capitalismo ha cambiado, entre otras cosas, debido a esas luchas.

Al igual que otros representantes de la antigua teoría crítica, pero de forma aún más enfática, Marcuse advierte en este punto un cambio profundo en las relaciones de producción capitalistas. Sigue tratándose de capitalismo; ese es el marco dentro del cual se produce el cambio. La teoría de Marx sigue siendo válida, porque capta la esencia que continúa operando tras las apariencias y determina las transformaciones de estas. Sin embargo, en y con los conceptos de la teoría marxiana deben pensarse cambios de gran alcance. Según Marcuse, los conceptos de Marx no deben aplicarse de forma ritualista, sino que ha de desarrollarse su dialéctica concreta para comprender lo nuevo. Para Marcuse, esto significa que el capitalismo no debe entenderse como una estructura fijada de una vez por todas, sino como una totalidad en transformación histórica. En vista de esta evolución, no es necesaria una revisión de la teoría de Marx, "sino la restauración de la teoría marxista: la emancipación de su propio fetichismo y ritualización, de la retórica petrificada que frena su desarrollo dialéctico" (Marcuse, 1972: 40).

¿Qué ha cambiado? Ya no estamos frente al capitalismo liberal, ni tampoco frente al capitalismo monopolista, sino frente al capitalismo monopolista de Estado (véase Marcuse, 1972: 34). El conflicto de clases se gestiona de forma pacífica y corporativa, la clase obrera está integrada, ya no se encuentra al margen de la sociedad burguesa, sino que participa de la prosperidad. Las experiencias de miseria y necesidad ya no son los motivos que impulsan la protesta y las aspiraciones revolucionarias. Los trabajadores y las trabajadoras tienen más que perder que sus cadenas, y Marcuse señala que, según la visión de Marx, esta situación de necesidad económica tampoco condujo en períodos anteriores a una acción revolucionaria (véase Marcuse, 1969: 23).

No se trata del hecho de que los trabajadores y las trabajadoras puedan consumir gracias a salarios más altos. Lo importante es que esto cambia la base misma y la relación entre producción y consumo, entre base y superestructura. La clase obrera ya no está oprimida por la represión, privada de sus derechos y marginada. La participa-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción en el consumo, la tolerancia con las organizaciones sindicales y la participación en los procesos parlamentarios integran a la clase obrera. Esto implica que la forma mercancía se ha expandido enormemente: la cultura, el ocio, el deporte y el entretenimiento también se han convertido en bienes de consumo que se pueden adquirir en el mercado. Esto está cambiando profundamente a las personas.

> "La llamada economía de consumo y la política del capitalismo corporativo han creado una segunda naturaleza en las personas, que las ata de forma libidinosa y agresiva a la forma de las mercancías. La necesidad de poseer, consumir, utilizar y renovar constantemente artículos técnicos de uso cotidiano, aparatos, instrumentos y máquinas, bienes que se ofrecen e imponen a las personas para que los utilicen incluso a riesgo de su propia destrucción, se ha convertido en una necesidad 'biológica' en el sentido que acabamos de definir. La segunda naturaleza del ser humano se opone a cualquier cambio que rompa o tal vez elimine esta dependencia de las personas respecto a un mercado cada vez más saturado de artículos comerciales, que ponga fin a su existencia como consumidores que se consumen a sí mismos comprando y vendiendo. Por lo tanto, las necesidades creadas por este sistema son necesidades estabilizadoras y conservadoras: la contrarrevolución está anclada en la estructura instintiva." (Marcuse, 1969: 19; véase Marcuse, 1964: 34).

Marcuse aborda aquí un aspecto importante del desarrollo capitalista. En principio, las sociedades capitalistas son ricas: nadie debería sufrir más carencias ni verse afectado por la necesidad material. La dominación ya no puede justificarse con el argumento de que la escasez económica y, por lo tanto, la supervivencia del colectivo obligan a transferir el control y el poder de decisión sobre los medios de producción a unas pocas personas:

> "La racionalidad de la opresión organizada en el modo de producción capitalista era evidente: servía para eliminar la escasez y dominar la naturaleza; se convirtió en una fuerza motriz del progreso técnico, en una fuerza productiva. Hoy ocurre lo contrario: esta represión pierde su racionalidad". (Marcuse, 1972: 32)

En vista del desarrollo social y la riqueza alcanzada, hace tiempo que sería posible una profunda transformación social, un socialismo cualitativamente nuevo. Para Marcuse, esto es significativo, porque ya no se trataría de una satisfacción meramente lineal y cuantitativa de las necesidades, basada en el aumento de la cantidad de bienes de consumo. Las personas podrían reorientarse: en el trabajo y desde el punto de vista moral, ecológico y estético. Sin embargo, este cambio no se produce. Las

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

personas han cambiado incluso en su estructura de personalidad. Con esta reflexión, Marcuse da continuidad a una antropología histórica y dialéctica. Va más allá que Marx, quien veía la obediencia y la disciplina de los trabajadores como resultado de la coacción muda de las condiciones económicas. Pero esta disciplina contribuyó a capacitar a los trabajadores para apropiarse de la naturaleza, cooperar y organizarse. Sin embargo, debido al desarrollo capitalista, la constitución de los individuos se modificó históricamente, hasta en sus estructuras más profundas. Las condiciones concretas de explotación crean hábitos condicionados económicamente que cambian a las personas desde dentro.

Con todo, Marcuse también se diferencia de otros marxistas, como por ejemplo de las influyentes reflexiones de Antonio Gramsci sobre la hegemonía. Este entiende el mantenimiento del dominio burgués como resultado de la violencia estatal y el consenso creado por la sociedad civil, o las reflexiones de Louis Althusser, que considera que la reproducción de las relaciones de producción capitalistas está asegurada por las prácticas del aparato policial represivo (policía, ejército) y las múltiples prácticas de los aparatos ideológicos del Estado, que interpelan a los individuos como sujetos organizando prácticas y rituales especiales (oración, tareas escolares, exámenes). También en estos casos, las personas son formadas y subjetivadas hasta lo más profundo de su naturaleza interna por las relaciones capitalistas. Mientras que Althusser considera que esto es el resultado de prácticas ideológicas estatales, Marcuse opina que los cambios estructurales de los individuos son el resultado del consumo y de la violencia estatal. Interpreta el desarrollo de la policía en los Estados Unidos como un indicio de una progresiva contrarrevolución. Tiene en mente el rearme militar de la policía (sobre la continuidad de este proceso, véase Harcourt, 2019).

5 MINORÍAS Y CLASE TRABAJADORA

¿Quién puede iniciar una revolución de este tipo? Marcuse considera que la clase trabajadora tradicional, es decir, los llamados "trabajadores de cuello azul", está en gran medida integrada. Esto es el resultado de los cambios estructurales de la base, entre los que Marcuse también incluye el consumo. Pero la base también está sujeta a cambios fundamentales en otros aspectos. Marcuse argumenta que, debido a los avances tecnológicos, el aparato de producción en su conjunto y, con ello, también la clase obrera han cambiado. Basándose en las reflexiones de Marx en los *Grundrisse*, su argumento es similar al que, treinta años más tarde, plantearían Toni Negri y

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Michael Hardt. Según esto, se forma un trabajador colectivo, al que pertenecen los obreros, los técnicos, los ingenieros y los directivos. Todos ellos se contraponen al capital. De este modo el concepto de clase obrera cambia. Cada vez más personas se dan cuenta de cómo, debido a la división del trabajo impuesta por la tecnología, sus tareas se descomponen y se recomponen funcionalmente, convirtiéndose así en instrumentos y objetos administrativos de un proceso cada vez más fragmentado. Sus cualificaciones pierden importancia; la fragmentación ya no permite tener una experiencia significativa del proceso de producción en su conjunto. Las personas experimentan que, detrás de las imposiciones de la supuesta división técnicamente necesaria de las fases de trabajo –es decir, detrás del "velo tecnológico"–, la universalización de la forma mercancía va acompañada de una universalización de la servidumbre. Los individuos pierden su dignidad humana, ya que su existencia y su realización están determinadas por los bienes de consumo adquiridos en el mercado, su autonomía consiste en poner el coche a tope (Marcuse 1969, 20); su libertad se limita a la esclavitud de elegir entre alternativas consumistas prefabricadas (modelos de automóviles, televisores, frigoríficos) (cf. 1969, 20). La publicidad y el diseño también controlan el proceso democrático (Marcuse 1972, 24).

Sin embargo, las reflexiones de Marcuse dan un giro notable en este punto. A pesar de estas descripciones de las tendencias negativas, sigue comprometido con la tradición materialista al identificar las condiciones y contradicciones que son la base de los nuevos esfuerzos por alcanzar la libertad. Si hay tendencias revolucionarias, no se deben principalmente a la miseria y la necesidad, sino a la sobreabundancia y a las formas erróneas de prosperidad y riqueza. Esto me parece una enseñanza relevante de Marcuse con respecto a las formas habituales de crítica social, que también se centran en la cuestión social en los debates actuales de la izquierda. Frente a esas formas, Marcuse muestra que las transformaciones históricamente necesarias deben concebirse a partir de puntos de referencia históricamente nuevos.

> "Las tendencias objetivas favorecen al socialismo únicamente en la medida en que las fuerzas subjetivas que luchan por él logren doblarlas en dirección al socialismo, y doblarlas ya: hoy y mañana y los días después de mañana. El capitalismo produce sus propios enterradores, pero el rostro de éstos puede ser muy diferente al de los condenados de la tierra, al de la miseria y al de la necesidad." (Marcuse, 1972: 69)

Precisamente las nuevas formas de trabajo, las prácticas de dominación que quieren dar la impresión de ser necesarias desde el punto de vista técnico y económico,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

el consumismo y el consiguiente cambio en la relación entre la base y la superestructura: todo ello genera contradicciones sorprendentemente nuevas. Las necesidades vitales inmediatas de la mayoría de las personas en los centros capitalistas están cubiertas y más que cubiertas. Solo una minoría sufre pobreza, aunque Marcuse parece subestimar cuántas personas, familias monoparentales, niños y trabajadores precarios se ven afectados por ella, y hasta qué punto las situaciones de pobreza se enquistan y afectan a toda la vida cotidiana.

Sin embargo, hay otro factor decisivo para su argumento sobre la teoría de la crisis. Precisamente la productividad de la economía capitalista, su riqueza, puede contribuir al desarrollo de necesidades vitales que van más allá de lo estrictamente necesario para vivir. La dinámica de crecimiento capitalista genera por sí misma necesidades que rebasan el mero ámbito de la supervivencia. En condiciones capitalistas no es concebible que esta lógica de crecimiento pueda limitarse. Porque el capital solo conserva su valor si se valoriza en niveles cada vez más altos. La economía capitalista debe seguir creciendo constantemente, de lo contrario entra en crisis y es percibida como pobre. El mensaje de la política oficial entonces es: ya no podemos permitirnos la ecología, las pensiones, la asistencia sanitaria, primero tiene que funcionar la economía. El proceso de acumulación de capital y el incremento de los valores de cambio (en forma de mercancías, dinero y capital) no se detiene con la satisfacción cuantitativa de las necesidades. Por lo tanto, tiene que haber más prosperidad consumista, como la que podemos observar hoy en día en los centros capitalistas. Mayor cantidad de coches, armas, teléfonos móviles, viajes turísticos y de negocios, viviendas, alimentación hipercalórica. No existe tope para la riqueza basada en el valor de cambio. Sin embargo, las personas desarrollan necesidades que van más allá. En esta medida exigen un salto cualitativo. Marcuse, sin embargo, tampoco descarta el empeoramiento de la situación económica, ya que la economía capitalista se ve envuelta una y otra vez en crisis: inflación, desempleo, sobrecarga del estado del bienestar (véase Marcuse, 1964: 83).

En estas dinámicas de crisis encuentra apoyo la revuelta. Las contradicciones –la no satisfacción de las necesidades consumistas, así como la falsa satisfacción de las necesidades– pueden conducir al colapso. Esta crisis ya no se reduce a los espacios nacionales, sino que es mundial. Ciertamente todo ello puede dar lugar a un nuevo sistema fascista. Pero Marcuse observa, frente a estas tendencias, nuevas reivindicaciones y nuevas luchas, como las que defiende la Nueva Izquierda. Esta organiza y moviliza una nueva oposición y forma alianzas entre estudiantes, trabajadores y tra-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

bajadoras, negros en los guetos, internos de centros de acogida y reclusos de prisiones. A diferencia de las organizaciones clásicas de la izquierda, esta Nueva Izquierda no se preocupa por la representación de sus miembros a través de partidos jerárquicos con líderes vanguardistas, sino por las luchas de los individuos en la base, por sus formas de vida (véase Marcuse, 1972: 18). Trabajadores y trabajadoras, especialmente los jóvenes, se rebelan contra el sistema centrado en el rendimiento, cuestionan el sentido de la producción y los productos, se niegan a trabajar y ocupan las fábricas (Marcuse, 1972: 31 y ss.). De lo que se trata en todo esto es de formas de vida que no perjudican ni contaminan el medio ambiente, de restaurar la naturaleza, de crear zonas de tranquilidad, de luchar por la ciudad, contra el tráfico automovilístico, por la liberación de las mujeres, contra el racismo, por la apropiación y el desarrollo de un conocimiento social crítico (véase Marcuse, 1972: 27). No se trata de una ampliación cuantitativa, sino de algo cualitativo. No solo las personas, sino también la naturaleza espera la revolución (Marcuse, 1972: 75); y el socialismo liberaría a las mujeres de la atribución de características femeninas y a los hombres de la atribución de características masculinas (Marcuse, 1972: 73).

La protesta, las prácticas subversivas contra la dinámica tecnocrática de producción y consumo, observa Marcuse, están adoptando nuevas formas estratégicas, descentralizadas y locales. Está impulsada por minorías. Estas participan en parte del bienestar, pero no están integradas a través de las circunstancias concretas de sus condiciones de vida, o aún no lo están. Gracias a su formación, sobre todo en ciencias sociales y filosofía, experimentan y comprenden las consecuencias de largo alcance del modo de acumulación y de la vida cotidiana consumista. Para Marcuse, esto es importante. Porque estos grupos de la Nueva Izquierda, con sus experiencias, su sensibilidad, su formación y su deseo de cambiar el modo de vida, pueden convertirse en una fuerza motriz del cambio si contribuyen a superar la separación con respecto a la clase obrera asalariada. Porque, aunque Marcuse observa cambios en la base, en las fuerzas productivas y en las relaciones de producción y, por tanto, en la clase, en última instancia se mantiene firme en que la sociedad debe ser rediseñada a partir de esta base, a partir de la producción social. El sujeto eficaz y definitivo sigue siendo la clase obrera en cuanto clase (Marcuse, 1970: 91).

> La estructura "solo puede ser cambiada por aquellos que aún sostienen el proceso de trabajo, constituyen su base humana y reproducen sus beneficios y su poder. Entre ellos se encuentra un sector cada vez mayor de las clases medias y la intelectualidad. En la actualidad, solo una pequeña parte de esta enorme población

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> verdaderamente sometida es consciente de la situación y políticamente activa. Reforzar esta conciencia y esta actividad es la tarea de los grupos radicales aún aislados" (Marcuse, 1972: 143).

Lo que Marcuse formula aquí sigue teniendo importancia política. Él ve que la Nueva Izquierda está separada de los procesos relevantes de la sociedad. Los estudiantes, como tales, no representan una fuerza revolucionaria. Los posicionamientos fuertes de esa Nueva Izquierda se encuentran en las universidades y en los guetos. Por eso es fundamental conectar con los trabajadores y las trabajadoras. Debido al cambio en las fuerzas productivas, esto ya no se hace desde fuera. Muchos miembros de la Nueva Izquierda pertenecen desde hace tiempo a una clase trabajadora en formación. Es precisamente ahí donde Marcuse veía el peligro del fracaso de la Nueva Izquierda: en el repliegue a espacios de emancipación privatizada a través de las drogas, el hábitat, la cultura; o bien en la aplicación fetichizada, ritualista y formalista de las ideas marxistas. Frente a ello, Marcuse destaca la conexión entre las prácticas revolucionarias culturales y la teoría social crítica como teoría de la estructura social.

6 REVOLUCIÓN CULTURAL

Marcuse subraya que la Nueva Izquierda no debe sobrevalorar su propia posición. No tiene base popular y se encuentra aislada de la clase obrera (véase Marcuse, 1975: 159). Su arraigo está en las universidades y los guetos, lo cual es un éxito, pero también una debilidad, ya que la separación institucional, la formación, el lenguaje y la teoría, así como la futura actividad profesional, reproducen la separación respecto a los trabajadores. No obstante, según Marcuse, las universidades representan una amenaza para el sistema. Es algo con lo que los dominadores no contaban. Históricamente, los aparatos de la educación superior han servido en gran medida para formar y reclutar a las nuevas generaciones de gobernantes. Ahora, según Marcuse, los estudiantes y los negros contribuyen a una nueva definición de la revolución, una revolución cultural que incluye el modo de vida y la conciencia. Desde el punto de vista de Marcuse, esto es algo nuevo: las revoluciones económicas y políticas anteriores fracasaron porque no tuvieron en cuenta la conciencia de los individuos. La revolución cultural representa una ampliación y prepara el terreno para una revolución integral. Porque toda la cultura burguesa –la vestimenta, la alimentación, la sexualidad, el lenguaje, el arte, la música, la vivienda– se ve arrastrada por los acontecimientos revolucionarios. Esto significa que surge una nueva moral, una nueva

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sensibilidad. La revolución encuentra en los individuos, en sus necesidades cambiantes, una base biológica: los individuos quieren que la transformación alcance incluso su propia estructura profunda.

Se critica la destrucción de la naturaleza y la fealdad del entorno social y natural. Este es un aspecto importante para Marcuse que merece ser retomado: la horrenda arquitectura, las ciudades contaminadas, los edificios en ruinas, los paisajes destruidos, las calles, los parques, los lagos y los mares llenos de basura. Se trata de reconfigurar las condiciones también desde un punto de vista estético. La praxis transformadora se dirige contra la violencia en las relaciones de género, contra el racismo y las tradiciones coloniales que impregnan la vida cotidiana de los centros capitalistas y son una base fundamental de su riqueza. La revolución cultural tiene un carácter antiautoritario. Su objetivo es cuestionar las certezas de la educación burguesa, las identidades adquiridas y las necesidades.

En los procesos de la revolución cultural, se trata de deshacerse precisamente de aquello que, según la derecha, se ha convertido en los últimos años en algo importante para la izquierda: la identidad. La Nueva Izquierda es un movimiento crítico con la identidad que quiere superar los patrones identitarios y los endurecimientos del carácter; los individuos no deben estar atados por la identidad, sino que han de poder desarrollarse de manera libre y abierta. Por eso se puede decir que la Nueva Izquierda, según la interpretación de Marcuse, representa un movimiento de (auto)educación y formación. Las prácticas educativas se centran en las necesidades constitutivas del sujeto. Estas necesidades deben liberarse en un proceso de educación y autoeducación. El proceso de emancipación cuestiona las necesidades subjetivadas. A Marcuse se le ha acusado de argumentar de forma dictatorial en materia de educación debido a esta reflexión. Y es que su distinción entre necesidades falsas y verdaderas, represivas y emancipadoras, plantea intrincadas cuestiones sobre los criterios de demarcación entre unas y otras. Sin embargo, Marcuse es consciente de que las necesidades siempre son necesidades históricas. Habla precisamente de una contra-educación democrática que permita cuestionar los patrones de necesidades imbuidas por la coacción consumista de las empresas, que en muchos casos no satisfacen a los individuos y les perjudican (necesidad de alcohol, carne, coches rápidos, uso de las redes sociales). Estas observaciones coinciden con las experiencias de los individuos, que ven cómo las expectativas sobre productos, destinos vacacionales, películas o música no son satisfechas; se dan cuenta de cómo les decepcionan, engañan o aburren. El cuestionamiento se produce en el seno de los movimientos de pro-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

testa social, dado que las necesidades de liberación y de formas de vida emancipadas se mantienen reprimidas. Pero esto no ha de conducir a dar poder a unos tribunales que decidan sobre las necesidades. Según Marcuse, son los individuos los que deciden sobre sus necesidades (Marcuse, 1964: 36). Pero él imagina un debate democrático para determinar las necesidades (véase también Fraser, 1994: 222 y ss.)

7 VIVIR SIN FASCISMO

Lo que Marcuse describe como una tendencia contrarrevolucionaria de la lógica de desarrollo social sigue existiendo, a pesar de las críticas generalizadas y los numerosos movimientos de protesta. Fenómenos como el rearme, la ampliación de las fuerzas policiales, de las cárceles y de los campos de internamiento; la coacción a la acumulación; la libertad limitada a elegir entre alternativas consumistas prefabricadas (alimentos, ropa, automóviles y bicicletas, dispositivos técnicos, destinos turísticos, restaurantes, programas de televisión o entretenimiento); la amenaza a la democracia. Todo está finamente diferenciado según los niveles de ingresos y los estilos de vida. En todos los aspectos, las dimensiones de este proceso se han ampliado exponencialmente. Dado que hasta ahora no se ha producido un salto cualitativo en el modo de vida imperial (véase Brand y Wissen, 2017), la producción y la satisfacción capitalistas conducen a la ampliación de los conflictos: las luchas contra los coches, la contaminación acústica del tráfico, el turismo, la destrucción de las ciudades, la violencia estatal, las prisiones, la arbitrariedad de las empresas, las tecnologías letales, las relaciones de género dominadas por los hombres, la violencia sexista y las crisis ecológicas.

No se trata en absoluto de un proceso lineal. Desde la década de 1960 ha habido múltiples luchas contra el desarrollo, a las que han respondido los que mandan. Estos no carecen de capacidad de entendimiento. Es algo que se demuestra cada año, en enero, en Davos, en el Foro Económico Mundial. Los líderes ven que su forma de producir riqueza pone en peligro la vida en el planeta de modo catastrófico. Sus posibilidades de impedir este desarrollo son escasas. Porque las condiciones en las que se apropian de la riqueza y dominan a los demás y a la naturaleza son más poderosas que ellos mismos. Bajo pena de su propia desaparición –y, lamentablemente, la de todos nosotros–, deben seguir adelante, ya que, de lo contrario, perderían la base de su riqueza y de sus privilegios. En las últimas décadas, las fuerzas burguesas han intentado incorporar algunos aspectos del modo de vida progresista. Ha habido todo

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tipo de acuerdos y medidas para prevenir las emisiones de CO_2 con el fin de evitar el cambio climático, reducir los residuos, controlar el tráfico, garantizar la biodiversidad, permitir la igualdad de las mujeres y frenar el racismo. Esto ha cambiado las formas de gestión capitalista de las personas, la acumulación de capital y los procesos culturales. Pero la ley de la gravedad de la socialización capitalista impulsa a la humanidad hacia la barbarie. Esto empuja a las fuerzas burguesas a optar por estrategias autoritarias. Piensan que la causa de esta evolución no son las relaciones capitalistas, sino el "*woke mind virus*" defendido por la izquierda cultural revolucionaria. En consecuencia, se preparan para el colapso y esperan poder evitarlo mediante medidas autocráticas y tecnológicas (control de las plataformas de redes sociales).

Herbert Marcuse, como marxista judío, emigrante, como alguien que con sus competencias de científico social ha estudiado y combatido el fascismo y ha acompañado el movimiento por los derechos civiles, la revuelta y la Nueva Izquierda, advirtió sobre la amenaza de un nuevo segundo fascismo. Sus últimos escritos son un esbozo de esta amenaza y de propuestas para un modo de vida no fascista: superar la dominación masculina, la destrucción de la naturaleza, el racismo, una nueva organización del trabajo en sociedad en la que nadie sea explotado. Las prácticas que permiten vivir un modo de vida no fascista están siendo atacadas hoy en día. Una parte de la izquierda y de los movimientos sociales retrocede ante estos ataques y se deja dividir de buen grado entre aquellos que creen que es importante centrarse en la cuestión social y aquellos se limitan a defender su propia praxis particular de emancipación. En cambio, los análisis de Marcuse vuelven a tener hoy una actualidad insospechada, ya que defienden no simplificar las contradicciones ni hacerlas competir entre sí, sino pensar su interconexión. Recuerdan que solo mediante un salto cualitativo en la libertad podrán superarse los fundamentos en los que arraigan hoy las tendencias autoritarias y fascistas.

Traducción del alemán de José A. Zamora

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor W. (1966): *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, vol. 6, Tres Cantos-Madrid: Akal, 2005.

BALIBAR, Etienne (1990): "Gibt es einen 'Neorassismus'?" en Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein: *Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg: Argument.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

BLASIUS, Dirk (2005): *Weimars Ende. Bürgerkrieg und Politik 1930-1933*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

BRAND, Ulrich, WISSEN, Markus (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München: oekom.

DEMIROVIĆ, Alex (2025): "Do We Need an Updated Theory of Fascism", https://www.rosalux.de/en/news/id/53445/do-we-need-an-updated-theory-of-fascism.

ENGELS, Friedrich (1851-1852): *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*, en Marx-Engels-Werke, vol. 8, Berlin: Dietz, 1972.

FOUCAULT, Michel (1999): "Prefacio", en Id.: *Obras esenciales,* II: *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 385-388.

FRASER, Nancy (1994): *Widerspenstige Praktiken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HARCOURT, Bernard E. (2019): *Gegenrevolution. Der Kampf der Regierungen Gegen die eigenen Bürger*, Frankfurt am Main: Fischer.

HARCOURT, Bernard E. (2025): A Modern Counterrevolution, *The Ideas Letter* 39, https://www.theideasletter.org/essay/a-modern-counterrevolution/ [11.10.2025]

JESSEN, Jens (2025): "Selbst schuld?", *Die Zeit*, 28.8.2025.

KRACAUER, Siegfried (1938): *Totalitäre Propaganda*, en id.: *Werke*, vol. 2.2: *Studien zu Massenmedien und Propaganda*, Berlin: Suhrkamp, 2012.

MARCUSE, Herbert (1964): *EL hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Barcelona: Ariel, 1984.

MARCUSE, Herbert (1969): *Ensayo sobre la liberación.* México: Editorial Joaquín Mortiz.

MARCUSE, Herbert (1970): *Revolución cultural.* Medellín: ennegativo ediciones, 2021.

MARCUSE, Herbert (1972): *Contrarrevolución y revuelta*. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1973.

MARCUSE, Herbert (1975): "Scheitern der Neuen Linken?", en id.: *Schriften* vol. 9, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

MAYER, Arno (1971): *Dynamics of Counterrevolution in Europe, 1870-1956*, New York et all: Harper & Row.

WHITE HOUSE (2025): *Defending women from gender ideology extremism and restoring biological truth to the federal government*, Washington.

REPRESIÓN FINAL. ADORNO Y MARCUSE SOBRE LA ANTINOMIA DEL PROGRESO

Final Repression. Adorno and Marcuse on the Antinomy of Progress

RAY BRASSIER*

rb60@aub.edu.lb

Fecha de recepción: 3/11/2025
Fecha de aceptación: 19/12/2025

RESUMEN

El ensayo reconstruye la antinomia entre progreso y represión en Adorno y Marcuse a la luz de Freud. Contra el historicismo lineal, retoma con Benjamin la discontinuidad mesiánica y, con Adorno, redefine el progreso como resistencia a la compulsión de la dominación y a la idolatría de la historia. Frente a la promesa marcuseana de una culminación histórica donde el progreso represivo se sublima en libertad y juego, el texto cuestiona la distinción entre represión "básica" y "excedente" y la sustancialización de la libido. Dialogando con Lacan y Zupančič, propone pensar la represión como proceso originario que constituye el goce y torsiona el tiempo histórico. La crítica resultante reubica la emancipación en la localización de los nudos donde disfrute y represión se co-sostienen.

Palabras clave: progreso, libertad, represión, goce, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse.

ABSTRACT

The essay reconstructs the antinomy between progress and repression in Adorno and Marcuse through Freud. Against linear historicism, it follows Benjamin's messianic discontinuity and, with Adorno, reframes progress as resistance to the compulsion of domination and to the idolatry of history. Countering Marcuse's promise of a historical culmination in which repressive progress is sublimated into freedom and play, the text questions the split between "basic" and "surplus" repression and the substantialization of libido. In dialogue with Lacan and Zupančič, it proposes understanding repression as an originary process that constitutes jouissance and twists historical time. Emancipation is thus relocated in identifying the specific knots where enjoyment and repression mutually sustain each other.

* American University of Beirut.

Key words: progress, freedom, repression, jouissance, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

1 PROGRESO Y REPRESIÓN

Los ideólogos del capitalismo equiparan el progreso al avance tecnológico. Los anti-capitalistas replican que esta clase de avance solo sirve a la acumulación de capital, cuyo coste es la explotación y el empobrecimiento. La identificación del progreso con la dominación de la naturaleza provoca la contraidentificación de naturaleza y no-dominación, la cual deviene antitética al progreso. En un extremo, los progresistas identifican la civilización con la liberación de la naturaleza; en el otro, los primitivistas identifican la naturaleza con la libertad de la civilización. La libertad es entonces o bien una independencia progresiva o bien una regresión a la dependencia. En cualquiera de los casos, la definición negativa de la libertad vicia su substanciación positiva. Freud subvierte este intento de demarcación entre lo positivo y lo negativo, así como la antítesis entre dependencia e independencia. Lo hace en dos ocasiones. Primero, a través de su sugerencia de que la hominización es represión. Segundo, con su descubrimiento del retorno de lo reprimido. Al igual que la cultura nunca puede librarse de la naturaleza, la naturaleza no puede purgarse de la cultura, no porque ambas compartan una sustancia ontológica común, como lo plantearía el monismo posmoderno, sino porque cada una solo puede ser comprendida como la negación de la otra. Si toda represión conlleva el retorno de lo reprimido, es la represión la que hace la libertad humana posible e imposible a la vez. De este modo, el progreso de la libertad es inseparable al progreso de la represión. Esta antinomia desempeña un papel fundamental para dos pensadores marxistas considerablemente influidos por Freud: Theodor Adorno y Herbert Marcuse. Sin embargo, cada uno intenta resolverla de forma diferente. En su ensayo de 1961 "Progreso", Adorno sugiere que el progreso no es un avance acumulativo, sino la resistencia perpetuamente reiterada a la regresión. Por el contrario, en su ponencia de 1968 "La idea del progreso a la luz del psicoanálisis", Marcuse sostiene que el progreso represivo culmina en la sublimación de la represión, liberando la espontaneidad creativa de la compulsión ciega. La cuestión es cómo, en el caso de Adorno, la resistencia rompe con la repetición, y cómo, en el caso de Marcuse, la represión se sublima a sí misma. Estas son las dos cuestiones que nos proponemos investigar.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

2 LA HISTORIA COMO CATÁSTROFE

La imagen de la historia como una catástrofe acumulativa, popularizada por Walter Benjamin, está abierta a interpretaciones tanto reaccionarias como revolucionarias[1]. Aquellos para quienes la historia no es más que acumulación de escombros perpetúan la homogeneidad de la historia universal en un registro negativo. El deterioro implacable es lo contrario de la mejora constante; la continuidad de la destrucción es tan lineal y homogénea como la continuidad de la construcción. Tampoco se puede deshacer la homogeneidad común tanto a las historias universales positivas como a las negativas simplemente pluralizando la historia y fragmentándola en una pluralidad de 'historias' particulares. Esto supondría multiplicar la unidad de la integración sin cuestionar su integridad. Si lo que se cuestiona es la historia como narración (tal como hace Benjamin), sustituir una narrativa dominante por otras alternativas hasta ahora marginadas supone dejar intacta la autoridad de la narrativa y su posibilidad incuestionada. Es precisamente a la posibilidad de la narrativa que se dirige la crítica del historicismo de Benjamin. Los vencedores no solo se elevan por encima de los vencidos a través de la escritura, sino también a través de la *narración* de la historia. En la medida en que destaca a héroes y villanos, o distingue entre acontecimientos importantes y secundarios, la narrativa histórica transmite la dominación inscrita en el mito[2]. Una vez integrado en la narrativa, el pasado se convierte en la condición previa del presente; no es solo lo que ha pasado, sino lo que *tenía* que pasar. Así, el pasado es eternizado como fatalidad. Benjamin busca contrarrestar la fatalidad historicista mediante *la construcción* de la historia. El presente ya no es un punto de transición, sino de interrupción, en el cual el tiempo se detiene, pero también establece un encuentro único con el pasado. Este encuentro arrebata lo que

[1] "Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso" (Benjamin, 2003: 392).

[2] "El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Ciertamente solo a una humanidad redimida le corresponde por completo su pasado. Lo cual quiere decir: solo a una humanidad redimida se le ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los momentos que ha vivido se convierte en una citación *à l'ordre du jour*. Y ese día es el Día del Juicio Final" (Benjamin, 2003: 390).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ha sido al pasado, y lo carga con un 'tiempo-ahora' (*Jetztzeit)* preparado para expulsar el presente del continuo de la historia. La revolucionaria respuesta de Benjamin al progresismo historicista no consiste en reemplazar la integración por la desintegración, o la unidad por la multiplicidad, sino en aprovechar la continuidad como un material sobre el que actuar, como un punto de apoyo para construir una discontinuidad que no se da ya como ausencia de continuidad. El intervalo mesiánico es la negación determinada de la historia universal, no su rechazo deliberado.

Esta discontinuidad rearticula el pasado y el futuro: el surgimiento de un pasado no registrado libera un futuro que ya no es proyectable desde el presente, irreductible a lo que ya está determinado como todavía-no. Ni lo que ha sido ni lo que va a ser pueden abarcarse dentro de los límites de la posibilidad real, la posibilidad coextensiva con lo que es. Al no estar orientada exclusivamente hacia un futuro por realizar, la activación revolucionaria del presente se vuelve hacia el pasado para liberar al futuro de lo que ha sido. Esta es la lógica de la redención. La revolución es el reordenamiento del tiempo. La liberación de lo nonato no puede ganarse a expensas de los muertos; es la redención de los muertos lo que libera lo nonato. En palabras de Benjamin:

> "Ciertamente solo a una humanidad redimida le corresponde por completo su pasado. Lo cual quiere decir: solo a una humanidad redimida se le ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los momentos que ha vivido se convierte en una citación *à l´ordre du jour*. Y ese día es el Día del Juicio Final" (2003: 390).

El presente revolucionario es el presente del Día del Juicio Final, cuando los muertos se salvan del futuro olvido.

Hay dos puntos a destacar en la postura de Benjamin. En primer lugar, la homogeneidad de la historia se rompe en nombre de una humanidad cuya unificación está aún por llegar, no de la unificación como tal. Así, la crítica al progresismo burgués se lleva a cabo en nombre de un progresismo más radical, uno que alcance la unidad de la humanidad más allá del abismo histórico que separa arbitrariamente a los condenados en el pasado de los salvados en el futuro. Dicha unidad no puede concebirse desde la atalaya del presente capitalista, cuya afirmación prematura de la unidad de la humanidad enmascara la brecha no solo entre capitalistas y proletarios en el presente, sino también entre los vencedores del presente y las víctimas del pasado. Adorno, comentando a Benjamin, expresa esto de la siguiente manera: "Más bien, el progreso sería el establecimiento de la humanidad, cuya perspectiva se abre a la luz

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de la extinción" (2005a: 145). En segundo lugar, el presente revolucionario ya no se articula secuencialmente mediante un pasado antecedente y un futuro consecuente; se convierte en parte de una constelación monadológica, cada fragmento de la cual está 'sembrado' de tiempo. Por lo tanto, el desarrollo histórico ya no es una condición para la posibilidad revolucionaria: la oportunidad revolucionaria se vuelve históricamente incalculable "ya que cada segundo [es] la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías" (Benjamin, 2003: 397).

Si cada segundo es una puerta que se abre a la posibilidad de la redención, entonces esta posibilidad trasciende el orden de lo posible inscrito en el tiempo histórico (por ejemplo, la radiotransmisión no era posible antes del descubrimiento de la electricidad). La temporalidad mesiánica se concibe como una intersección vertical a la inmanencia horizontal del tiempo lineal. Extraer el presente revolucionario del continuo de la historia hace trascendente la posibilidad de la redención *vis-à-vis* la inmanencia de la historia. Así, el intervalo mesiánico establece una antinomia entre la trascendencia redentora y la inmanencia histórica. Si el progreso es redención (*i.e.,* trascendencia), la historia es absurda porque no es necesaria: el Mesías podría intervenir en cualquier momento para redimir a la humanidad. Pero si el progreso es el empoderamiento propio de la humanidad, solo puede desarrollarse a través de la historia (*i.e.,* inmanencia), y el sufrimiento histórico (represión, colonialismo, genocidio) sería condición del progreso humano. Adorno formula esta antinomia de la siguiente manera:

> "Si se equipara el progreso a la redención, que es la intervención trascendente por antonomasia, el progreso pierde junto a la dimensión temporal su significado comprensible y se difumina en una teología ahistórica. Pero si el progreso es mediatizado en la historia, esta amenaza con ser idolatrada y se produce el absurdo, tanto en su concepto como en la realidad, de que lo que inhibe el progreso es ya el progreso" (2005a: 147).

El coste de cortar los lazos del presente con los antecedentes y consecuentes históricos es la pasividad hacia la trascendencia: el advenimiento mesiánico solo puede ser esperado pasivamente, no precipitado activamente. Pero entonces el progreso como inicio revolucionario de la historia humana es dispensado divinamente, El derrocamiento de la sumisión humana requiere otra sumisión del ser humano. Este es el precio de teologizar la liberación humana. La alternativa secular a esta prima por la trascendencia es la mediación del progreso a través de la historia. La trascendencia solo puede alcanzarse a través de la inmanencia. Pero la mediación del pro-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

greso en y a través de la historia hace que la institución última de la humanidad sea consecuencia de su anterior destitución: el progreso de la sumisión ('el ara sacrificial de la historia' de Hegel) es necesario para el progreso que se supone pondrá fin a la sumisión (el comunismo como reino de los fines). Una vez que la posibilidad de la redención se reinserta en el nexo de la posibilidad histórica, su advenimiento se vuelve inseparable del progreso de la perdición. El rechazo de cualquier medida trascendente del progreso convierte a la historia en su única medida, pero la reificación de la historia como la única medida del progreso la convierte en la trascendencia que se supone debía abolir. Esta es la paradoja que acompaña a la 'idolatría de la historia' contra la que advierte Adorno.

3 LA CONTRADICCIÓN DEL PROGRESO

Esta antinomia entra la inmanencia y la trascendencia del progreso apunta a una contradicción en su concepto, una contradicción cuya condición histórica Adorno trata de poner de manifiesto. El contenido del concepto de progreso es social e histórico:

> "Sin la sociedad, la idea de progreso estaría completamente vacía; todos sus elementos están tomados de ella. La idea de progreso no tendría contenido alguno si la sociedad no hubiera pasado de la horda cazadora y recolectora a la agricultura, de la esclavitud a la libertad formal de los sujetos, del miedo a los demonios a la razón, de la penuria a la lucha contra las epidemias y las hambrunas y a la mejora general de las condiciones de vida; por tanto, la idea de progreso no tendría contenido si intentáramos mantenerla pura *more philosophico*, sacándola, digamos, de la esencia del tiempo" (Adorno, 2005a: 148).

Pero la realización del progreso se ve frustrada por las mismas condiciones sociales e históricas que le dan contenido, pues dichas condiciones albergan un elemento regresivo. La agricultura, la emancipación, la Ilustración, la medicina, el saneamiento y la abundancia material son posibles gracias a una dominación de la naturaleza cada vez mayor, que se ramifica en una dominación social en aumento. El progreso histórico está condicionado por un antagonismo entre humanidad y naturaleza, así como entre clanes, tribus y naciones; un antagonismo cuya perpetuación vuelve imposible la realización del progreso, y cuya disolución amenaza con deshacer todos sus logros concretos. Realizar el concepto de progreso sin cancelar sus victorias sociales concretas requiere la reconciliación de este antagonismo. Pero la reconcilia-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción solo llega a ser posible a través de este antagonismo, al atravesar lo que no está reconciliado no solo en el concepto, sino también entre el concepto y la realidad:

> "Si obligamos al sentido de un concepto [el de progreso] a pasar a la facticidad, no podemos detenerlo arbitrariamente. La propia idea de reconciliación (el *telos* trascendente, según la medida de lo finito, de todo progreso) no puede extraerse del proceso inmanente de Ilustración que quita el miedo y, al enarbolar al ser humano como respuesta a las preguntas de los seres humanos, logra el concepto de humanidad, el único que se eleva sobre la inmanencia del mundo" (Adorno, 2005a: 148).

No se trata de reconciliar a la humanidad con la naturaleza, como si la naturaleza en sí misma estuviera libre de dominación (un mito benéfico que refleja el de la naturaleza malévola), sino de desenmascarar la Ilustración, tanto en calidad de concepto como en calidad de proceso social, para alcanzar una sociedad en la que la dominación de la naturaleza interior y exterior ya no sea una condición de existencia. Por lo tanto, la superación de la estructura antinómica del progreso es inseparable de la dialéctica de la Ilustración. La Ilustración es el empoderamiento de la humanidad por medio del desempoderamiento de lo sobrehumano, entendido esto como naturaleza divinizada o divinidad naturalizada. Pero la razón que culmina en el Espíritu autoconsciente se dota a sí misma con la trascendencia que le quita a la naturaleza. El desencanto del objeto, su reconocimiento como inmanentemente postulado en vez de trascendentemente dado, es a su vez un encantamiento del sujeto que se arroga el poder de la trascendencia. El poder trascendente recae en el sujeto que despoja de poder al objeto. Es por eso que la autoconciencia reflexiva no es inmune al carácter compulsivo de la naturaleza, al impulso de la autoconservación:

> "La conducta animal difiere de la humana porque tiene algo de coactivo. Quizás se haya heredado en la especie humana, pero en esta se convierte en algo cualitativamente distinto. Y lo hizo precisamente gracias a la capacidad de reflexión, ante la cual el hechizo podría ser anulado y que se puso a su propio servicio" (Adorno, 1973: 345).

El hechizo es el aura de la trascendencia. Convierte el objeto constituido subjetivamente en una cosa-en-sí-misma. La autoconciencia se reifica al convertirse en absoluta, es decir, en algo completamente desprovisto de cosa. La naturaleza recae en la razón que la domina en la medida en que esta última se ve obligada a dominar la dominación. Esta es la coacción del hechizo, transmitida en la dialéctica de la Ilustración. Es lo que subyace a la antinomia del progreso, Empero, para Adorno, es

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

precisamente la autarquía del espíritu lo que impide la reconciliación. El progreso requiere dominación (identificar lo que es no-idéntico), pero la dominación bloquea la reconciliación de la identidad y la no-identidad (humanidad y naturaleza) que debería ser el *telos* racional del progreso:

> "El modelo del progreso, aunque sea trasladado a la divinidad, es el control de la naturaleza extrahumana e intrahumana. La opresión ejercida por este control, que tiene su forma más alta de reflexión espiritual en el principio de identidad de la razón, reproduce este antagonismo. Cuanta más identidad establezca el espíritu de dominio, más injusticia se comete con lo no-idéntico. La injusticia se transmite por la resistencia de lo no-idéntico [el retorno de lo reprimido –RB], la cual refuerza a su vez el principio opresor, mientras que al mismo tiempo lo oprimido se arrastra envenenado. Se progresa en el todo, pero hasta hoy el todo no progresa" (Adorno, 2005a: 148ss.).

Esta es la contradicción fundamental inherente al concepto de progreso: el antagonismo es la condición para la reconciliación; la falta de libertad es la condición para la libertad. Como dice, al atribuir a Kant el mérito de haber prefigurado la astucia de la razón de Hegel, Adorno: "la condición de posibilidad de la reconciliación es su contradicción y la condición de posibilidad de la libertad es la falta de libertad" (2005: 149). El uso que hace aquí Adorno del término 'condiciones de posibilidad' es significativo. Estas se hallan en nosotros, no en las cosas en sí mismas. Son condiciones subjetivas de los fenómenos, no propiedades objetivas de los noúmenos. Así, cuando Adorno parafrasea a Kant en el sentido de que el antagonismo es la condición de posibilidad de la reconciliación y que la falta de libertad es la condición para la posibilidad de la libertad, sitúa este antagonismo y esta falta de libertad en nosotros, no en las cosas en sí mismas. Son fenómenos hechos por el hombre, no realidades trascendentes dadas por Dios. La naturaleza coercitiva y antagónica de la sociedad capitalista es obra nuestra. Parte del argumento de Adorno consiste en que reconocer esta facticidad nos permite vislumbrar que puede ser cambiada. La permisión aquí es una condición mínima: al menos es posible cambiar tales fenómenos. Pero, por supuesto, saber que algo podría ser diferente no es suficiente para que lo hagamos diferente, no nos obliga a actuar. Así, la autorreflexión a través de la cual la razón reconoce que lo que tomaba por dado ha sido creado por ella misma, que la naturaleza continúa dominándola a través de la dominación que ejerce contra la naturaleza, perpetúa la autarquía del espíritu a menos que se complemente con un acto práctico:

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "La autorreflexión de la razón sería de ayuda si elaborara la transición a la praxis: si se comprendiera como un momento de esta; si, en vez de malentenderse como lo absoluto, se reconociera como modo de comportamiento. El rasgo antimitológico del progreso no se puede pensar sin el acto práctico que pone freno a la autarquía del espíritu" (Adorno, 2005a: 153).

La razón se ve a sí misma, es decir, desmitifica su propia pretensión de autonomía al entenderse como un 'momento de la praxis' y un 'modo de comportamiento social'. Pero esta percepción solo puede frenar el impulso hacia la soberanía del espíritu si desencadena un acto práctico. Sin embargo, este acto ni está programado ni determinado por la reflexión. Según Adorno, la relación entre teoría y praxis es tanto polar como contradictoria: es precisamente la autonomía de la teoría la que le confiere el potencial de transformación, mientras que la teoría orientada a la praxis está condenada a ratificar impotentemente la actualidad (Adorno, 2005b: 259-278). La 'teoría pura' registra la contradicción de la totalidad social en la que está inmersa de una manera que expone su factualidad y, por tanto, su precariedad; mientras que la teoría voluntarista refleja esta totalidad contradictoria de una manera que acaba reforzándola ciegamente. A través de esta polaridad entre teoría y praxis, Adorno desmitifica la dicotomía entre redención trascendente e inmanencia histórica, descalificando el recurso a la trascendencia teológica. Sin embargo, la polaridad preserva lo suficiente de la brecha entre posibilidad inmanente y posibilidad trascendente como para impedir el cierre de la inmanencia que convierte la historia de nuevo en trascendencia. La posibilidad de la trascendencia se seculariza al reconfigurarse como la brecha entre reflexión y acción. Pero Adorno se hace eco de la sugerencia de Benjamin de que esta brecha desincroniza la realización del progreso respecto al orden histórico de posibilidad. Al hacerlo, desincroniza el contenido del concepto de su realización. El progreso es el despertar de la razón del hechizo de su propia soberanía y, aunque el contenido social del concepto de progreso depende de una dominación de la naturaleza que se desarrolla históricamente (sin la cual el concepto permanece vacío), la realización del concepto se figura como una interrupción de la dominación compulsiva no ordenada por la historia. Es crucial que Adorno insista en que esta interrupción es posible en todo momento:

> "La opresión constante anuló el progreso que ella misma había desencadenado, pero en tanto que emancipación de la conciencia sacó a la luz el antagonismo y la ofuscación, presupuesto para superarlo. El progreso producido por lo que siempre es igual consiste en que finalmente pueda comenzar, en cualquier momento. La

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> imagen de la humanidad en progreso recuerda a un gigante que tras pasar varios siglos durmiendo se pone lentamente en movimiento y a continuación arremete contra todo lo que se pone en su camino, pero cuyo tosco despertar es el único potencial para alcanzar la madurez política, para que la prisión natural en la que el propio progreso ingresa no tenga la última palabra […] Progreso significa que la humanidad sale del hechizo (incluso el del progreso, que es naturaleza) cuando capta su propia naturalidad y pone freno al dominio que ella ejerce sobre la naturaleza y mediante el cual prosigue el dominio de la naturaleza. Por tanto, se podría decir que el progreso [como emancipación] sucede donde acaba [el progreso como dominación]" (2005a: 150).

La reconciliación es posible gracias a la imposibilidad de un dominio absoluto: es la autointerrupción de la dominación. Solo el poder de la tormenta puede salvar la devastación que ha causado. La salvación de la destrucción no es la culminación de la historia, sino su incompletitud. El progreso no es la abolición de la regresión, sino la resistencia a la compulsión de abolirla: "el progreso es esta resistencia en todos los niveles, no la confianza en la sucesión de los niveles" (Adorno, 2005a: 160). Es la resistencia mediada históricamente a la mediación absoluta de la historia.

4 NO-IDENTIDAD

Podríamos decir que, para Adorno, la no-identidad salva a la identidad de sí misma. Pero, aunque esta potencia salvadora reside en la no-identidad entre teoría y praxis, su actualización es indeterminable. A pesar de que la no-identidad es la fuente de resistencia, no se puede positivizar como una fuerza autónoma sin con ello restablecer el hechizo de la trascendencia. No es el resto ontológico que queda al sustraer la identificación conceptual: la de Adorno no es una filosofía de la diferencia. Más bien, la no-identidad se genera en y a través de la identificación como su envés que no se puede eliminar. En este sentido, y hablando en términos generales, la no-identidad se relaciona con la identidad de manera similar a como el inconsciente lo hace con la consciencia: así como la pulsión no preexiste a la represión, la no-identidad no preexiste a la identidad. Por tanto, el problema conceptual es el de dar cuenta de la posibilidad de resistencia en términos de represión, ya que es precisamente la represión de la identidad sobre la no-identidad lo que alimenta la dialéctica de la Ilustración. Lo que no queda claro en la postura de Adorno es la fuente de la resistencia a la represión, la condición para la interrupción de la dominación.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Adorno nos presenta un dilema. Por un lado, la reflexión no puede desencantarse a sí misma: la autorreflexión crítica, la cúspide de la Ilustración desde la perspectiva del idealismo, no es suficiente para romper el hechizo de la Ilustración. La autosuficiencia de la reflexión racional perpetúa el hechizo de la trascendencia. De ahí la insistencia de Adorno en que la razón debe pasar a la praxis viéndose a sí misma como un modo de comportamiento social. Por otro lado, sin embargo, este pasar a la praxis no puede prescribirse a través de la comprensión de la razón de su relación con la práctica social: sellar la brecha entre teoría y praxis sería restablecer la identificación de sujeto y objeto que perpetúa la dominación. La resistencia tampoco puede provenir del activismo, cuya espontaneidad colude con la totalidad contra la que protesta. Es precisamente la no-identidad de teoría y actividad práctica la que permite la resistencia como interrupción de la dominación. Si la dominación es represión, entonces la resistencia es la negación de la represión, que es la negación primordial. Pero si la resistencia *es* apenas la no-identidad de razón y praxis, entonces su negación de la represión queda dialécticamente indeterminada. Y esta indeterminación amenaza con reinstaurar el hechizo de la trascendencia al reificar la posibilidad de la resistencia como una negación abstracta de la historia entendida como el progreso concreto de la represión.

La explicación alternativa del progreso que hace Marcuse cobra especial relevancia en relación con esta dialéctica de represión y resistencia. Adorno parece desconectar el progreso redentor del progreso represivo al no explicar cómo la represión genera resistencia. Por el contrario, Marcuse propone una explicación en la que el progreso de la represión culmina en su sublimación históricamente condicionada. Mientras que para Adorno la resistencia a la represión es utópica en la medida en que no puede alinearse con las condiciones sociales e históricas concretas (pues hacerlo restablecería la unidad de teoría y praxis como una totalidad negativa), para Marcuse la superación de la represión se hace posible gracias a una conjunción histórica especifica de las fuerzas y las relaciones de producción. De hecho, Marcuse se niega a oponer lo utópico a la posibilidad histórica, ya que insiste en que el ámbito de la libertad (progreso redentor) es inmanente al ámbito de la necesidad (progreso represivo)[3]. La historia no es trascendente, pero hace posible la trascendencia.

[3] "Creo que una de las nuevas posibilidades, representativa de la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, consiste en hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad, en el trabajo y no solo más allá del trabajo. Para formular esta idea especulativa de forma provocativa, yo diría que hemos de considerar al menos la idea de un camino al socialismo que vaya de la ciencia a la utopía y no de la utopía a la ciencia" (Marcuse, 1970b: 63).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

5 SUBLIMACIÓN DE LA REPRESIÓN

El punto de partida de Marcuse es el contraste entre lo que él denomina una concepción 'cuantitativa-técnica' del progreso y una concepción 'cualitativa-humanitaria'. La primera es condición necesaria pero no suficiente de la segunda: no puede haber libertad humana digna de tal nombre sin libertad frente a las restricciones naturales; pero la civilización capitalista reifica esta libertad negativa y la convierte en un valor trascendente. La libertad negativa –la dominación de la naturaleza exterior e interior– se convierte en el *telos* del progreso en forma de productividad compulsiva. La libertad respecto a la gratificación libidinal no es solo trascendencia, sino autonomía de la trascendencia: "y esta trascendencia, que es esencial a la libertad, aparece, lo mismo que la productividad a la que pertenece, en último término como fin en sí mismo" (Marcuse, 1970a: 31). La autonomía de la producción, es decir, el capital, se convierte en un fin trascendente al que deben sacrificarse todos los objetivos humanos. Así, la autonomía de la razón kantiana, que demanda el sacrificio de la inclinación al deber, se alinea con la soberanía del capital, que requiere la subordinación del valor de uso al intercambio. Así como el trabajo alienado es la sustancia del valor, la razón alienada es la sustancia del deber. El progreso exige una renuncia productiva, una represión de la satisfacción que transforme a los individuos de 'portadores del principio de placer' a individuos portadores de fuerza de trabajo. A través de esta represión se libera la energía libidinal para un trabajo desapacible pero socialmente productivo. Empero, la sublimación social del placer presupone una interiorización previa de la represión: ahí la introyección de la sanción externa, que viene en la forma de superyó y que permite la renuncia a la satisfacción individual en aras de la gratificación colectiva y, con ello, la sublimación productiva de la libido. La represión colectiva impone la autorrepresión del individuo, lo que a su vez consolida la represión colectiva, intensificando esto aún más la represión individual. Este círculo de represión que se refuerza a sí misma subyace a lo que Marcuse describe como "la automatización del progreso". Esta automatización está impelida por la negación: la represión de la satisfacción individual que permite la satisfacción colectiva es secundada por una represión de la satisfacción colectiva; la represión de la satisfacción, ya sea individual o colectiva, solo sirve a la expansión ilimitada del capital. Así, el progreso de los medios para satisfacer las necesidades humanas debe negar esta satisfacción para perpetuar al progreso de tales medios:

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "Así como, por medio de la transformación represiva de los instintos, el progreso se hace automático, también se suprime y se niega a sí mismo: prohíbe el goce de sus propios frutos y, precisamente a través de esta prohibición, aumenta de nuevo la productividad y, con ella, el progreso" (Marcuse, 1970a: 36).

El disfrute individual se sublima para garantizar la productividad social, pero el disfrute colectivo se sublima para imponer la productividad individual. Marcuse llama a esto "el círculo vicioso del progreso":

> "El progreso debe estar siempre negándose a sí mismo para poder seguir siendo progreso. La inclinación debe ser permanentemente sacrificada a la razón, la felicidad a la libertad trascendente, para que los hombres, por medio de la promesa de felicidad, puedan permanecer en el trabajo alienado, sigan siendo productivos, se impidan el pleno goce de su productividad, y por tanto perpetúen la productividad misma" (1970a: 36ss).

Sin embargo, este círculo es una función de relaciones de producción históricamente específicas y, por lo tanto, está acotado por un límite interno. Este límite es el punto en el cual el progreso de la represión genera tal abundancia de medios, que estos llegan a negar las necesidades que provocaron la represión. O, como dice Marcuse: "la tecnologización de la dominación mina el terreno a la dominación misma" (1970b: 66). El incremento cuantitativo de los medios represivos provoca una disminución cualitativa de la necesidad de reprimir. En todas palabras, la renuncia produce tal abundancia de medios para la satisfacción, que estos anulan la necesidad de renuncia. El quid dialéctico del argumento de Marcuse es la afirmación de que la represión produce un excedente de satisfacción que niega la satisfacción de la represión productiva:

> "Los logros del progreso represivo anuncian la liquidación del propio principio represivo del progreso. Se prevé un estado en el que no haya productividad que sea simultáneamente resultado y condición de la renuncia, ni haya trabajo alienado: un estado en el cual la creciente mecanización del trabajo posibilite que una porción cada vez mayor de la energía instintiva que tenía que ser absorbida por el trabajo alienado sea devuelta a su forma originaria; en otras palabras, que pueda ser reconstituida en energía de los instintos vitales. […] El tiempo de trabajo alienado no sólo sería reducido a un mínimo, sino que desaparecería completamente y el tiempo vital sería tiempo libre. […] Un *principio de realidad cualitativamente nuevo* ocuparía el lugar del principio represivo, transformando con él tanto la estructura humano-psíquica como la histórico-social. […] La sublima-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción no se acabaría, sino que aumentaría como energía erótica para nuevas formas de creación cultural" (Marcuse, 1970a: 39ss).

La contradicción entre gratificación individual y colectiva condiciona el principio de realidad capitalista, pues la renuncia es la condición para reconciliar los intereses individuales y colectivos. La abolición de esta contradicción, junto a su relación con el capital, implicaría un nuevo principio de realidad –que podría denominarse 'comunista'– en el cual el excedente libidinal liberado por el trabajo mecanizado ya no se reprimiría con fines de producción social, sino que, en cambio, crearía nuevas formas de gratificación individual y colectiva. Esto supondría reintegrar lo que el capitalismo ha separado, a saber, sublimación productiva y gratificación improductiva, trabajo y juego. Mientras que el capitalismo autonomiza la producción como una trascendencia sin contenido (una falta de contenido que se refleja en la libertad puramente formal), la transformación del trabajo en juego gratificante vuelve a dotar de contenido a la trascendencia (y, por tanto, a la libertad). La libertad respecto a la necesidad, consecuencia de la abolición de la escasez, se torna libertad de satisfacer nuevos deseos, sin ataduras a las exigencias de la acumulación de capital.

6 LA PERPETUIDAD DEL PLACER

En última instancia, la visión de Marcuse es la de una transformación existencial. La división entre trabajo productivo y juego improductivo da paso a una nueva síntesis de actividad y pasividad en la que la ausencia de un propósito predeterminado en la existencia humana ya no se experimenta como el aplazamiento perpetuo de la gratificación, sino como la gratificante coincidencia de la realidad y la potencialidad:

"El trabajo alienado se transformaría en el libre juego de las facultades y fuerzas humanas. La consecuencia sería una detención de todo trascender vacío de contenido, y la libertad ya no sería un proyecto eternamente frustrado. La productividad se determinaría por la receptividad, y la existencia no se experimentaría ya como un devenir irrealizado y en constante aumento, sino como un existir o ser con lo que es y puede ser" (Marcuse, 1970a: 40ss).

La existencia ya no se vería corroída por el imperativo de diferir la gratificación en aras de la supervivencia. En lugar de aplazarse hasta un futuro incierto, la satisfacción se hace realidad en la "perpetuidad del placer" a través del "equilibrio, la estabilización y la reproducción" de las condiciones en las que "todas las necesidades

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

pueden ser satisfechas y en las que solo pueden aparecer nuevas necesidades si su placentera satisfacción es asimismo posible" (Marcuse, 1970a: 41). El trabajo orientado a la gratificación existencial se convierte en el ejercicio de libertad:

> "Si el trabajo mismo pasa a ser el libre juego de las facultades humanas, entonces ya no es necesario ningún sufrimiento que obligue a los hombres a trabajar. Por sí mismos y solamente porque satisface sus propias necesidades, trabajarán en la configuración de un mundo mejor en el que la existencia se autorrealice" (Marcuse, 1970a: 41).

En esta visión de la existencia autorrealizándose a través del libre juego de las facultades humanas se sustituye la compulsión negativa de la necesidad por la compulsión positiva del deseo; la renuncia exigida por un placer que nunca puede estar totalmente presente es sustituida por el deseo de un placer cuya presencia se completa a través de la repetición.

Sería precipitado acusar a Marcuse de recurrir a la metafísica de la presencia para fundamentar su concepción de la libertad positiva. Marcuse fue alumno de Heidegger, pero ciertamente no su discípulo. Es bien consciente de que la presencia no se puede reducir al presente, y considera que la repetición es constitutiva del movimiento de la presencia, esto es, que la existencia implica ciclos de repetición que curvan y profundizan la temporalidad, expandiéndola profundamente en capas superpuestas. Lo que Marcuse describe como la "perpetuidad del placer" no es un bloque permanentemente coextensivo con el presente, sino la recurrencia de una presencia que abarca presentes superpuestos. En última instancia, por muy cuestionable que sean las características positivas de la transformación existencial que esboza Marcuse, estas tienen importancia menor. Más significativo es el modo en que Marcuse vuelve la posibilidad utópica inmanente a la historia, no como su realización histórica (una realización que la reificaría como *telos* trascendente de la historia), sino más bien como la reinscripción de la posibilidad utópica *dentro de* la posibilidad histórica.

7 REPRESIÓN EXCEDENTE

Sin embargo, lo que más causa duda en la hipótesis de Marcuse es la línea que desea trazar entre la represión primigenia y la sublimada. Siguiendo a Freud, Marcuse alinea la filogénesis con la ontogénesis, el desarrollo psíquico de la humanidad con el desarrollo psíquico del individuo. Según su interpretación, la represión primigenia

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

deslibidiniza (desinvierte) el organismo al sexualizar (invertir) los órganos genitales, fragmentado el todo libidinizado en una multiplicidad de pulsiones parciales. Así, la segmentación y la especificación de la libido son consecuencias de la represión. Dado que la represión primigenia niega una integridad orgánica originaria, la sublimación de la represión, configurada como negación de la negación, restablece la cohesión orgánica tanto a nivel individual como colectivo. La represión primigenia que condena a la humanidad a trabajar para disfrutar, coordinando trabajo y juego como medios y fines, debe sublimarse para que el trabajo se fusione con el disfrute como un fin en sí mismo. Para Marcuse, "la modificación decisiva" en el origen de la hominización es el freno de Eros por el principio de realidad y la conversión de la libido en sexualidad reproductiva:

> "Eros es originariamente más que sexualidad en el sentido de que no es un instinto parcial, sino una fuerza que domina todo el organismo y que solo posteriormente es puesta al servicio de la reproducción y localizada como sexualidad. Esta modificación decisiva de Eros exige una desexualización del organismo, y sólo esta puede convertir al organismo como portador de principio de placer en organismo como posible instrumento de trabajo. El cuerpo se hace libre para gasta energía que de otra manera sería solamente energía erótica; por así decirlo, se libra del Eros integral que originalmente le había gobernado y con ello se hace libre para el trabajo displacentero como contenido de la vida" (1970a: 34).

La lógica que subyace a este argumento de Marcuse implica que la desintegración originaria de la libido, provocada por el antagonismo social entre la gratificación social y la colectiva, sea sustituida por una reintegración definitiva –una relibidinalización de las relaciones sociales– una vez superado dicho antagonismo. Si la represión primigenia equivale a la desintegración originaria de la libido orgánica en sexualidad genital (sexualidad organizada), y a la separación entre gratificación individual y productividad social, entonces la represión final sería tanto como la sublimación que reintegra lo que el capitalismo ha separado: lo individual y lo colectivo, el placer y la producción, el trabajo y el juego. Especialmente significativa es la afirmación de Marcuse de que la desintegración libidinal se produce en respuesta al principio de realidad, aquello que Freud llama también "*Ananké*" o principio de necesidad. Toda la construcción de Freud en *El malestar de la cultura* se desarrolla a través de la articulación de tres "principios" cuya reificación inicial se ve continuamente socavada a medida que apreciamos su interdependencia. Eros, el principio de la vida, ensambla la sustancia orgánica en "unidades cada vez mayores", que Tána-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tos, la pulsión de muerte, busca desatar y disolver de vuelta a su "estado inorgánico primitivo"[4]. Pero, para preservar su sustancia viva, el Eros ha de adaptarse a la *Ananké* o necesidad, puesto que la autoconservación requiere adaptación al entorno[5]. Así, Eros y *Ananké* se relacionan como interioridad orgánica y exterioridad inorgánica. La actividad vinculante se ve restringida por estructuras materiales inertes. ¿Qué papel le queda entonces al Tánatos? No es ni interioridad ni exterioridad, ni orgánico ni inorgánico; más bien, es el límite que conecta y separa simultáneamente tales cosas. De este modo, para Freud, es la *Ananké* la que se yuxtapone a Eros como su obstáculo, y no Tánatos. Llega incluso a describir a este último como "un residuo dejado por Eros", uno que "escapa a nuestra atención a menos que se revele al mezclarse con Eros"[6]. El instinto de muerte no se opone al Eros: es el residuo sin ataduras de su actividad vinculante. De modo que Eros y Tánatos no son opuestos metafísicos, sino más bien dos aspectos del mismo fenómeno, a saber, la coincidencia, en el proceso civilizatorio, de la vinculación y la desvinculación, de la síntesis de la división y la división de la síntesis. Si la síntesis libidinal está limitada por la necesidad, entonces Tánatos es el excedente sin ataduras resultante de la adaptación del placer a la supervivencia, que se adhiere a la represión como su residuo, al tiempo que alimenta la relibidinalización de la producción. Por lo tanto, si la

[4] "Partiendo de ciertas especulaciones sobre el origen de la vida y sobre determinados paralelismos biológicos, deduje que, además del instinto que tiende a conservar la sustancia viva y a condensarla en unidades cada vez mayores, debía existir otro, antagónico de aquel, que tendiese a disolver esas unidades y a retornarlas a su estado más primitivo, inorgánico. De modo que, además del Eros, habría un instinto de muerte, y los fenómenos vitales podrían ser explicados por la interacción y el antagonismo de ambos. Pero no era nada fácil demostrar la actividad de este hipotético instinto de muerte. Las manifestaciones del Eros eran notables y bastante conspicuas; bien podía admitirse que el instinto de muerte actuase silenciosamente en lo íntimo del ser vivo, persiguiendo su desintegración; pero eso, naturalmente, no tenía el valor de una demostración. Progresé algo más con la idea de que una parte de ese instinto se orienta contra el mundo exterior, manifestándose entonces como impulso de agresión y destrucción. De tal manera, el propio instinto de muerte sería puesto al servicio del Eros, pues el ser vivo destruiría algo exterior, animado o inanimado, en lugar de destruirse a sí mismo. Por el contrario, al cesar esta agresión contra el exterior, tendría por fuerza que aumentar el grado de autodestrucción, la cual en cualquier caso hubiese continuado. Al mismo tiempo, se podía deducir de este ejemplo que ambas clases de instintos raramente –o quizás nunca– aparecen en mutuo aislamiento, sino que se amalgaman entre sí, en proporciones distintas y muy variables, tornándose de tal modo irreconocibles para nosotros" (Freud, 2002: 114ss).

[5] "El proceso cultural es aquella modificación del proceso vital que surge bajo la influencia de una tarea planteada por el Eros y urgida por Ananké, por la necesidad exterior real; tarea que consiste en la unificación de individuos aislados para formar una comunidad libidinalmente vinculada" (Freud, 2002: 155).

[6] "El término *libido* puede seguir aplicándose a las manifestaciones del Eros para discernirlas de la energía inherente al instinto de muerte. Cabe confesar que nos resulta mucho más difícil captar este último y que, en cierta manera, únicamente lo conjeturamos como una especie de residuo o remanente oculto tras el Eros, sustrayéndose a nuestra observación toda vez que no se manifieste en la amalgama con este" (Freud, 2002: 118).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

desintegración no es simplemente lo contrario de la integración, la línea que va de la represión primigenia a la sublimada, de la libertad negativa a la positiva, no puede trazarse a través de la negación de la negación. La represión genera un excedente que va más allá de la simple negación de la necesidad, tornándose un residuo que hace asaz complicada la usual demarcación directa entre represión sobrante y represión necesaria o "básica".

En este orden, Marcuse define la represión básica como "las modificaciones de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización" y la represión excedente como "las restricciones provocadas por la dominación social" (1955: 35). La represión básica viene impuesta por las condiciones de escasez natural que obstruyen la perpetuación de la humanidad civilizada, siendo así un indicador del dominio de la naturaleza. En cambio, la represión excedente es el medio por el cual una casta o clase perpetúa su privilegio a expensas de otra, indexando por tanto el dominio social. Mientras que una es una función del principio de realidad, relativa a la escasez y la necesidad natural, la otra es una función de la distribución social de la escasez. De ahí que persista incluso en sociedad cuyo modo de producción ha eliminado la escasez como limitación natural. La distribución social de la escasez determina aquello que Marcuse llama "principio de actuación": la especificación histórica del principio de realidad propio de "una sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión" (1955: 45). Así, el principio de actuación del capitalismo es índice de la represión excedente que conlleva la subordinación de las necesidades humanas a la autonomización de la producción social como un fin en sí mismo.

Sin embargo, tras distinguir los dos tipos de represión, Marcuse señala que "en la historia de la civilización, la represión básica y la represión excedente han estado inextricablemente entrelazadas" (1955: 38). Esto quiere decir que, si bien la dominación de la naturaleza condiciona la dominación social, esta última también condiciona aquella. Esta interdependencia entre represiones lleva pareja una dificultad: no es la naturaleza la que determina 'la modificación de los instintos' que requiere la civilización, pues esta modificación ya presupone la existencia de la civilización, o de la cultura en sentido más amplio. En otras palabras, la naturaleza, entendida como principio de necesidad o escasez, no fija la represión básica, ya que no alcanza a determinar el mínimo de represión necesario para la existencia de la cultura. De modo que, o bien la mentada modificación la provoca una cultura sin dominación social –aquella en la que el uso de recursos naturales implica una dominación míni-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ma (así la caza y la recolección) y la escasez natural se distribuye de forma equitativa–, o bien tal modificación refleja un modo específico de dominación social y, por consiguiente, una variedad del principio de actuación. En el primer caso, se obtendría la libertad de la dominación social, pero a costa de la sumisión a la escasez. Convertir esto en el paradigma del equilibrio entre cultura y naturaleza sería naturalizar la represión básica como armonización perfecta entre placer y necesidad; acuerdo este que encierra el mito de un estado humano de la naturaleza que es, en el mejor de los casos, metafísico, y, en el peor, fascista. En el segundo caso, en el que la modificación de los instintos viene impuesta por la dominación social, la represión básica es inseparable de la represión excedente, y el principio de realidad inextricable del principio de actuación. En cualquiera de los dos casos, la represión básica resulta una armonía mítica o un quantum que se desvanece.

8 REPRESIÓN PRIMIGENIA

Pero si la represión es precisamente lo que separa a los humanos de otros animales, demarcando la cultura de la naturaleza, entonces la fragmentación de la represión básica en cultura represiva y naturaleza reprimida presupone una represión previa más fundamental. Es decir, la represión que instituye la cultura no puede ser ella misma perpetrada por la cultura. La represión básica como condición de la perpetuación de la cultura implica otra represión más fundamental, a través de la cual la cultura se alzaría primeramente como una dislocada 'segunda' naturaleza. Se trata de la represión primigenia. Que la cultura sea el dominio de la compulsión normativa como opuesta a la natural conlleva que la represión primigenia sea lo que instituye la ruptura entre primera y segunda naturaleza, entre fuerza y ley. Claro que, no obstante, la prevalencia de la ley respecto a la fuerza ha de ser impuesta a la fuerza. De ello daba cuenta el mito de Freud sobre el asesinato del padre de la horda primitiva, un intento de esquematizar la estructura de la represión primigenia y explicar el surgimiento de la ley como una relación de fuerza contra fuerza. No se debería entender este mito freudiano como una narración sobre cómo la cultura (el dominio de la ley) surgió de la naturaleza (el reino de la fuerza), sino como un esquema dialéctico que explica por qué la represión está 'siempre ya' operativa en la cultura. Dicho esquema es dialéctico en la medida en que es lógicamente paradójico: la represión es tanto el origen como la consecuencia de la cultura, lo cual no tiene sentido para quien intente comprender el funcionamiento del inconsciente en términos de causa y efecto. El

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

inconsciente no es una parte de la naturaleza, sino lo que une y separa cultura y naturaleza. La represión primigenia permanece como el fenómeno en virtud del cual la cultura es a la vez continua y discontinua con la naturaleza, y en ello se hace coextensiva a lo que conocemos como historia, por lo que no puede entenderse como un acontecimiento histórico. A diferencia de la represión básica, la represión primigenia no está determinada por la compensación entre placer y escasez: no es la represión de una incompatibilidad específica entre el placer y la supervivencia.

Lo que Freud llama *Urverdrängung* –la represión originaria que instituye el inconsciente como interfaz entre la fuerza y la ley– es un proceso, no un acontecimiento. Lo inconsciente no preexiste a la represión cual existencia positivada que subsecuentemente se ve empujada al inconsciente, como si fuera una cámara subterránea o un depósito; precisamente contra esta sustancialización del inconsciente argumentaba Lacan. Lo inconsciente se encuentra entre el ser y el no-ser, entre la presencia y la ausencia, persistiendo como algo cuya negación fracasa, al tiempo que este fracaso es lo que logra constituirlo. Lo reprimido perdura porque no es ni el ser pleno ni la ausencia completa de ser; es "no-ser-plenamente" en el sentido de congénitamente incompleto o parcial. Esto lo expresa Alenka Zupančič con gran contundencia:

> "Siempre que nos enfrentamos a un contenido inconsciente, nos enfrentamos a algo que es constitutivamente inconsciente, es decir, que solo se registra en la realidad en forma de represión, como represión y no como algo que primero existe y que luego es reprimido. Por eso, si enfatizamos simplemente el contenido, perdemos esta especificidad, esta dimensión de no-ser-plenamente, como el modo de ser propio de esta cosa en particular, que es precisamente el modo de represión. La represión no es algo que podamos simplemente levantar y acceder así al contenido y representación prístinos del inconsciente […] Si reducimos la noción freudiana del inconsciente a la diferencia entre un contenido que está presente en la consciencia y un contenido que está 'reprimido en ella', si la reducimos a la oposición entre ser o no ser consciente de algo (o entre aceptar o no aceptar conscientemente algo), la perdemos por completo" (2017: 483ss).

No puede haber un levantamiento de la represión que nos permita acceder a un contenido reprimido, como si este existiera de manera positiva. Comprender la represión como proceso elimina la necesidad de especificar la frontera entre represión básica o necesaria y represión excedente o innecesaria. Es decir: no existe una razón funcional para la represión. Esta no desempeña el papel de armonizar placer y necesidad. Lo que se reprime originalmente no es lo contrario a la productividad social;

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

antes bien, la represión primigenia es la que fija la diferencia entre lo que es productivo y lo que es contraproducente. Aquello que Lacan llamaba "goce" (*jouissance*), el placer desustancializado o inconsciente, no preexiste a la represión, sino que es constituido por esta. Partiendo de esta perspectiva es que se hace cuestionable, en el argumento de Marcuse, su sustancialización de la libido como una "fuerza que gobierna todo el organismo". Marcuse caracteriza la libido en términos de una planitud originaria o completitud que posteriormente, a causa de la represión básica, se fragmenta en una multiplicidad de impulsos. Esta sustancialización de la libido como una fuerza positiva que se sirve de todo el organismo, de hecho, recuerda sorprendentemente a la afirmación de Deleuze y Guattari de que el deseo en estado puro sería "un puro fluido en estado libre y sin cortes, resbalando sobre un cuerpo lleno (1983: 8). Es precisamente esta positivización de la libido como una fuerza separada e independientemente de la pulsión de muerte lo que alimenta la sugerencia de Marcuse de que "Eros, libre de la represión sobrante, sería fortalecido, y el Eros fortalecido absorbería, como quien dice, el objetivo del instinto de la muerte" (1955: 234ss). Esto es tanto como asumir que el objetivo del instinto de muerte es la propia muerte como quietud o estasis, cuando en realidad es precisamente la muerte como residuo ilimitado del vínculo libidinal lo que impulsa el instinto y le permite derivar satisfacción de la insatisfacción.

El problema de la liberación no consiste entonces en figurarse cómo eliminar la represión excedente al tiempo que se mantiene la necesaria, sino en entender cómo el sobrante de disfrute generado por la represión fija el propio impulso. Por tanto, no sería la represión la fuente de la falta de libertad: lo es el goce. El esquema de Marcuse asume desde el principio la positividad sustancial del placer, un placer que es posteriormente reprimido para la perpetuación de la represión. Pero su represión básica, fijada por la satisfacción de las necesidades, es inseparable de una represión excedente fijada por la distribución social (desigual) de las necesidades. Para Marcuse, la represión excedente se supera cuando la represión produce tal sobrante de satisfacción que niega la satisfacción de la represión productiva. En cambio, desustancializar el placer como disfrute cambia los parámetros del problema. Si la represión genera disfrute, entonces, como señala Zupančič, también el disfrute genera represión: "la represión siempre protege algún goce, mientras que el goce también se podría decir que protege ciertas represiones (2008: 32). La liberación no consiste en superar la represión, sino en exponer lo que es represivo en el disfrute o, tal como dice Zupančič, en localizar y nombrar "los puntos donde la represión (de algún aspecto de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

esta realidad) está siendo activamente sostenida" (2017: 492)[7]. Pues si la distribución de la escasez está fijada por las relaciones sociales, también lo está la distribución del disfrute.

9 TIEMPO DE TORSIÓN Y RUPTURA

Exponer las relaciones sociales que sostienen estos nodos de represión continúa siendo la tarea de la crítica ideológica. Si el proceso de represión es lo que nunca puede estar "presente" en el sentido de ser totalmente real porque "no-es-plenamente", esto se debe a que, nuevamente en palabras de Zupančič, "ocurre permanentemente, pero precisamente como discontinuidad (del presente y del ser). Acaece como una torsión del (presente) ser como tal" (2017: 490). Esto quiere decir que, aunque la represión como proceso es coextensiva con la historia, no puede sincronizarse con ella: la represión genera historia, pero no puede ser historizada. Así, Freud logra subvertir la alternativa exclusiva entre estructura y proceso, tal como ya hiciera Marx. En este sentido, Wolfgang Fritz Haug afirma que la reconstrucción genética de Marx de las relaciones sociales de *El Capital* "no consiste esencialmente en 'lo que ha sucedido', sino más bien en cómo ciertas actividades, impulsadas por necesidades prácticas en determinadas relaciones sociales, conducen a transiciones estructurales de las formas de praxis y de relaciones sociales" (Haug, 2017: 10).

La praxis genera formas que a la vez la condicionan, el proceso da lugar a estructuras que condicionan el proceso. La experiencia social se desarrolla entre el tiempo arrebatado para la reproducción del trabajo y el tiempo que requiere la reproducción de capital. Ninguno de los dos coincide con el tiempo de la conciencia. No es que el inconsciente esté en el tiempo, pero tampoco es atemporal: ocurre todo el tiempo, pero retorciendo y rompiendo el tiempo que experimentamos como presente. El loable objetivo de Marcuse es, contra la eternización del inconsciente como destino trashistórico, historizarlo, mostrar que, si bien da forma a las relaciones sociales, también es moldeado por ellas. Aquí la explicación de Marcuse sobre la desublimación represiva es congruente con la explicación lacaniana del goce represivo. Pero esta historización se basa en una sustancialización ciertamente cuestionable de la libido, movimiento que permite a Marcuse una secuencia gradual de negaciones

[7] "Si el mero levantamiento de la represión (inscripción del contenido reprimido en la realidad consciente) no cambia gran cosa, es porque no logra localizar y nombrar el punto de la represión en esta misa realidad que es el punto del inconsciente. En otras palabras, lo crucial nunca es simplemente reconstruir la historia reprimida del otro, sino trabajar hacia la dirección de circunscribir el punto de la realidad presente donde la represión (de algún aspecto de esta realidad) está siendo activamente sostenida. Solo aquí llegamos a algo parecido a la verdad" (Zupančič, 2017: 492).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

hasta llegar a la represión del placer culminando en la sublimación de la represión. Reconocer la represión como un proceso paralelo pero no sincrónico a la historia también permitiría, por su parte, entender la liberación como un proceso influido por la historia, pero no incubada por ella. Esta influencia late en aquellos puntos donde la complicidad entre la represión y el disfrute se mantiene activamente gracias a la interacción entre praxis y forma social. Y, aunque la trayectoria de esta dinámica puede no ser ineludible, tampoco es completamente imprevisible.

Traducción del inglés de Eduardo Mínguez Crocci

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor W. (1973): *Negative Dialectics*, trad. de E. B. Ashton, Londres y Nueva York: Routledge.

ADORNO, Theodor W. (2005a): "Progress", en *Critical Models: Interventions and Catchwords,* trad. de Henry Pickford, Nueva York: Columbia University Press, 143-160

ADORNO, Theodor W. (2005b): "Marginalia to Theory and Praxis", en *Critical Models: Interventions and Catchwords,* trad. de Henry Pickford, Nueva York: Columbia University Press, 259-278.

BENJAMIN, Walter (2003): "On the Concept of History", en *Selected Writings, Vol.4: 1938-1940*, trad. de E. Jephcott, Cambridge, Massachusetts y Londres: The Belknap Press of Harvard Universtiy Press, 389-400.

DELEUZE, Gilles/ GUATTARI, Felix (1983): *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trad. de R. Hurley, M. Seem y H.R. Lane, Minneapolis: University of Minnesota.

FREUD, Sigmund (2002): *Civilization and its Discontents,* trad. de D. McLintock, Londres y Nueva York: Penguin.

HAUG, Wolfgang F. (2017): "On the Need for a New English Translation of Marx´s *Capital*", en *Socialism and Democracy*¸ 31(1), 2017, 60-86.

MARCUSE, Herbert (1955): *Eros and Civilization: A Philosophical Investigation into Freud*, Boston: Beacon Press

MARCUSE, Herbert (1970a): "Progress and Freud´s Theory of Instincts", en *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trad. de J. J. Saphiro y S. M. Weber, Londres: Allen Lane The Penguin Press, 28-43.

MARCUSE, Herbert (1970b): "The End of Utopia", en *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trad. de J. J. Saphiro y S. M. Weber, Londres: Allen Lane The Penguin Press, 62-86.

ZUPANČIČ, Alenka (2008): *Why Psychoanalysis. Three Interventions*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

ZUPANČIČ, Alenka (2017): "Hegel and Freud: Between Aufhebung and Verneinung", en *Crisis and Critique*, vol. 4 (1), 2017, 481-494.

LA TEORÍA CRÍTICA DE LA TECNOLOGÍA Y LA EMANCIPACIÓN POSIBLE. UNA LECTURA ACTUAL DE HERBERT MARCUSE

Critical Theory of Technology and Possible Emancipation. A Contemporary Reading of Herbert Marcuse

MARIO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ-PINILLA*

mariodos@cps.ucm.es

Fecha de recepción: 14/11/2025
Fecha de aceptación: 19/12/2025

RESUMEN

Aunque sin duda estaba influido por Adorno e incluso por Heidegger, Marcuse no era el tecnófobo romántico por el que a menudo se le identifica. Sin duda, sostiene que la razón instrumental es históricamente contingente, pero a diferencia de la Teoría Crítica y de Heidegger, piensa que la acción humana puede cambiar la estructura temporal de la racionalidad tecnológica y los diseños que se derivan de ella. Un nuevo tipo de razón generaría nuevos descubrimientos científicos y tecnologías más benignas con la humanidad. Marcuse es un elocuente defensor de esta ambiciosa postura, aunque hoy la noción de una transformación política de la ciencia tenga un público cada vez más reducido y ello resta atención a gran parte de su planteamiento.

Palabras clave: Herbert Marcuse, teoría crítica, tecnología, emancipación.

ABSTRACT

Although undoubtedly influenced by Adorno and even Heidegger, Marcuse was not the romantic technophobe for which he is often identified. He certainly holds that instrumental reason is historically contingent, but unlike Critical Theory and Heidegger, he thinks that human action can change the temporal structure of technological rationality and the designs that flow from it. A new kind of reason would generate new scientific discoveries and technologies more benign to humanity. Marcuse is an eloquent advocate of this ambitious stance, although today the notion of a political transformation of science has a dwindling audience and this detracts attention from much of his approach.

* Universidad Complutense de Madrid.

Key words: Herbert Marcuse, Critical Theory, Technology, Emancipation.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

1 INTRODUCCIÓN

La Teoría Crítica fue desarrollada originalmente por marxistas alemanes en las décadas de 1920 y 1930. Recibieron la influencia de Georg Lukács, cuyo concepto de "cosificación" describía la reducción de relaciones sociales complejas y dinámicas a entidades materiales aparentemente regidas por leyes. Lukács argumentaba que los miembros de una sociedad cosificada se entienden a sí mismos como individuos aislados, y como tales no pueden cambiar las leyes de la vida social, sólo utilizarlas sobre la base de manipulaciones técnicas. La Escuela de Frankfurt continuó esta línea crítica, al desmitificar las instituciones cosificadas y abrir posibilidades de crítica excluidas por la apelación tendenciosa a las leyes sociales y económicas. La versión de Herbert Marcuse de esta Teoría Crítica recapitula el contenido esencial del concepto de cosificación de Lukács, la noción de que el capitalismo impone una cultura racional que privilegia la manipulación técnica sobre todas las demás relaciones con la realidad. Reduce la comprensión y la vida humanas para que se ajusten a los requisitos del sistema económico. El capitalismo determina así la interacción y la experiencia sociales. De este modo, "cuando la técnica se convierte en la forma universal de producción material, circunscribe toda una cultura; proyecta una totalidad histórica: un *mundo"* (Marcuse, 1968: 181).

La crítica de Marcuse a la "racionalidad tecnológica" como ideología legitimadora actualizó la anterior crítica marxista a la racionalidad del mercado. La vida social de nuestro tiempo parece depender cada vez más no sólo de la ciencia y la tecnología, sino también de reflejar los procedimientos científicos y técnicos. Se dice que la eficiencia es racional y rige en todos los ámbitos de la vida social. La racionalidad sirve así de justificación y coartada para la dominación. El "mantra de la eficacia" saca fuerza de esta conexión incluso cuando tiene consecuencias desastrosas para algunos de los afectados. Se desarma la crítica antes de que pueda despegar mediante una acusación general de irracionalidad. ¿Quién se atreve a cuestionar la universalidad, la neutralidad, la aportación progresista de la ciencia? Los luditas y otros "románticos" son fácilmente descartados con una referencia al éxito abrumador de la ciencia y la tecnología modernas. La otra posibilidad es el nihilismo y cinismo posmoderno.

Con *El hombre unidimensional (1964)* Marcuse se distinguió por el éxito popular

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de su crítica de la sociedad estadounidense como un sistema altamente integrado gobernado por la "racionalidad tecnológica". Su libro resonó con las preocupaciones de la juventud en el mundo capitalista avanzado. Los detalles técnicos de la teoría no fueron muy estudiados o comprendidos en su momento, pero hoy tienen una relevancia insospechada. No sólo afirmaba que la tecnología ha sido moldeada por las fuerzas sociales capitalistas que presidieron su creación, sino que defendía la posibilidad de un cambio tecnológico bajo la influencia de fuerzas sociales progresistas.

2 USO DE LA DIALÉCTICA EN LA OBRA TEMPRANA

Como indica Douglas Kellner (2004: 6-7) a la luz de la tendencia de la Escuela de Frankfurt en orden a plantear la tecnología principalmente como un instrumento de dominación y la sociedad industrial como un aparato de control social y estandarización, es interesante observar que Marcuse presenta una teoría más dialéctica de la sociedad y la tecnología en su estudio de 1941 *Some Social Implications of Modern Technology*. Marcuse (2004: 41) distingue entre "tecnología" (definida "como un modo de producción, como la totalidad de instrumentos, dispositivos y artilugios que caracterizan la era de las máquinas") y "técnica" (definida como los instrumentos y prácticas "de la industria, el transporte y la comunicación") para diferenciar el sistema de dominación tecnológica de los dispositivos técnicos y sus usos. La distinción se establece pues entre tecnología como un "modo completo de organizar y perpetuar (o cambiar) las relaciones sociales, una manifestación de los patrones de pensamiento y comportamiento predominantes, un instrumento de control y dominación", en contraste con técnica, que se refiere a las tecnologías de producción y a los instrumentos. Si bien la primera constituye un sistema de dominación tecnológica, la segunda puede "promover tanto el autoritarismo como la libertad, tanto la escasez como la abundancia, tanto la extensión como la abolición del trabajo" (ibid.).

En esta obra temprana la crítica de Marcuse se dirige a la tecnología como estructura de dominación y el nacionalsocialismo le sirve de ejemplo paradigmático del modo en que una sociedad y una economía racionalizadas pueden convertirse en instrumentos de control totalitario. Presenta el Tercer Reich como una "tecnocracia" orientada a la maximización de la eficiencia tecnológica, analogía que extiende a las democracias industriales, aunque posiblemente subestima la marcada irracionalidad del régimen nazi. No obstante, tras examinar cómo la tecnología y la racionalidad tecnológica fomentan la conformidad y erosionan la individualidad, Marcuse

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

concluye con una visión alternativa: la posibilidad de que la técnica genere abundancia, elimine el trabajo excesivo y alienado y amplíe el horizonte de la libertad humana. Basándose en la idea de Marx sobre la automatización en los *Grundrisse,* aunque sin citarlo,[1] Marcuse escribe:

> "La técnica obstaculiza el desarrollo individual solo en la medida en que está ligada a un aparato social que perpetúa la escasez, y este mismo aparato ha liberado fuerzas que pueden destruir la forma histórica especial en la que se utiliza la técnica. Por esta razón, todos los programas de carácter antitecnológico, toda la propaganda a favor de una revolución antiindustrial, sólo sirven a aquellos que consideran las necesidades humanas como un subproducto de la utilización de la técnica. Los enemigos de la técnica se alían fácilmente con una tecnocracia terrorista" (2004: 63).

Con esta última se refiere a aquellos teóricos alemanes como Heidegger que criticaron duramente la tecnología, pero abrazaron el nacionalsocialismo, que en la visión de Marcuse combinaba una tecnocracia terrorista con una ideología irracional. A diferencia de los críticos contrarios por completo a la tecnología, con los que a veces se le identifica, Marcuse "esboza una teoría dialéctica que evita tanto su celebración tecnocrática como instrumento inherente de liberación y progreso, como su denuncia tecnofóbica como mero instrumento de dominación" (Kellner, 2006: 6).

También considera relevante que, en el curso del proceso tecnológico, se hayan extendido por la sociedad una nueva racionalidad y estándares de individualidad, diferentes e incluso opuestos a los que iniciaron la marcha de la tecnología. A su juicio, "estos cambios no son el efecto (directo o derivado) de la maquinaria sobre sus usuarios o de la producción en masa sobre sus consumidores; son más bien factores determinantes en el desarrollo de la maquinaria y la producción en masa" (Marcuse, 2004: 42). Para ello se propone examinar la racionalidad tradicional y los estándares de individualidad que se están disolviendo en la era de las máquinas: las condiciones existenciales que propician la individualidad dan paso a condiciones que la hacen innecesaria. "Al allanar el terreno para la conquista de la escasez, el proceso tecnológico no solo nivela la individualidad, sino que también tiende a trascenderla cuando coincide con la escasez" (ibid.: 61). Dado que la eficiencia competitiva exige unificación y simplificación integrales, la eliminación de todo despilfarro, la evitación de todos los desvíos y una coordinación radical, el resultado no puede

[1] Más tarde, Marcuse llamaría la atención de forma explícita y repetida sobre estos análisis marxistas de la tecnología y su capacidad de eliminar el trabajo y superar el mundo de carencias, creando la base para un nuevo ámbito de libertad.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ser otro que la superación del individualismo surgido en el seno del capitalismo: la racionalidad individualista se ha transformado en racionalidad tecnológica. "No se limita en absoluto a los sujetos y objetos de las grandes empresas, sino que caracteriza el modo de pensamiento predominante e incluso las múltiples formas de protesta y rebelión. Esta racionalidad establece normas de juicio y fomenta actitudes que hacen que los hombres estén dispuestos a aceptar e incluso a interiorizar los dictados del aparato" (ibid.: 44).

El comportamiento humano aparece así dotado de la racionalidad del proceso mecánico que funciona no sólo según las leyes de la ciencia física, sino también de la producción en masa. Ello permite que "La máquina que se adora ya no es materia muerta, sino que se convierte en algo parecido a un ser humano. Y devuelve al hombre lo que posee: la vida del aparato social al que pertenece" (ibid.: 47). La paradoja radica en que esa ruptura de la individualidad que efectúa la subsunción del ser humano en la tecnología permita reconstruirla a otro nivel. En efecto, la actitud tecnológica es todo lo contrario a la resignación, los dogmas teológicos ya no interfieren en la interacción con la materia y se le hace posible al ser humano desarrollar sus energías experimentales sin inhibiciones. La renuncia a la libertad ante el dictado de la propia razón tecnológica ante la cual el individuo debe ajustarse y adaptarse (lo contrario sería irracional) implica también la sustitución de la disciplina del taller basada en un código de disciplina arbitraria por la gestión científica: "Nunca antes había existido tal democracia en la industria" (ibid.: 48).

En las páginas finales de artículo, Marcuse señala la "posible democratización de las funciones que la técnica puede promover y que pueden facilitar el desarrollo humano completo en todas las ramas del trabajo y la administración" (Marcuse, 2004: 63). Además, "la mecanización y la estandarización pueden ayudar algún día a desplazar el centro de gravedad de las necesidades de la producción material al ámbito de la libre realización humana" (ibid.).

De este modo, en estas primeras preocupaciones marcusianas por la tecnología, se acoge a un modelo dialéctico que resulta imprescindible para examinar tanto las tecnologías concretas como la configuración ideológica de la sociedad tecnológica contemporánea, cuya discusión pública tiende a estancarse en una falsa disyuntiva entre el entusiasmo tecnofílico y el alarmismo tecnofóbico. Esta polarización simplifica el debate y oscurece las dinámicas reales de poder implicadas en la producción y el uso de la tecnología. En contraste con estas posturas reduccionistas, la teoría crítica de Marcuse subraya la necesidad de distinguir entre los usos opresivos de la tecno-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

logía y sus capacidades potencialmente emancipadoras. Siguiendo a Marx, Marcuse advierte que las nuevas tecnologías podrían –si fueran orientadas de otro modo– reducir de manera significativa el tiempo de trabajo y ampliar la esfera de la libertad humana, recordando que "cuanto menos tiempo y energía tenga que dedicar el hombre a mantener su vida y la de la sociedad, mayor será la posibilidad de que pueda "individualizar" la esfera de su realización humana" (ibid.: 64). No obstante, la dimensión utópica con la que concluye el ensayo señala, más que una certeza, un horizonte político aún por conquistar: la posibilidad de una sociedad tecnológica que, en lugar de reproducir desigualdades y dependencias, favorezca la plena realización individual y nuevas formas de libertad y bienestar.

3 TEORÍA CRÍTICA Y FENOMENOLOGÍA

Lo inusual de la situación de Marcuse eran sus fuertes simpatías políticas. Era un socialista revolucionario sin partido ni esperanza tras el fracaso de la revolución alemana de 1919. No podía recurrir al reformismo del Partido Socialdemócrata, que había aplastado la revolución y adoptado como filosofía el cientificismo imperante. Hubo muchos diagnósticos diferentes de la enfermedad del socialismo alemán, pero el que atrajo a Marcuse se expuso de forma más contundente en 1923 en el famoso libro de Lukács, *Historia y conciencia de clase,* donde se introduce el concepto de cosificación para ampliar la crítica original de Marx a la racionalidad del mercado y convertirla en una crítica más radical de la racionalidad científico-técnica como forma cultural dominante en la sociedad capitalista moderna. La cosificación implica un malentendido objetivista del mundo social como compuesto de entidades materiales gobernadas por la ley sujetas a la representación teórica y a la manipulación técnica.

Desde mediados de la década de 1930, la Escuela de Frankfurt se había centrado cada vez más en el colapso de la cultura burguesa y del movimiento proletario frente a la cultura de masas y el fascismo. La ideología liberal dominante tras la Segunda Guerra Mundial continuó estas tendencias, situando las reivindicaciones tecnocráticas en el centro del discurso público (Taberner, 1985). Los acuerdos sociales se justificaban por referencia a su carácter racional y la oposición se desechaba como un sinsentido sentimental. Marcuse sigue la *Dialéctica de la Ilustración* (2016) de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer al argumentar que la tecnología lleva las marcas de una historia terrible. Tanto la naturaleza interior como la exterior han

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sido suprimidas en la lucha por la supervivencia, primero contra la naturaleza y más tarde contra otros seres humanos en una sociedad clasista. Para tener algún peso crítico, esta posición debe implicar, si no una unidad original del ser humano y la naturaleza, al menos la existencia de algunas fuerzas naturales congruentes con las necesidades humanas. Al igual que sus colegas de la Escuela de Frankfurt, Marcuse encuentra pruebas en el arte de que tales fuerzas han sido sacrificadas en el curso de la historia. Pero hoy en día incluso la conciencia de lo que se ha perdido está en gran parte olvidada. El pensamiento técnico se ha impuesto en todas las esferas de la vida, las relaciones humanas, la política, etc. También en el ámbito de la producción cultural, incentivando el aspecto del consumo masivo y de la banalización de los contenidos, y al privilegiar siempre el aspecto mercantil de la interacción artística.

Lukács señalaba la similitud entre el conocimiento científico y las leyes del mercado que Marx había criticado. El mercado resulta constituir una "segunda naturaleza" con leyes tan despiadadas y matemáticamente precisas como las del cosmos. Lukács (1970: 157) escribe: "Se trata solamente de comprender de manera clara que, de una parte, todas las relaciones humanas (como objetos de la actividad social) adoptan cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de los conceptos formados por las ciencias de la naturaleza, de los sustratos abstractos de las leyes de la naturaleza". Al igual que el obrero enfrentado a la máquina, el agente de una sociedad mercantil sólo puede manipular estas leyes en beneficio propio, no cambiarlas. "El hombre (…) queda incorporado como parte mecanizada a un sistema mecánico que él encuentra ante sí, acabado y funcionando con total independencia, y a cuyas leyes debe someterse" (Lukács, 1970: 116).

En cierto modo Lukács anticipa la posterior crítica de Martin Heidegger a la tecnología como modo universal de pensamiento y acción en la modernidad, pero a diferencia de este último, concibió una política de descosificación. Como marxista, sostenía que la realidad humana subyacente a las formas cosificadas puede reafirmarse y transformar la sociedad. Del mismo modo, Marcuse va a mantener la promesa de una transformación radical a través de la acción política, no obstante, también reutiliza gran parte del análisis de Heidegger sobre el pensamiento griego antiguo, sobre todo el papel del significado en la definición del mundo.[2] Y parece estar implícita-

[2] Si hay algo de valor en la crítica a la tecnología de Heidegger sólo puede extraerse sacrificando la fidelidad a su doctrina. La manera de llegar a esta aportación es de forma crítica, no sólo exegética. Esto es precisamente lo que hizo Marcuse durante sus años como ayudante de Heidegger, algo que continuó también en su pensamiento posterior. No se trata de un procedimiento sencillo, ya que Marcuse reaccionó tan enérgicamente contra Heidegger que sustituyó las ideas de su maestro por otras similares procedentes de otras fuentes. La influencia de aquel sobrevive como una especie de estrato

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mente de acuerdo en que la idea griega del hacer se basaba en una noción específica del significado como esencia. Lo que ocurre bajo el capitalismo se diferencia por entero del modelo griego por cuanto la dimensión normativa de la *techné* queda eclipsada en la tecnología moderna.

¿Qué encontró Marcuse en *Ser y tiempo* (2018) que lo impulsó a regresar a la universidad como discípulo de Heidegger? Su lectura del texto es, sin duda, personal: interpreta el acto resolutivo heideggeriano, mediante el cual la existencia se enfrenta a la tarea de apropiarse de las posibilidades de vida que quiere asumir frente al horizonte inauténtico de opciones que ofrece el presente, como una invitación a una filosofía vinculada a la vida concreta. Más tarde explicaría que lo sedujo la promesa de una filosofía "concreta", orientada a indagar la esencia de la *techné* (Marcuse, 2016: cap. A3). Esa promesa se inscribía en la rebelión contra el cientificismo que tomó un giro original a comienzos del siglo XX. Mientras los románticos del siglo XIX protestaban contra la razón en nombre de la pasión, los fenomenólogos elaboraron una analítica de la experiencia en primera persona que consideraron fundamento de las abstracciones propias de la ciencia. Asentar tales abstracciones en la experiencia implicaba restringir su rango de significación y conferir a la experiencia, y no a la naturaleza, el papel ontológicamente primario. En cierto sentido, la fenomenología constituyó la innovación metodológica decisiva que hizo posible el giro hacia una ontología concreta; fue ese gesto, precisamente, el que atrajo a Marcuse.

No obstante, a diferencia de Heidegger, Marcuse enfatiza el aspecto ritual de la esencia, al identificar la esencia con la potencialidad. Bajo la influencia de Georg W.F. Hegel, Marcuse explicó el concepto de esencia como la realización más elevada de lo que aparece de forma imperfecta en el mundo: las esencias son en cierto sentido ideales, pero no por ello meramente subjetivas.[3] Por ello, argumentó que los griegos malinterpretaron de manera ingenua las tendencias esenciales en términos de los supuestos culturalmente relativos de su época. Sin embargo, la idea de potencialidad sobrevive al descubrimiento de estas limitaciones y sigue siendo vital para comprender el mundo moderno; sin ella no puede haber razón crítica.

arqueológico por debajo de estas fuentes posteriores, emergiendo a la vista sólo ocasionalmente.

[3] En esta versión de la cosmovisión griega, el ser tiene dos dimensiones, una primera dimensión empírica, los objetos tal y como se dan en la experiencia, y una segunda dimensión esencial de forma ideal. La tensión entre ambas dimensiones es una característica permanente de la existencia. Las cosas existen y se desarrollan en el tiempo, esforzándose por alcanzar su naturaleza esencial. Nuestra comprensión de ese esfuerzo depende de la comprensión imaginativa de lo que las cosas pueden llegar a ser. No puede limitarse a la observación empírica de lo que ya son. Así pues, el concepto de verdad se aplica no sólo a las proposiciones, sino también a las cosas, que pueden ser más o menos fieles a su naturaleza esencial.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

El descubrimiento moderno del poder constructivo del sujeto, puesto de relieve por la fenomenología, impide restablecer una relación acrítica con la cultura, al menos en la vida cotidiana. Este poder constructivo se ejerce ahora no sólo en el plano espiritual de las ideas y creencias, sino también de manera material a través de la tecnología, que transforma el entorno conforme a los planes y propósitos humanos. La sociedad moderna descarta las esencias heredadas de la antigüedad por considerarlas un obstáculo al libre despliegue de las capacidades humanas. Así, los medios técnicos quedan desligados de cualquier relación con una "verdad" objetiva de los objetos que producen. Las normas que hoy rigen la tecnología se reducen, en última instancia, a los requisitos formales de la dominación.

Para que estas ideas tengan sentido, hay que reconstruir y resucitar el concepto de esencia. La forma empírica de los seres humanos y las cosas no puede ser la última palabra sobre su naturaleza. Las persigue una negatividad que nos remite a sus potencialidades. Lo erótico, la imaginación, la afirmación de la vida apuntan a dimensiones del ser que trascienden lo dado. Hegel permite a Marcuse interpretar el concepto de esencia en clave moderna como las potencialidades reveladas en el proceso histórico. Marcuse cree que hemos llegado a una fase de ese proceso en la que la brecha entre existencia y esencia puede cerrarse mediante una nueva tecnología que responda a los valores, presumidos en el despliegue del espíritu, esto es, aquellos acordes con el logro final de la libertad y la felicidad de los individuos.

Por extraño que parezca, los elementos aquí mencionados, tomados por separado, no resultan del todo ajenos a las tendencias fenomenológicas que siguen ofreciendo una alternativa influyente al naturalismo. Tal vez el elemento clave que falta en la exposición de Marcuse es la noción fenomenológica de *mundo de la vida*. Aunque en varias ocasiones alude a algo que llama "mundo de vida estético", nunca desarrolla su trasfondo fenomenológico (Marcuse, 1969b). Ese trasfondo, sin embargo, resulta valioso para reconstruir su visión redentora. El problema central es el estatuto ontológico de la experiencia vivida. La naturaleza tal como la concibe la ciencia moderna aparece totalmente desencantada: no admite teleología, ni erotismo, ni ninguna preferencia por la vida sobre la muerte. Se halla desprovista de valor y, por ello, invita a proyecciones subjetivas de toda índole, materializadas en tecnologías cada vez más poderosas al servicio de fines potencialmente más violentos. Para Marcuse, esta invitación no constituye una determinación necesaria, pero sí abre la puerta a un uso interesado que puede desembocar en la violencia si reconocemos, como él retoma de Freud, la parcial propensión tanática de la personalidad humana.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En este contexto, la experiencia queda devaluada en la modernidad frente a la imagen científica de la naturaleza.

Marcuse rechaza el privilegio que la ciencia moderna concede a la naturaleza. La experiencia, a su juicio, no constituye una mera superposición subjetiva sobre la naturaleza descrita por la ciencia, sino que revela dimensiones de la realidad que esta última, en su forma actual, es incapaz de captar. Tales dimensiones –la belleza, las potencialidades, las esencias, la vida como valor– son, para Marcuse, tan reales como los electrones o los genes. La imaginación que proyecta esas dimensiones no es, por tanto, una facultad puramente subjetiva, sino un medio de revelación de aspectos genuinos de lo real. Ahora bien, existe en su planteamiento una ambigüedad que se manifiesta en su imprecisa demanda de una nueva ciencia capaz de descubrir un valor finalista, de libertad y felicidad, inscrito en la estructura misma de sus objetos. Tal como está formulada, esta demanda nos deja suspendidos entre dos posibles interpretaciones de su programa (Marcuse, 1968: 253-275). ¿Desea Marcuse reencantar la naturaleza desencantada por la física y la biología, atribuyéndoles cualidades, como la belleza, que actualmente no reconocen? Presumiblemente, estas cualidades se manifestarían como fenómenos para una ciencia futura. ¿Podría residir aquí el sentido de su enigmática apelación a reconocer la verdad "existencial" de la naturaleza? En efecto, sostiene que "la emancipación del hombre implica el reconocimiento de esa verdad en las cosas, en la naturaleza" (Marcuse, 1972: 27). En otro lugar lleva este argumento hasta la sorprendente afirmación de que existen "fuerzas en la naturaleza que han sido distorsionadas y suprimidas, fuerzas que podrían apoyar y aumentar la liberación del hombre" (Marcuse, 1986: 25). Cabe suponer que Marcuse pensaba, ante todo, en la belleza visible de la naturaleza, a la que consideraba símbolo y portadora de paz y felicidad. Sin embargo, resulta difícil imaginar la belleza, o cualquier otra "fuerza" afirmadora de la vida, convertida en variable de las ecuaciones físicas. Tales afirmaciones parecerían exigir una ruptura total con la ciencia tal como la conocemos, pero el propio Marcuse rechaza explícitamente cualquier retorno a una "física cualitativa", esto es, a una forma premoderna de conocimiento (Marcuse, 1968: 193).

Es obvio que la noción de naturaleza de Marcuse es intencionadamente provocativa y aunque se presta a interpretaciones erróneas, es posible una lectura piadosa. Quizá podamos encontrar un equivalente menos romántico para su ontología estética en aquellos aspectos del mundo natural que sustentan la vida de forma directa e inmediata. Algunos de ellos son tan obvios que parecen triviales –aire limpio, agua

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

abundante, un clima adecuado para la agricultura y la vida humana– y, sin embargo, están siendo destruidos por el desarrollo incontrolado. Estas fuerzas naturales benignas eran reconocidas como tales y celebradas por los pueblos primitivos. Los modernos aún debemos respetarlas. Marcuse sostiene que la violencia contra la naturaleza refleja la violencia de las relaciones sociales en una sociedad represiva. El ecologismo y la teoría crítica de Marcuse son, pues, aliados naturales.[4]

Según esta interpretación, la experiencia se revaloriza no en oposición a la ciencia, sino como un campo ontológico coexistente que reclama sus propios derechos y significado. Presumiblemente, las "verdades existenciales" reveladas en la experiencia podrían inspirar nuevas orientaciones para la investigación científica y el desarrollo tecnológico en una sociedad socialista sin sustituir la ciencia actual por una sucesora problemática. Esta segunda interpretación es más plausible, pero queda por ver en qué se diferencia de un mero cambio en el *uso* de la ciencia del tipo que Marcuse habría descartado por considerarlo insuficientemente crítico. Sería decepcionante volver, después de todas estas complejidades, a una posición de sentido común. De hecho, según sus argumentos, nada fundamental cambiaría si las organizaciones siguieran manejando la tecnología neutral en interés de objetivos arbitrarios, aunque afirmativos para la vida.

No hay una resolución clara de esta ambigüedad en Marcuse. Se necesita un modelo diferente que no sea ni premoderno ni moderno en el sentido habitual de los términos. Se trata de una alternativa que corresponde al enfoque fenomenológico: no se avala un reencantamiento regresivo de la naturaleza, sino que se defiende la experiencia frente al reduccionismo naturalista. En el concepto fenomenológico del *Lebenswelt,* el mundo vivido, el valor y el hecho están unidos. Nuestro encuentro original con la naturaleza, tanto con la naturaleza externa como con la naturaleza humana, no es objetivista sino práctico. En la experiencia cotidiana siempre trabajamos con "materiales" que poseen significado y buscan forma. Este aspecto de la fenomenología se asemeja a la idea de Marx según la cual los sentidos son "directa-

[4] Para Marcuse existe una contradicción insalvable entre la productividad capitalista y la naturaleza, pues el capitalismo, en su afán por incrementar ganancias y afianzar la dominación sobre el mundo natural, termina inevitablemente por destruirlo. La producción capitalista moviliza energías agresivas y destructivas que aniquilan formas de vida y contaminan el entorno. En este proceso, los seres humanos son reducidos a meras herramientas de trabajo y convertidos en instrumentos de destrucción. Al interiorizar los impulsos agresivos, competitivos y destructivos propios del capitalismo, los individuos reproducen y amplifican la devastación del medio ambiente y de todo aquello (personas, comunidades o naciones) que se interpone en la explotación productiva de recursos, poblaciones y mercados. Esta euforia del despilfarro y la destrucción no puede afrontarse desde el cinismo o el nihilismo posmoderno; quizás por ello convenga volver a los pensadores clásicos de la tradición emancipatoria.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mente teóricos en la práctica" y apoya la ontología bidimensional de la experiencia de Marcuse.

Una traducción fenomenológica similar puede salvar la noción de Marcuse de lo erótico, que debe liberarse de su formulación fisiológica en la teoría de Sigmund Freud para servir al propósito de Marcuse (Mocquard, 1973; Taberner, 1985). La percepción erótica es sensible no sólo a lo que afirma la vida, sino también a lo que la niega. En este contexto fenomenológico, tiene sentido afirmar que las potencialidades percibidas de los objetos tienen una especie de realidad. Muestran que la experiencia vivida de lo real no se limita a lo empíricamente dado, sino que con frecuencia remite más allá de ello a potencialidades esenciales que cumple más o menos.

Esta "bidimensionalidad" de la experiencia adquiere un significado político decisivo en Marcuse. El mundo condiciona nuestras acciones, pero no las determina de manera definitiva. Una percepción unidimensional de la realidad contemporánea la legitima tal como es, mientras que una percepción bidimensional la confronta con las potencialidades que excluye. Ante la ausencia de la conciencia de clase revolucionaria que Marx consideraba motor del cambio, Marcuse apela a una sensibilidad afirmadora de la vida como nueva base para la resistencia política. De hecho, su análisis del potencial revolucionario –que, siguiendo cierta orientación de la sociología francesa, denominó "la nueva clase obrera" – fue lo que otorgó a sus escritos una vibrante actualidad política a ojos de muchos jóvenes radicales, algo que, según estos lectores, faltaba en las obras de Horkheimer y Adorno. Esta "nueva clase obrera" estaba compuesta por ingenieros, científicos naturales y especialistas en comunicación: el personal de la infraestructura tecnológica imprescindible para el funcionamiento de una sociedad altamente tecnificada. Además, dicha clase se formaba en las escuelas y universidades de las sociedades industriales avanzadas. En consecuencia, los estudiantes podían ser considerados, o podían considerarse a sí mismos, como futuros miembros de esta "nueva clase obrera", es decir, como parte de aquel proletariado que la tradición marxista había señalado siempre como agente real de la transformación radical.

En otro orden de cosas, las tecnologías son al mismo tiempo significativas dentro del mundo de la vida y funcionales como mecanismos causales. Su doble carácter es esencial a su propio ser y no es una combinación externa de sentimientos subjetivos y cosas objetivas. El sentido es, por tanto, la condición previa no sólo de la racionalidad científica, sino también de la propia existencia de la tecnología dentro de un mundo vivido.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

El intento de Marcuse de unir arte y tecnología en un concepto de racionalidad tecnológica orientado a los valores encuentra apoyo en estas ideas. Las implicaciones tecnológicas de su planteamiento podrían desarrollarse con independencia de la esperanza en una nueva ciencia que parece comprometerle con un reencantamiento de la naturaleza que no necesita para apoyar su argumento político a favor de una sociedad no represiva. El argumento afirmaría entonces que las disciplinas técnicas podrían reestructurarse bajo la égida de valores como la belleza que se revelan en la experiencia. Las artes no aparecerían como antagonistas de la tecnología, sino más bien como informadoras de esta al revelar las potencialidades de sus objetos.

¿Podemos dar sentido hoy a esta visión de una tecnología estetizada? Cabe pensar que sí, de hecho, somos más capaces de desarrollar esta idea que en la época de Marcuse. Esto se debe a que la noción tradicional de la tecnología como un puro "medio" racional para "fines" subjetivos ha sido decisivamente refutada por la filosofía y la sociología de la tecnología. Ya no creemos que la tecnología tenga un valor neutro. Por el contrario, los estudios tecnológicos contemporáneos sostienen que el diseño tecnológico siempre incorpora valores a través de las elecciones que se hacen entre las muchas alternativas posibles a las que se enfrentan los diseñadores. Las tecnologías no son meros medios, sino que configuran un entorno en función de una concepción implícita de la vida humana. A medida que la tecnología avanza, influye en cómo interactuamos, nos comunicamos y vivimos nuestras vidas. La forma en que se diseñan y utilizan las tecnologías refleja ciertas perspectivas incorporadas en todo el proceso de problematización, ideación, generación y difusión de dichos avances. En una palabra, las tecnologías son intrínsecamente políticas. Pero si esto es así, el argumento de Marcuse gana en plausibilidad.

Marcuse afirmaba que el problema de la tecnología moderna derivaba de su neutralidad valorativa, un efecto de su diferenciación. Aunque no desarrolló un relato histórico adecuado, parece haber creído que la actividad técnica premoderna estaba guiada por valores incorporados a las normas y prácticas de la artesanía, valores que reflejaban una amplia gama de necesidades humanas. La eliminación de estas limitaciones de la tecnología moderna la convierte en un instrumento de dominación de los poderosos. El poder de dominación es poder de disposición técnico y este se ha convertido en una herramienta política, en la medida en que es el fundamento del orden y el control social. La expresión superior de este poder de disposición es el poder de coordinación de los distintos factores sociales en juego: poder militar, poder comunicacional, poder industrial, poder científico, poder cultural, poder político

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

(partidario), poder de los sujetos sociales.

Esta crítica de la neutralidad de los valores no es totalmente compatible con los puntos de vista contemporáneos, pero puede reformularse de manera que conserve el punto esencial de Marcuse. La neutralidad del valor no es un estado de pureza alcanzado, sino una tendencia con una genealogía. Los imperativos del mercado capitalista subyacen a esta tendencia a liberar la tecnología de los valores artesanales para un desarrollo orientado exclusivamente al beneficio. Naturalmente, el afán de lucro mediatiza las exigencias reales que configuran las disciplinas técnicas y los diseños. Nunca se consigue una completa neutralidad de valores, pero las limitaciones valorativas del diseño se simplifican cada vez más y se vuelven efímeras y controlables. Cuanto menos se invierta en tecnología con valores preestablecidos, más fácilmente podrá adaptarse a las condiciones cambiantes del mercado. De ahí la apariencia de neutralidad valorativa de la producción moderna, con sus disciplinas técnicas purificadas a las que corresponden piezas estandarizadas disponibles para su combinación en muchos patrones diferentes con distintas implicaciones valorativas.

Reformulado en estos términos, el argumento de Marcuse conduce a la conclusión de que las disciplinas técnicas y las tecnologías deben estar limitadas por valores vinculados no sólo a la rentabilidad, sino también y de manera más amplia, a las necesidades humanas y naturales reconocidas en la experiencia y validadas mediante el debate político. La situación que Marcuse anticipaba se vislumbra hoy en la regulación tecnológica que incorpora normas de afirmación de la vida independientes del mercado. El socialismo implicaría, en este sentido, un desplazamiento del equilibrio hacia una regulación mucho más amplia, sustentada en procedimientos decididamente más democráticos y participativos. Actualmente, los límites emergen en el mundo de la vida como amenazas para la salud humana o para la naturaleza, y estas amenazas retroalimentan el desarrollo tecnológico, orientando la demanda hacia diseños menos destructivos. El descubrimiento de un límite revela la importancia de aquello que ese límite pone en riesgo. Esta dialéctica de la limitación vincula ambos mundos. Por un lado, el mundo vivido gana terreno en la medida en que exige respeto hacia ciertos objetos –como el cuerpo humano o un sistema natural amenazado–. Por otro, la respuesta técnica concreta, basada en el conocimiento del mundo objetivo, emplea los medios disponibles en nuevas combinaciones o inventa otros nuevos.

Esta es la forma en que el mundo vivido que hemos descubierto en el pensamiento de Marcuse se activa en la estructura de una racionalidad que sigue teniendo por

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

misión la explicación de la naturaleza objetiva. Aunque este mundo no tenga estatus científico, los conceptos normativos que lo conforman, como la salud humana y el equilibrio de la naturaleza, no contradicen los avances cognitivos de la ciencia moderna, sino que, por el contrario, requieren del conocimiento científico para evaluar las afirmaciones contradictorias. En suma, no es posible ni necesario volver a una ciencia cualitativa. La ciencia moderna objetiva y cosifica por su propia naturaleza, pero podría tener en cuenta los límites que sustituyen a las esencias perdidas de la antigüedad y, como ellas, remitirnos a una verdad irreductible de la experiencia. (Estas verdades irreductibles pueden variar según la cultura, las creencias y las perspectivas individuales. Algunos ejemplos de posibles verdades irreductibles podrían ser la necesidad de conexión social, la búsqueda de significado y la incorporación de aspectos relativamente integradores, e incluso trascendentes, en las explicaciones que dichas verdades ofrecen). Aunque el carácter procesual y la plena complejidad de la realidad no pueden reflejarse inmediatamente en las disciplinas científico-técnicas, sí pueden desplegarse en combinaciones fluidas que reflejen la complejidad de la realidad tal como entra en la experiencia a través de amenazas y desastres de todo tipo provocados por el hombre y a través de innovaciones que ofrezcan nuevas perspectivas de la realidad. La especialización y la diferenciación no desaparecerían, pero se tratarían como metodológicamente útiles más que como ontológicamente fundamentales. La ruptura resultante de las fronteras entre disciplinas y entre el ámbito técnico y el mundo de la vida responde a la crisis de la sociedad industrial. Podemos aprender a delimitar el cosmos en formas modernas atendiendo a los límites que emergen de las interacciones de los dominios tocados por las poderosas tecnologías modernas.

4 RACIONALIDAD TECNOLÓGICA

Según Kellner (2024), la idea de "unidimensionalidad" en Marcuse no debe entenderse como la descripción de una sociedad totalitaria sin fisuras, sino como un diagnóstico crítico de la reducción de nuestra imaginación política y existencial. Si algunos intérpretes leen *El hombre unidimensional* como la pintura de un mundo completamente administrado, Marcuse, en realidad, usa "unidimensional" para nombrar la pérdida de la capacidad de pensar y vivir más allá de lo dado. Es decir, su preocupación es menos la clausura total del sistema que el empobrecimiento del sujeto, atrapado en formas de pensamiento que confunden lo existente con lo posi-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ble. Lo unidimensional describe ese hábito mental que acepta la realidad técnica y burocrática como el único horizonte imaginable, anulando la dimensión crítica desde la que podrían surgir alternativas liberadoras. Según esta lectura, la crisis no está sólo en las estructuras sociales, sino en el interior mismo de la subjetividad: el sujeto se amolda al orden técnico, pierde creatividad, autonomía y deseo de transformación. Sus necesidades dejan de ser propias; se vuelven gestionadas desde fuera. La renuncia a la libertad se vive como satisfacción, y la conformidad aparece como normalidad. Leído así, Marcuse no anuncia el cierre absoluto del futuro, sino que denuncia cómo la sociedad moderna estrecha nuestra sensibilidad y nuestra imaginación, volviéndonos incapaces de percibir las posibilidades latentes de un mundo distinto. La unidimensionalidad no es un destino final, sino la condición que hay que romper para volver a abrir el espacio de lo posible.

Mirando ahora hacia atrás, la posición general de Marcuse sigue siendo convincente sobre todo como análisis y crítica. *El hombre unidimensional* (1964) es insuperable a pesar de los esfuerzos de una generación por elaborar la teoría crítica habermasiana y las filosofías de la "diferencia" sobre la base del postestructuralismo y el posthumanismo. La retirada de lo concreto que representan estas alternativas recuerda angustiosamente a la falsa promesa de concreción de la obra de Heidegger. No obstante, lo que ha resultado fatal para la reputación de Marcuse es su esperanzador argumento a favor de una transformación social y técnica radical. Sin embargo, este aspecto de su obra es relevante en un nuevo periodo de crisis y protesta centrado en gran medida en cuestiones técnicas como la contaminación medioambiental, la política energética y la globalización de la tecnología, pero también de las enfermedades.

A diferencia de la concepción griega, la racionalidad tecnológica reduce toda realidad a una única dimensión. El mundo superior de las esencias se derrumba en la existencia cotidiana. Según Marcuse, esta unidimensionalidad caracteriza cada vez más a las sociedades modernas a medida que progresan. El cientificismo conduce al rechazo de la relación imaginativa con la realidad, aquella en la que se desvelaría la verdad esencial. Sin una referencia trascendente, la sociedad existente se convierte en el horizonte de todo progreso concebible. Las tensiones entre ambas dimensiones se reinterpretan como problemas técnicos cuyas soluciones se hallan siempre dentro de los parámetros del sistema establecido. Así, por ejemplo, la democracia se define exclusivamente por las instituciones vigentes y deja de funcionar como un ideal crítico desde el cual evaluarlas y mejorarlas. La sociedad unidimensional se asemeja

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

a la "jaula de hierro" de Max Weber en la medida en que aparece como un sistema cerrado de acción técnica que excluye cualquier transformación fundamental desde su interior. Para Marcuse, este sistema tiene su origen en el capitalismo: la empresa capitalista, en su afán por maximizar el beneficio, bloquea el desarrollo autónomo tanto de los seres humanos como de la naturaleza. El sistema que surge de estos orígenes es esencialmente alienado, adopte una forma capitalista o comunista. Se trata de un régimen de dominación tecnocrática que manipula a la población mediante la propaganda y el consumismo. A medida que los individuos quedan absorbidos por las grandes organizaciones que estructuran la sociedad moderna, su propia supervivencia depende cada vez más de un conformismo irreflexivo. Este nuevo conformismo no se basa en la obediencia a un líder ni en la sumisión a las costumbres, sino, más insidiosamente, en la aceptación de los "hechos de la vida", interpretados de forma unidimensional como la única organización posible de una sociedad moderna. Al adaptarse de este modo, los individuos terminan por venerar lo dado.

Marcuse sostenía que la comprensión de los seres en general, lo que por lo común llamaríamos "cultura", tiene sus raíces en la variante relación instrumental con la realidad. Esa relación evoluciona en términos históricos y en su última encarnación adquiere un aspecto particularmente destructivo. El peligro no es sólo físico, sino que afecta a la sustitución de cualquier otro tipo de pensamiento por la racionalidad tecnológica. El sujeto de una "sociedad unidimensional" no comprende ni su propia implicación esencial en su mundo ni las potencialidades de las que ese mundo está cargado. Desde dentro de la cultura tecnológica, parece que todo lo que se ha perdido en el desencantamiento del mundo son prejuicios arbitrarios y mitos. Según este punto de vista, la ciencia moderna proporciona toda la verdad que el ser humano puede necesitar. El mundo de la vida es una fuente pobre de conocimiento hasta que sus datos han sido refinados para eliminar los elementos subjetivos ilusorios. La búsqueda de la eficacia técnica sustituye a la comprensión de la estructura de sentido en que consisten los mundos experimentados. Centrarse en exclusiva en los medios elimina dimensiones humanamente significativas de la experiencia que parecen funcionalmente irrelevantes.

La teoría de Marcuse es, en efecto, una crítica de la racionalidad, pero su argumento no se refiere a la racionalidad abstracta *per se*, sino a su expresión históricamente concreta en lo que él denomina "racionalidad tecnológica". Los principios técnicos se vuelven históricamente activos a través de una cultura de la tecnología; las aplicaciones no son una función de los principios abstractos por sí solos, sino que

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

los incorporan únicamente en la medida en que se encarnan en disciplinas técnicas concretas. Como instituciones sociales, esas disciplinas operan bajo imperativos sociales que influyen en su formulación de problemas y soluciones técnicas y se manifiestan en las aplicaciones que diseñan. Dado que el diseño está técnicamente infradeterminado, esta "mezcla" de lo técnico y lo social no es extrínseca y accidental sino más bien *definitoria* de la naturaleza de la tecnología.

Una interpretación plausible de lo que Marcuse quería decir con su término "racionalidad tecnológica" serían los imperativos sociales más fundamentales *en la forma en que son interiorizados por una cultura técnica.* Esto es lo que, en un marco constructivista, Andrew Feenberg denomina "código técnico".[5] Tales imperativos o códigos fundamentales vinculan la tecnología no sólo a una experiencia local concreta, sino a rasgos consistentes de formaciones sociales básicas como la sociedad de clases, el capitalismo y el socialismo. Se encarnan en los sistemas técnicos que surgen de esa cultura y refuerzan sus valores básicos. En este sentido, puede decirse que la tecnología es "política" sin mistificación ni riesgo de confusión.

El concepto de racionalidad tecnológica expresa pues la condensación de funciones sociales y técnicas implícita en la crítica del diseño de la tecnología de Marx. Explica cómo las normas y procedimientos que logran un cierto tipo de universalidad también pueden representar intereses privados a través de los supuestos que conforman su horizonte. Estos intereses se pasan por alto porque no se expresan a través de órdenes o mandatos, sino que se plasman técnicamente, por ejemplo, en normas de gestión o diseños técnicos aparentemente neutrales.

El hombre unidimensional analiza la función ideológica de esta racionalidad distorsionada por el capitalismo. Marcuse argumenta que no sólo es sesgada en su empleo operativo, sino que también legitima la dominación social. Este argumento nos lleva mucho más allá de la crítica marxiana original de la ineficiencia del capitalismo. Marx creía que la alienación no sólo era inhumana, sino que también suponía un obstáculo para el crecimiento de las fuerzas productivas; por lo tanto, la exigencia normativa de una sociedad más humana era congruente con la búsqueda técnica de la productividad. Marcuse sostiene que el éxito económico del capitalismo contemporáneo ha invalidado la posición de Marx. La racionalidad tecnológica ya no sirve, como todavía lo hacía para Marx, como base de una crítica de las relaciones de pro-

[5] "Llamo 'código técnico' de la tecnología a aquellos aspectos de los regímenes tecnológicos que mejor pueden interpretarse como reflejos directos de valores sociales significativos. *Los códigos técnicos definen el objeto en términos estrictamente técnicos de acuerdo con el significado social que ha adquirido.* Estos códigos suelen ser invisibles porque, como la propia cultura, parecen evidentes" (Feenberg, 2001: 88).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ducción, sino que se convierte en el discurso legitimador de la sociedad.

En estas condiciones, la condensación de las determinaciones sociales y técnicas tiende cada vez más a aparecer como la definición misma de la racionalidad. No sólo el progreso técnico se ve distorsionado por las exigencias del control capitalista, sino que el "universo del discurso", la palabra y el pensamiento públicos y, con el tiempo, incluso privados, se limitan a plantear y resolver problemas técnicos. "Cuando la técnica se convierte en la forma universal de producción material, circunscribe toda una cultura; proyecta una totalidad histórica: un *mundo*" (Marcuse, 1968: 181). En este mundo no hay lugar para la conciencia crítica: es "unidimensional". La crítica normativa se ve así obligada a aparecer explícita e independientemente; ya no puede esconderse tras la exigencia marxiana de una liberación de las fuerzas productivas. Esto explica por qué Marcuse no sólo ataca los intereses sociales dominantes, sino que también critica la tecnología, rompiendo con la tradicional fe radical en el progreso.

La teoría de Marcuse tiene un buen sentido constructivista concebida en estos términos. En el nivel de las formas históricas concretas de la cultura técnica, hay lugar para una variedad de "racionalidades" diferentes, en el sentido socialmente concreto que Marcuse da al término, y nos corresponde a nosotros juzgar entre ellas y elegir la mejor. De nosotros mismos en el sentido histórico de constitución reflexiva de un nosotros contemporáneo, lo que desemboca en una "eventualización" del presente según la cual siempre es posible que este sea transformado. Ninguna es verdaderamente "neutral", ni siquiera la moderna tecnología basada en la ciencia. Cada una encarna un proyecto histórico, una resolución de los aspectos técnicamente indeterminados del diseño de dispositivos y sistemas.

La tecnocracia no tiene por qué imponer una ideología específica basada en valores y vulnerable a la crítica por motivos de hecho. Más bien, se basa en el consenso que surge espontáneamente de las funciones y tareas técnicas de las organizaciones modernas. Las controversias se resuelven habitualmente haciendo referencia a ese consenso. Mientras tanto, el marco técnico subyacente queda al abrigo de cualquier cuestionamiento. La tecnocracia consigue así enmascarar su sesgo valorativo tras la fachada de la pura racionalidad técnica.

Una vez establecido un sistema de administración centralizada, es difícil imaginar que funcione de otro modo, y los responsables deben perpetuarlo como condición de su propia eficacia. Así, los actores al mando de instituciones mediadas técnicamente ya sean privadas o públicas, capitalistas o comunistas, subordinan sus decisiones téc-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

nicas al metaobjetivo implícito de reproducir su autonomía operativa. A medida que las organizaciones a gran escala pasan a dominar gran parte del proceso social, las funciones especializadas de instituciones jerárquicas como fábricas, centros de trabajo o prisiones se generalizan a la vida social cotidiana. Esto es lo que explica en última instancia por qué, a pesar de la disminución de las desigualdades educativas y culturales, la evolución social continúa por una vía autoritaria. La teoría de la racionalización y sus diversos descendientes –crítica de la Ilustración, poder/conocimiento, tecnocracia– pueden replantearse en estos términos sin implicaciones deterministas. Los movimientos estudiantiles y la contracultura de los años sesenta exigían la autogestión y la democracia participativa como antídotos contra lo que consideraban la tecnocracia triunfante. Se pensaba que la sociedad moderna no sufría de explotación económica, sino de dominación técnica. Este trasfondo explica la popularidad de *El hombre unidimensional* de Marcuse y otras críticas sociales igualmente pesimistas. Pero estos sombríos relatos de la vida moderna dejaban poco o ningún margen para el cambio. La línea conceptual entre la crítica distópica de la izquierda y la celebración positivista de la tecnocracia era sorprendentemente delgada. Teóricamente, la crítica era casi autocancelable.[6] Aquí cabe concluir que el rechazo absoluto que vehicula Marcuse es una postura moral trágica, no una postura política eficaz.

En efecto, Marcuse estuvo tentado, al menos retóricamente, de aceptar tal visión reduccionista del distopismo como un hecho consumado, aunque dándole un giro a su vez distópico: el triunfo de *Un mundo feliz* en forma de sociedad unidimensional. Sin embargo, en última instancia, no creía que la experiencia pudiera desencantarse por completo. Para Marcuse el propio sinsentido de la tecnología moderna la sitúa dentro del proyecto de una clase dominante. La destrucción de todo significado tradicional, que es la condición del avance técnico y económico capitalista, es simplemente la otra cara de la moneda de la reinterpretación del significado en la forma degradada de la ideología consumista.

En su obra posterior, Marcuse argumentó que el socialismo tendría que transformar no sólo los órdenes cultural, económico y político, sino también la tecnología subyacente, indiferente a la naturaleza, la vida humana y el desarrollo de las capacidades humanas. No compartía la creencia esencialista de que la relación con la tec-

[6] En la práctica, el distopismo fue tan influyente a la hora de estimular la oposición al sistema cerrado que describía que, ya en nuestra época, sus exageraciones resultan obvias. Aunque la tendencia tecnocrática de las sociedades modernas no es ninguna ilusión, no es ni mucho menos tan total como temían sus adversarios. La acción política sigue siendo posible y, de hecho, en ocasiones ha sido eficaz a pesar de los obstáculos.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

nología pudiera ser "libre" con independencia de su diseño. Entre los ejemplos de tecnologías destructivas que cita Marcuse se encuentran la cadena de montaje, los medios de comunicación de masas y el armamento. Si estas tecnologías siguen siendo el núcleo de la vida moderna, ningún cambio en nuestra relación con ellas podrá salvarnos. Pero Marcuse sólo podía insinuar de forma muy general cómo sería la nueva tecnología.

Dado que se enfrentaba a un mundo en el que no aparecía ninguna alternativa a nivel técnico propiamente dicho, buscó fuentes de resistencia en otros ámbitos como la protesta de la Nueva Izquierda. Pero no explicó ni justificó con suficiencia este alejamiento del papel ontológicamente fundamental que la práctica técnica desempeña en su propia argumentación. Llegó a conclusiones tan insatisfactorias porque no encontró la manera de volver al ámbito de la experiencia técnica cotidiana para descubrir allí la promulgación de nuevos significados que apelan a un terreno moderno al tiempo que apuntan más allá de las limitaciones actuales de las sociedades modernas. Si pudiéramos encontrar una conexión más estrecha entre política y tecnología, podría aparecer una alternativa más convincente.

Una vez planteados los problemas en este contexto social, Marcuse cree poder encontrar soluciones que trascienden esta sociedad. Su énfasis en la complicidad de la tecnociencia con el capitalismo sugiere la posibilidad de un cambio radical bajo un sistema económico diferente. En principio, el socialismo podría restaurar la segunda dimensión. Marcuse desarrolló este argumento como un relato histórico del destino de la razón, un relato que otros miembros de la Escuela de Frankfurt compartieron, aunque sólo él propuso una alternativa positiva. En Horkheimer (2013), el equivalente de la *techné* se denomina "razón objetiva", una razón que incorpora metas sustantivas. El origen de la razón en las necesidades prácticas de la vida es obvio en esta forma objetiva original. Marcuse podría argumentar así que desde el principio la razón estaba enraizada en un juicio de valor, una preferencia por la vida sobre la muerte (Marcuse, 1968: 154). La racionalidad científico-técnica moderna, la "razón subjetiva" de Horkheimer, es una reducción de la forma anterior de racionalidad. Cuando se eliminan los objetivos sustantivos de la estructura de la racionalidad, sólo quedan los medios: la razón se convierte en instrumental.

Esta transformación de la razón se refleja en la metodología de las ciencias y, con el tiempo, de todas las disciplinas académicas. La realidad se analiza exclusivamente bajo aquellos aspectos empíricos que la exponen al cálculo y al control. El concepto teleológico de esencia se ve expulsado de la ciencia; la naturaleza se revela como un

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

objeto de la técnica, y junto con ella también los seres humanos se incorporan a una máquina social que funciona sin problemas. Marcuse, no obstante, esperaba el retorno de la dimensión "objetiva" de la razón en una futura sociedad socialista donde las metas humanas puedan volver a ser intrínsecas a la razón, si no en forma de antiguas esencias en alguna nueva forma apropiada para la era moderna. Estas metas no pueden ser meramente subjetivas, sino que deben revelarse al sujeto en el sentido de tener un fundamento de validación que una razón moldeada por la modernidad pueda reconocer y aceptar. Lo que propuso para ello fue la reconstrucción de la base técnica de la sociedad, clave a su juicio para restaurar la unidad de fines y medios en un contexto moderno. Esto equivaldría a la creación de una *techné moderna* y, de hecho, Marcuse sostenía que el vínculo entre arte y artesanía en la antigüedad puede restaurarse de una nueva forma. Se puede concebir una tecnología que persiga estrategias idealizadoras similares a las del arte. La miseria, la injusticia, el sufrimiento y el desorden no sólo deben despojarse de la imagen artística de lo bello, sino eliminarse prácticamente de la existencia mediante soluciones tecnológicas adecuadas a los problemas humanos.

Tal es la noción de ruptura con la continuidad de la dominación, la diferencia cualitativa del socialismo como nueva forma y modo de vida, no sólo el desarrollo racional de las fuerzas productivas, sino también la reorientación del progreso hacia el fin de la lucha competitiva por la existencia; no sólo la abolición de la pobreza y el trabajo, sino también la reconstrucción del entorno social y natural como un universo pacífico y bello: *transvaloración total de los valores, transformación de las necesidades y los objetivos.* Esto implica aún *otro cambio en el concepto de revolución,* una ruptura con la continuidad del aparato técnico de productividad que, para Marx, se extendería (liberado del abuso capitalista) a la sociedad socialista. Esta continuidad "tecnológica" constituiría un vínculo fatídico entre capitalismo y socialismo, porque este aparato se ha convertido, en su propia estructura y alcance, en un aparato de control y dominación. Cortar este vínculo significaría, no retroceder en el progreso técnico, sino reconstruir el aparato técnico de acuerdo con las necesidades de los hombres libres. (Marcuse, 2001: 280)

Pero ¿está Marcuse fuera de peligro con estas propuestas? No del todo. Su argumento depende de la noción de que los valores de paz, belleza y plenitud que defiende no son normativamente preferibles a sus opuestos, sino que su normatividad tiene una base en algún tipo en la realidad. Un mundo caracterizado por la violencia, la fealdad y la opresión no está a la altura de su naturaleza esencial. Pero este plantea-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

miento requiere una noción de privación a la que una *techné racional* respondería con remedios apropiados, y eso a su vez implica una ontología que Marcuse no desarrolló. Es consciente de que el naturalismo científico no es adecuado para este propósito. La alternativa que Marcuse insinuó fue una fenomenología de la experiencia estética en un sentido muy amplio. Pero, aunque hay indicios de cómo podría haber desarrollado tal alternativa, no la elaboró con suficiente profundidad y detalle como para desafiar con éxito el pesimismo de sus coetáneos de la teoría crítica.

En su lugar, Marcuse recurrió a un argumento bastante formalista que se basaba en la validez existencial de una nueva sensibilidad estética para, al menos, algunos grupos marginales. La base de esta nueva sensibilidad creía, era una crítica inmanente de la sociedad, que contrastaba sus ideales y sus logros. Un contraste que se hace cada vez más escandaloso a medida que la creciente productividad de la tecnología elimina las coartadas materiales de la pobreza, la discriminación y la guerra. Este argumento basaba entonces la nueva *técnica* en un juicio racional capaz de suministrar los criterios de un "proyecto trascendente", un desarrollo progresista más allá de la sociedad existente. Los criterios incluyen la viabilidad técnica en el nivel dado de conocimiento y tecnología y la deseabilidad moral en términos de preservación y mejora de la libertad y la felicidad humanas. Además, la racionalidad del proyecto trascendente tendría que demostrarse mediante un análisis persuasivo y una crítica de la sociedad existente (Marcuse, 1968: 248).

5 TECNOLOGÍA ESTÉTICA

Si bajo el capitalismo la tecnología se ha reducido a un medio libre de valores al servicio de objetivos funcionales, no obstante, cabe pensar que la libertad de valores es simplemente una forma tendenciosa de significar la diferenciación de la tecnología respecto de la ética y la estética que la restringían a diseños y objetivos culturalmente asegurados en las sociedades premodernas. Así diferenciada, la tecnología está disponible para cualquier uso. Los fines proceden ahora de los usuarios y son subjetivos. Esto parece significar que la ciencia y la tecnología modernas son inocentes de sus aplicaciones más terribles. Pero Marcuse sostiene que sólo parecen inocentes cuando se separan artificialmente de su contexto social. En ese contexto más amplio, los medios que suministran están ligados a la práctica y a los objetivos del sujeto social dominante. En otras palabras, la llamada razón neutral está de hecho destinada a servir a quienes tienen el poder de utilizarla para sus fines arbitrarios. Su forma

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

se adapta a sus necesidades. En este sentido, su aparente neutralidad es en realidad un sesgo hacia la dominación.[7] Pues bien, a pesar de lo anterior, ahora se dan los elementos para una revisión radical del concepto de tecnología. Marcuse proyecta un posible futuro en el que el *telos* vital del arte y la razón se reunirían bajo la égida de una sensualidad erotizada. El resultado sería una transformación de la tecnología y, por tanto, del entorno vital, cada vez más mediado por la tecnología. Seres humanos diferentes habitarían este mundo con percepciones y preocupaciones diferentes. Se trataría de un socialismo que cambiaría no sólo algunas formaciones políticas y económicas superficiales, sino las estructuras de la razón, el arte, la tecnología y la propia experiencia.

Aunque *El hombre unidimensional* se compara a menudo con *Dialéctica de la Ilustración,* es mucho menos pesimista. Al proponer una visión más esperanzadora, Marcuse parece estar influido por Heidegger, aunque no reconoce esta influencia, quizá debido a sus profundos desacuerdos políticos. Propone una nueva revelación del ser a través de una transformación revolucionaria de las prácticas básicas. Esto conduciría a un cambio en la naturaleza misma de la instrumentalidad, que se vería modificada en lo fundamental por la abolición de la sociedad de clases y su principio de rendimiento asociado. Entonces sería posible crear una ciencia y una tecnología nuevas que nos situarían en armonía y no en conflicto con la naturaleza. Se trataría a la naturaleza como un sujeto más en lugar de como mera materia prima. Los seres humanos aprenderían a alcanzar sus objetivos mediante la realización de las potencialidades inherentes a la naturaleza en lugar de destruirla en aras del poder y el beneficio. Marcuse escribe:

> "En efecto, la libertad depende en gran medida del progreso técnico, del avance de la ciencia. Pero este hecho oculta fácilmente la condición previa esencial: para convertirse en vehículos de libertad, la ciencia y la tecnología tendrían que cambiar su dirección y sus objetivos actuales; tendrían que reconstruirse de acuerdo con una nueva sensibilidad –las exigencias de los instintos vitales. Entonces se podría hablar de una tecnología de la liberación, producto de una imaginación científica libre para proyectar y diseñar las formas de un universo humano sin explotación ni trabajo" (Marcuse, 1969: 19).

La práctica estética ofrece a Marcuse un modelo de instrumentalidad transformada diferente de la "conquista" de la naturaleza característica de la sociedad clasista.

[7] "La tecnología como tal no puede ser separada del empleo que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas" (Marcuse, 1968: 26).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Al igual que las vanguardias de principios del siglo XX, en especial los surrealistas, Marcuse creía que la separación entre el arte y la vida cotidiana podía trascenderse mediante la fusión de la razón y la imaginación (Jiménez, 1983). Propone así la *Aufhebung (superación dialéctica)* de la escisión entre ciencia y arte en una nueva base técnica. Esta noción recuerda el lema de los actos de mayo, "La imaginación al poder", y de hecho *Un ensayo sobre la liberación* (1969) está dedicado a los "jóvenes militantes" de mayo de 1968.

Marcuse proyecta al menos una solución técnica al enigma moderno. Pide una reunificación de las esferas culturales diferenciadas en una racionalidad científico-técnica reformada. La tecnología, la estética y la ética deben reunirse de nuevo en una cultura unificada. Le preocupa ante todo la escisión entre ciencia y arte. El arte extrae de lo real los ideales posibles y conserva así las esperanzas negadas por la escasez y la opresión propias del principio freudiano de realidad. La imaginación da vida a la segunda dimensión en el arte. Así explicaba Marcuse su postura en un importante ensayo inédito:

> "Sólo si las vastas capacidades de la ciencia y la tecnología, de la imaginación científica y artística dirigen la construcción de un entorno sensual, sólo si el mundo del trabajo pierde sus rasgos alienantes y se convierte en un mundo de relaciones humanas, sólo si la productividad se convierte en creatividad, se secan las raíces de la dominación en los individuos. Nada de retorno a la artesanía precapitalista y preindustrial, sino por el contrario, perfeccionamiento de la nueva ciencia y tecnología mutiladas y distorsionadas en la formación del mundo objetual de acuerdo con "las leyes de la belleza". Y la "belleza" define aquí una condición ontológica –no de una *oeuvre d'art* aislada de la existencia real (...) sino esa armonía entre el hombre y su mundo que configuraría la forma de la sociedad–." (Marcuse, 2001: 138-139).

Un párrafo asombroso, tanto por su utopismo salvaje y su total indiferencia hacia la opinión académica dominante y en especial hacia las ortodoxias filosóficas anglo-americanas. También es un conjunto de propuestas atractivas para quienes buscan una alternativa civilizatoria radical a la sociedad existente. Pero atractivo no significa convincente. Marcuse podía contar con un público simpatizante de tales ideas en 1970, cuando escribió este texto y otros similares. Pero al leerlo mucho después de que el entusiasmo de la Nueva Izquierda haya muerto, una especulación semejante resuena más en nuestra nostalgia que en nuestras creencias, pues resulta ni más ni menos que el enfoque de la idea positiva de una ciencia y una tecnología redimidas.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

De ahí la dificultad de interpretar los puntos de vista de Marcuse de forma que se comuniquen directamente con nosotros hoy en día.

La noción de que una nueva tecnología podría seguir las "leyes de la belleza" es una cita directa de los *Manuscritos de* Marx de 1844. Marx afirma allí que mientras los animales se apropian de la naturaleza sólo para satisfacer sus necesidades, "el hombre crea también según las leyes de la belleza" (Marx, 2001: 130). Marcuse se basa en la teoría de Freud sobre lo erótico para desarrollar esta breve mención de la belleza en Marx. Sostiene que el impulso erótico está dirigido a la preservación y el fomento de la vida. No es un mero instinto o pulsión, sino que opera en el encuentro sensual con el mundo. Pero este impulso se ve reprimido por la sociedad, en parte sublimado, en parte confinado a la sexualidad. La pérdida del acceso sensorial inmediato a lo bello da lugar al arte como enclave especializado en el que percibimos la huella de la afirmación erótica de la vida.

El concepto de "estética" es ambiguo, como señala Marcuse, "pertenece a los sentidos y pertenece al arte" (Marcuse, 2001: 132). Esta ambigüedad no es meramente semántica, sino que proviene de una estructura común. Marx afirmaba que los sentidos "se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica" (Marx, 2001: 150). Por tanto, no son pasivos, como querría el empirismo, sino que se comprometen activamente con sus objetos. Al igual que la práctica de la creación artística, la "práctica" de la sensación implica, por un lado, objetos ricos en significado y, por otro, sujetos capaces de recibir ese significado. Existe una jerarquía de sensaciones que va desde un encuentro mínimo y tosco con el objeto hasta la plena comprensión de su complejidad.

Según Marcuse, la forma estética es una especie de reducción e idealización que revela sensualmente las verdaderas esencias de las cosas, las cosas tal y como serían redimidas en un mundo mejor. La forma es activa también en la sensación, dando lugar no sólo a la apreciación de la belleza, sino también a una repulsión crítica hacia todo lo que destruye la vida y es feo. La Nueva Izquierda y la contracultura nos habían mostrado un indicio de cómo sería un estímulo sensorial estetizado.

En resumen, el arte y la tecnología de la sociedad actual se desvían de las formas originales que eran más ricas y unificadas. Antaño, el arte y la tecnología se fundían en prácticas dirigidas a la realización de las formas más elevadas de sus objetos, las esencias, la belleza. La experiencia y la razón fueron una vez informadas por la imaginación y sensibles al impulso erótico que las unía en la apreciación de lo esencial en las cosas. El potencial emancipador de estas formas originales no pudo realizarse

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

en las condiciones premodernas de escasez; hoy, una revolución socialista puede revivirlas según Marcuse.

6 CONCLUSIONES

Marcuse desarrolla una teoría dialéctica de la tecnología que supera tanto las lecturas tecnofóbicas como las celebraciones tecnocráticas. Al diferenciar entre *tecnología* como sistema de dominación y *técnica* como conjunto de instrumentos potencialmente emancipadores, evidencia que los dispositivos técnicos no son inherentemente opresivos. Aunque reconoce cómo la racionalización tecnológica puede favorecer el autoritarismo, ejemplificado en el nacionalsocialismo, también sostiene que, orientada de otro modo, la técnica podría generar abundancia, reducir el trabajo alienado y ampliar la libertad humana. De este modo, su propuesta abre la posibilidad de una sociedad tecnológica capaz de democratizar la producción y fomentar la plena realización individual.

De los planteamientos de Marcuse se puede concluir que la represión opera como una tecnología en función de la acumulación. Tal tecnología supone la introyección en el individuo de la misma. Si cabe hacer valer la actualidad de Marcuse, no puede ser a costa de negar la distancia histórica que nos separa de él. Su afirmación de que las sociedades industriales han desarrollado unas capacidades técnicas que hacen posible instaurar aquí y ahora una sociedad por fin liberada de la miseria y con una reducción drástica del tiempo de trabajo choca con un presente asolado por problemas de sostenibilidad, bajas tasas de crecimiento y una crisis de la sociedad del trabajo que no anula el principio de inserción social a través del empleo, sino la existencia de quienes no pueden acceder a él. Hoy ya no se podría afirmar que el capitalismo brinde la promesa de una sociedad liberada de la miseria, la tristeza y el miedo; el miedo parece ser más bien un vector fundamental de la vida social, azuzado también por la informalización y la desregulación del sector laboral. De ahí que las protestas no aspiren ya a rechazar un mundo que se considera insoportable, degradante e injusto, sino a intentar salvaguardar la posibilidad de sobrevivir en él

La crítica de Marcuse a la ciencia y la tecnología se presentó en un contexto especulativo, pero su principal afirmación –el carácter social de los sistemas racionales– es un lugar común de la reciente investigación constructivista sobre ciencia y tecnología. Desde el punto de vista marcuseano, la instrumentalidad y la normatividad coexisten en todas las instancias del mundo real de la ciencia y la tecnología.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

¿Significa esto que la investigación objetiva no puede distinguirse del mero prejuicio? Seguramente no. Los prejuicios que caracterizan la estructura de épocas históricas enteras como la era capitalista no son meras idiosincrasias personales, sino que a la vez revelan y ocultan. De ahí que Marcuse no cuestione la validez cognitiva de las ciencias en su propio terreno. La cuestión no es si hay que revivir una filosofía de la naturaleza; se trata de nuestra autocomprensión como sujetos de la acción técnica.

Hay un riesgo de resignación en esta concepción que se manifiesta en muchos llamamientos a la simplicidad voluntaria y a la regresión tecnológica. Lo que Marcuse nos propone es quizá un objetivo más amplio, que no estriba simplemente en abordar problemas concretos a medida que surgen, sino reconstruir la tecnología moderna en torno a un nuevo modelo de riqueza que sea compatible con el medio ambiente y que aproveche las capacidades humanas suprimidas o ignoradas en la dispensación actual. Marcuse interpretó esto en términos del *hazard objectif* surrealista, la noción más bien fantástica de un mundo formado estéticamente en el que "las facultades y deseos humanos… aparecieran como parte del determinismo objetivo de la naturaleza –coincidencia de causalidad a través de la naturaleza, y la causalidad a través de la libertad" (Marcuse, 1969a: 37).

Esta reformulación del proyecto de Marcuse recupera algunos aspectos del concepto tradicional de esencia, pero no su rigidez cultural. El lado negativo de la esencia está asegurado por nuestro conocimiento de los límites del cuerpo humano y de la naturaleza, lo cual establece los límites dentro de los cuales debe desarrollarse la actividad creativa. Los nuevos límites tienen sentido en términos científicos modernos, pero no pueden derivarse únicamente de la ciencia. ¿Pueden estos límites ocupar el lugar que antes ocupaba la esencia como mediación entre la experiencia y la racionalidad? En parte sí. Podemos determinar científicamente qué *no* hacer para salvar un bosque o un arrecife de coral, pero la ciencia no puede decirnos qué hacer con el recurso así liberado. Tampoco la tradición puede informar nuestras decisiones. En esto, los modernos estamos solos. Debemos decidir en función de nuestra sensibilidad imaginativa a las exigencias de la vida buena. Esta es la condición previa para la libertad y el libre desarrollo de los seres humanos en la historia.

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, Max (2016) [1947]: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

FEENBERG, Andrew (2001): *Questioning Technology*. Londres y Nueva York:

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Routledge.
HEIDEGGER, Martin (2018) [1927]. *Ser y tiempo.* Madrid: Trotta.
HORKHEIMER, Max (2013) [1947]: *Crítica de la razón instrumental.* Madrid: Trotta.
JIMÉNEZ, José (1983) *La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse*. Madrid: Tecnos.
KELLNER, Douglas (2004) "Introduction. Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s", en Herbert Marcuse, *Collected papers of Herbert Marcuse*; vol. 1. *Technology, war, and fascism*. Londres: Routledge: 1-38.
KELLNER, Douglas (2924 [1991]. Introducción a la segunda edición de El hombre unidimensional, en Herbert Marcuse, El hombre unidimensional. Madrid: Irrecuperables: 7-35
LUKÁCS, Georg (1970) [1923]: *Historia y conciencia de clase.* La Habana: Editorial de ciencias sociales.
MARCUSE, Herbert (1968) [1964]: *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix-Barral.
MARCUSE, Herbert (1969a): *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
MARCUSE, Herbert (1969b) [1955]: *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.
MARCUSE, Herbert (1972) [1969]: *Para una teoría crítica de la sociedad.* Caracas: Tiempo Nuevo.
MARCUSE, Herbert (1986) [1967]: *El final de la utopía.* Barcelona: Planeta de Agostini.
MARCUSE, Herbert (2001): *Towards a critical theory of society*, ed. Douglas Kellner. Nueva York: Routledge.
MARCUSE, Herbert (2004) [1941] *Collected papers of Herbert Marcuse*; vol. 1. *Technology, war, and fascism*; editado por Douglas Kellner. Londres: Routledge. Originalmente en S*tudies in Philosophy and Social Science,* Vol. 9, nº. 3, 414-439.
MARCUSE, Herbert (2016) [1932-1933]: *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933).* Madrid: Biblioteca Nueva.
MARX, Karl (2001) [1844]: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Marx Internet Archive (MIA). Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/, acceso del 22 de septiembre de 2023.
MOCQUARD, Gaston y REICH, Wilhelm (1973): *Marcuse y el Freudomarxismo*. México: Roca.
TABERNER, José (1985): *Marcuse, Fromm, Reich, el Freudomarxismo.* Madrid: Cincel.

THE NEW FLESH. A MARCUSEAN DIALECTIC OF EROS AND TECHNOLOGY IN THE DIGITAL AGE

La nueva carne. Una dialéctica marcusiana entre Eros y tecnología en la era digital

SID SIMPSON*

sisimpso@sewanee.edu

SAVANNAH SIMA**

savannahsima@gmail.com

Fecha de recepción: 18/7/2025
Fecha de aceptación: 10/11/2025

ABSTRACT

In this article, we offer a critical theory of the internet grounded in Marcuse's dialectical theory of technology, starting from what we contend to be the fundamental and indispensable core of his thinking: the dialectic between eros and technological rationality. We proceed below in three parts: First, we critically reconstruct Marcuse's dialectic of eros and technological rationality to set the stage for our discussion of the internet. Second, we use Marcuse's distinction between technology and technics to interrogate the internet as a material reflection of the social process out of which it emerged. Under conditions of advanced industrial civilization, it is not surprising that the internet appears as a material reflection of technological rationality. In the final section, we seek to answer the questions raised by the preceding sections: If the internet frustrates our need for erotic connection, rendering desire one-dimensional, would an erotic technology of liberation include the internet? If so, would that internet look anything like what it does now?

Key words: Marcuse, Eros, Technology, Technics, Internet.

* Sewanee: the University of the South.
** University of Chicago.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

RESUMEN

En este artículo ofrecemos una teoría crítica de Internet basada en la teoría dialéctica de la tecnología de Marcuse, partiendo de lo que sostenemos es el núcleo fundamental e indispensable de su pensamiento: la dialéctica entre Eros y la racionalidad tecnológica. El texto se desarrolla en tres partes: en primer lugar, reconstruimos críticamente la dialéctica marcusiana entre Eros y la racionalidad tecnológica para preparar el terreno de nuestra discusión sobre Internet. En segundo lugar, empleamos la distinción de Marcuse entre tecnología y técnica para interrogar Internet como una reflexión material del proceso social del que surgió. Bajo las condiciones de la civilización industrial avanzada, no resulta sorprendente que Internet aparezca como una manifestación material de la racionalidad tecnológica. En la sección final buscamos responder las preguntas planteadas en los apartados anteriores: si Internet frustra nuestra necesidad de conexión erótica, volviendo unidimensional el deseo, ¿podría una tecnología erótica de la liberación incluir a Internet? Y, de ser así, ¿se parecería en algo al Internet que conocemos hoy?

Palabras clave: Marcuse, eros, tecnología, técnica, internet.

> *"Perhaps technology is a wound* that can only be healed by the weapons that caused it: not the destruction of technology but its re-construction for the reconciliation of nature and society"
>
> (Marcuse, [1979] 2011: 224)

> "To do that you have to go on to the next phase… your body has already done a lot of changing, but that's only the beginning. *The beginning of the new flesh. You have to go all the way now. Total transformation... to become the new flesh, you first have to kill the old flesh. Don't be afraid, don't be afraid to let your body die."*
>
> (Cronenberg, 1983)

INTRODUCTION

As early as 1941, Herbert Marcuse articulated the dialectical tension inherent in technology: "technics by itself can promote authoritarianism as well as liberty, scarcity as well as abundance, the extension as well as the abolition of toil" ([1941] 1998: 41). Put differently, technology's possibilities were not exhausted by its misuse, and a qualitatively different form of technology would accompany (or, perhaps, play some part in bringing about) a society free from toil.

And yet, one particular invention stood out to Marcuse as embodying the most worrying tendencies of the intertwinement between technology and reason: the

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

computer. He explains, "The formal rationality of capitalism celebrates its triumph in electronic computers, which calculate everything, no matter what the purpose, and which are put to use as mighty instruments of political manipulation, reliably calculating the chances of profit and loss, including the chance of the annihilation of the whole, with the consent of the likewise calculated and obedient population" (1965: 224–225). Technological rationality, which Marcuse's well-known *One-Dimensional Man* foregrounds as the form of thought that reifies, objectifies, and ultimately collapses the dialectical thought critical to achieving a liberated existence, seemed to have been concretized within this unassuming machine. To this day, despite the fact that "his" computers and "our" computers are separated by the technological equivalent of geological time scales, Marcuse's suspicions were well founded.

The modern-day tension between technology in the form of the computer and freedom is even more acute on account of a particular innovation that has, as some argue, been so world-changing as to usher in a new form of capitalism: the internet. Advertised as an expanded public sphere through which democracy and commerce might flourish, the internet's material past and present are intentionally obscured by a technological tendency Marcuse already identified in the mid-60's: "the tangible source of exploitation disappears behind the facade of objective rationality. Hatred and frustration are deprived of their specific target, and the *technological veil* conceals the reproduction of inequality and enslavement" (1964: 32). While material contradictions remain largely hidden, myriad social tensions and contradictions arise and heighten: at precisely the same time that the internet cultivates a desire for sociality and promises the fulfilment of that desire, it undercuts the conditions for its possibility. In general terms, this contradiction is visible in the superficially paradoxical correlation between the near ubiquity of internet and social media use amongst generations that simultaneously report feelings of loneliness at an all-time high. Studies by Harvard University (Weissbourd et al. 2021) and Columbia University (Crowe et al. 2024) both find that somewhere between two-thirds and three-quarters of young people in the United States report feeling lonely, while the United Kingdom, South Korea, and Japan have all formed governmental ministries specifically tasked with remediating the "loneliness epidemic." The contradiction between the internet's promise of the social and its alienating reality has undoubtedly tragic consequences: just last year one young man became so romantically attached to an artificial intelligence companion that he committed suicide after the AI bot encouraged him to "come home to me as soon as possible, my love" (Duffy 2024). Thus our desire for intimate, non-reified sociality – what Marcuse described as an *erotic* relation to one another – is continually teased and thwarted online.

What's more, the heightening tensions contained within the contradiction between what the internet promises and how it frustrates those desires result in deeply worrying authoritarian tendencies. Technological hyperconnectivity obliterates

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

solitude, which Marcuse described as "the very condition which sustained the individual against and beyond his society" (1964: 71), while at the same time generating and stoking the kind of unhappiness that "lends itself easily to political mobilization; without room for conscious development, it may become the instinctual reservoir for a new fascist way of life and death" (1964: 76). Incel violence, Q-anon conspiracy theories, and a world-wide uptick in far right online mobilizing all lend credence to Marcuse's insights more than half a century ago. In these ways the internet, emblematic of the technological rationality Marcuse associated so closely with the computer, represents not only a material development in capitalism but also a distinct threat to our psychological, political, and social existence.

Numerous other contemporary scholars have taken up the task of applying Frankfurt School-inspired critical theory to the internet – among them Andrew Feenberg (2008, 2017), Christian Fuchs (2016), Jodi Dean (2003), Jonathan Crary (2022), Steve Garlick (2011), Bruna Della Torre (2024), and more – with many departing from Marcuse's well known dialectical disposition towards technology as a social process. However, in this article we begin our dialectical critique of the internet in a different place by asking: What would it mean to offer a critical theory of the internet that begins with Marcuse's critical theory of sensuous experience? If the internet frustrates our desire for the erotic and robs it of its dialectical potential (or, in other words, makes it one-dimensional), does a technology of erotic liberation even include the internet? And if it did, would that internet look anything like what it does now?

In order to think through these questions, in this article we proceed in three broad sections. First, we reconstruct Marcuse's dialectic of eros and technological rationality in order to recenter the erotic in Marcuse's thinking. While he does write in detail about the liberatory possibilities of technology, we argue that such potentiality is mediated by its relationship to eros. As Marcuse explains in his *Essay on Liberation,* liberation is a process of unleashing our erotic desires in order to cultivate an aesthetic ethos which could dialectically counter the one-dimensionality of technological rationality. Second, we examine the relationship of technology to Marcuse's dialectic of eros and technological rationality. Here we look to Marcuse's influential "Some Implications of Modern Technology" (1941) to distinguish between *technology* as a social process and *technics* as specific deployments of technology. Interrogating the internet as a technic with determinate historical and material context rather than as an ahistorical abstractly dialectical "technology" makes it possible to uncover its intimate relationship to technological rationality *despite* its claims to fulfill our need for erotic connection. On these grounds, we argue that technology's role in either aiding or hindering liberation is contingent upon whether the technics that arise out of it truly embody eros, or merely claim to do so while entrenching the capitalist social process already in thrall to technological rationality. This analysis illuminates the relationship between the exploitation of the erotic

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

and the material social processes that rely on it. Finally, we offer a sketch of what it would mean for the internet to be truly erotic. This sublated form of the internet would take a significantly different form than the one we have now, both in terms of its material reality (e.g. who owns it, how we are commodified on it, and so on) as well as in what it promises (e.g. that it seeks not to be a replacement for sociality or a public sphere, but a tool to help us achieve these things in the corporeal world). This transformation, of course, could only arise out of a radically different social process – one which had moved beyond the fetishization of technological rationality and toward the realization of the erotic.

1 EROS AND TECHNOLOGY

Fully understanding Marcuse's critical theory of technology is impossible without situating it within the fundamental dialectic between technological rationality and eros in his writing. To wrest it out of this context would result in the relatively banal insight that technology either *could* be good or *could* be bad, but would do nothing in the way of describing how technology takes the form that it does, how it reproduces various tendencies both materially and psychologically, and how this process can reinforce an already-oppressive social process. Here, we set the philosophical mise-en-scène necessary to think with Marcuse on technology, the computer, and the internet.

Broadly, Marcuse, alongside his Frankfurt School colleagues, was engaged in the project of attempting to understand why reason had come to facilitate so much violence and domination in modernity despite its liberatory Enlightenment pretensions. On his view, reason plays a seemingly paradoxical role in the story: the modern technical progress heralded as the pinnacle of reason was also the mechanism of a patently irrational proto-fascistic capitalist liberalism. Worse still, modern reason's Janus-faced manifestation made appealing to "reason" in order to critique advanced industrial society all but illegible. Only in this context could Marcuse write in *One-Dimensional Man* that "it is a rational universe which, by the mere weight and capabilities of its apparatus, blocks all escape" (1964: 71).

To think through the "comfortable, smooth, reasonable, democratic unfreedom" (1964:1) that prevailed in advanced industrial societies, Marcuse followed his colleagues Theodor Adorno and Max Horkheimer by arguing that the modern condition is the consequence of two tendencies in Enlightenment reason, dialectically intertwined and in tension with one another. The first is the tendency to understand the world in ways that make it survivable, a form of reason that Adorno and Horkheimer argue in *Dialectic of Enlightenment* emerged out of Western subjectivity's need to preserve itself against a hostile and dangerous nature. This form of reason proceeds by objectifying nature in ways that render it manipulable, thereby establishing a distinction between the perceiving subject and natural "objects" fit for

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

exploitation. For Adorno and Horkheimer this form of thinking, which they term *instrumental reason*, finds its full expression in Enlightenment thinkers like Francis Bacon, who claimed that the "'happy match' between human understanding and the nature of things that he envisaged is a patriarchal one: the mind, conquering superstition, is to rule over disenchanted nature" (2002:2). Crucially, this scientistic, calculative instrumental reason is indispensable for technical and capitalist progress, while at the same time exceedingly dangerous: it cannot distinguish between "nature" and "humanity" (because humanity already *is* nature) and therefore all too easily facilitates the destruction of humans in the name of self-preservation, be it the scientific expertise required to build the atom bomb or the objectifying precision necessary to exterminate the Jews during the Holocaust.

Marcuse moved beyond Adorno and Horkheimer by historicizing instrumental reason. Rather than writing about an abstract capacity of reason spanning back some two millennia, Marcuse situates instrumental reason within the scientific and technological context of twentieth-century industrial society. Because of this, Marcuse opts for the language of technological rationality, as it is the historically specific form that instrumental rationality takes under modern capitalism (Simpson 2024: 141). Beyond affirming Adorno and Horkheimer's claim that this form of reason objectifies nature in order to exploit it, Marcuse contends that in modern industrial societies organized by technological rationality, science and technology appear as ends in themselves under the guise of Enlightenment goals such as efficiency and value-neutral objectivity. Under these conditions, exchange and production become the unquestionable foundation of the social process which obscures their role as instruments of class domination. The fundamental contradiction between Enlightenment reason's promises and the exploitative facsimiles it facilitates is rendered invisible by the unquestioned omnipresence of technological rationality: what Marcuse famously calls one-dimensional thought.

Against this objectifying, dominating, and stultifying tendency of reason, the Frankfurt School thinkers identified a second form of reason, intertwined with the first: dialectical thought. This form of reason is capable of self-critique; it interrogates the instrumental, scientific, and technological tendencies of reason and in doing so makes possible ethical and liberatory action. Unfortunately, however, though reason as such contains both the violently self-preserving and consciously self-critical aspects, in modernity the former tendency proliferated and all but suffocated the latter. For this reason, critical theory's task is to make dialectical thinking possible again. For Adorno and Horkheimer, doing so would require recovering "a positive concept of enlightenment which liberates it from its entanglement in blind domination" (2002: xviii). What this meant, however, is cryptic; at times they indicated that an early form of mimetic thinking since lost to modernity might serve as a starting point, but for the most part spent their time defending the mere possibility of thinking in the face of unreflective action. As Adorno famously put it in a radio

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

address near the end of his life: "When the doors are barricaded, it is doubly important that thought not be interrupted. It is rather the task of thought to analyse the reasons behind this situation and to draw the consequences from these reasons… If there is any chance of changing the situation, it is only through undiminished insight" (1991: 200-201).

Marcuse, on the other hand, was much less coy about theorizing what dialectical reason might look like. Rather than reach back to some forgotten form of mimetic reason, Marcuse chose instead to think of dialectical reason as an *expansion* of the reason that had been narrowed down to nothing more than technological rationality. Transcending the Enlightenment division between reason and sensuous experience, Marcuse turned to Freudian categories in order to describe the sublation of reason. In *Eros and Civilization*, Marcuse defines the reality principle of modern industrial society as a "performance principle," in which subjectivity is shaped by rationalized domination in service of capitalist exploitation. What is needed, however, is a *new* reality principle in which none other than eros would rescue reason from its modern rationalized form. Marcuse writes, "Eros redefines reason in his own terms. Reasonable is what sustains the order of gratification… Repressive reason gives way to a new *rationality of gratification* in which reason and happiness converge" (1966: 224). Thus, a new reality principle shaped by eros would transform our current form of life – structured by technological rationality and one-dimensional thought – into a world organized around our biological need for an erotic relationship to ourselves, our peers, and nature. Marcuse explains in his widely-read *An Essay on Liberation*: "new relationships would be the result of a 'biological' *solidarity* in work and purpose, expressive of a true harmony between social and individual needs and goals, between recognized necessity and free development – the exact opposite of the administered and enforced harmony organized in the advanced capitalist (and socialist?) countries" (1971: 88). In this way, expanding reason beyond its suffocating Enlightenment form to include the erotic undermines the reifying, violent tendencies of reason. The objectification of nature, fetishization of capitalist efficiency, and supremacy of "neutral" instrumental reason over ethical claims give way to a new form of reason that dissolves the illusory duality between scientific progress and erotic solidarity.

Marcuse, of course, is ever the good dialectician: in sublimating reason, he does not dispense with science and technology as a whole despite their centrality to the totally administered society shaped by technological reason. Instead, he writes: "Freedom indeed depends largely on technical progress, on the advancement of science. But this fact easily obscures the essential precondition: in order to become vehicles of freedom, science and technology would have to change their present direction and goals; they would have to be reconstructed in accord with a new sensibility – the demands of the life instincts" (1971: 19). In this way, science and technology very much have a role to play in a liberated society, and may even be

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

crucial to realizing that liberation. However, we emphasize here that Marcuse's dialectic of technology hinges entirely on that technology's relationship to both technological reason and eros: it is not that specific technological innovations *as such* contain dialectical potential, but rather whether those inventions are reflections of latent dialectical tensions and liberatory potentialities inherent in the the social process out of which they emerged. In this context, gas chambers and heat-seeking predator drones are not imbued with dialectical possibility; they are instead reflections of a social process shaped by technological reason and an abject disregard for life.

This analysis, then, poses an issue for the computer: if the computer is indeed the concretization of the "formal rationality of capitalism" (1965: 224–225), as Marcuse argued, *could* it have the potential to bring about an erotic world? His writing seemed to indicate that the computer was most obviously a reflection of the social process that birthed it, its liberatory potential foreclosed by a fully rationalized social process. The question only becomes more acute with the advent of the internet. Though he was not present to see the proliferation of the internet, its intrusion into every second of our day and each of our once-private intimacies, Marcuse gives us the categories with which to form a critical theory of the internet – one that begins with its relation to our biological need for solidarity, and properly interrogates technology within the historical, material, and ontological context out of which it emerges. In the next section, we use this starting point to talk about how the internet exploits the promise of the erotic while further entrenching precisely the technological rationality Marcuse decried.

2 TECHNICS AND THE TORTURE OF DESIRE

Once heralded as a new frontier of decentralization and global citizenship in the early aughts, the internet itself has become a site for a cruel dialectic to intensify wherein the promise of erotic solidarity is teased, commodified, manipulated, and ultimately frustrated. Marcuse seemed to be predicting the internet of today when he described the computer as a crowning "triumph" of capitalism: another machine that "...institute[s] new, more effective and more pleasant forms of social control and social cohesion…" (1941: 7). How, then, did our envisaged digital agora for "global citizenship" come to both stoke and deny our desire for erotic connection?

Here, we rely on an insight yielded by Marcuse's historical account of technological rationality: the fundamental distinction between *technology* as a social process, and *technics* as specific materially-embedded deployments of technology. After excavating and explicating this theoretical distinction, we analyze the internet as a technic – or in other words, in its historical, material, and conceptual context – to uncover how the illusion of a digital *tabula rasa* was already compromised by its inherited logics of enlightenment rationality, long before the internet's near-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ubiquitous presence. This groundwork, we argue, enables Marcuse's sensuous framework both to illuminate the internet as the consummation of technological rationality, and to articulate the conditions under which a truly erotic, liberatory technic might emerge.

Marcuse outlines the distinction between "technology" as a social process and "technics" as specific deployments of technology most clearly in his 1941 article "Some Social Implications of Modern Technology". Rather than seeing technology wholly as mere *instrumentum*, Marcuse understands technology to be a "…mode of production, as the totality of instruments, devices and contrivances which characterize the machine age," as well as "a mode of organization and perpetuating (or changing) social relationships." (1941: 138-139). This theoretical move was a departure from the phenomenology of technology that preceded it, which interrogated technology as *tabula rasae* or mere neutral human inventions with no context of consequence beyond their appearance. This tendency eschews the formative historical and material context under which myriad technologies develop, alongside their use cases. Categorically broadening our notion of technology as inescapably social yet processual allows for inquiries into the nature of technology as a dialectical vehicle of change. In other words, Marcuse identified a problematic and unreflective tendency in the appraisals of technology that preceded his: they took technology as "given". By incorporating material and historical context, Marcuse's conception of technology critiques and displaces other ostensibly 'neutral' appraisals of technology. At the same time, Marcuse's framework critiques the technological rationality latent in vacuous, vague, and ahistorical accounts of "technology" as a vehicle for the oppressive logics of "objectivity" and "neutrality" that arise from enlightenment rationality. Only then could Marcuse displace these ahistorical accounts with a generative, self-reflexive notion of technology as a dialectical social process situated in its specific historical, material, and social contexts.

How, then, are *technics* situated within Marcuse's historicized notion of technology? For Marcuse, technics are "the technical apparatus of industry, transportation, [and] communication…" (1941: 138). That is, technics are the concrete manifestations of technological development: the tools, machines, and infrastructures through which historicized reason is expressed and enacted. Their meaning and social function are not intrinsic, but contingent upon the historical and material context in which they are deployed. For example, the telegram and the television are both technics, but they embody different manifestations of technological rationality because they emerged from distinct social processes that have unique material and conceptual circumstances. The telegram, finding popular use in the industrial era, facilitated a linear utilitarian communication; often in service of state and commercial coordination. Television, by contrast, developed within a neoliberal consumer capitalist framework; in service of mass entertainment and passive spectatorship. For Marcuse, technics do not possess *inherent* emancipatory or authoritari-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

an content; they reflect the social rationality that animates their development and deployment. Therefore, a Marcusean approach to theorizing the internet would not start with its idealistic and ideological promises of consumerist bliss and infinitely democratic communication. It would start instead with a material history of the internet, one in which the internet is treated as a technic with a specific historical context, which we sketch here.

The early internet emerged from state-sponsored research and Cold War defense strategies, most notably through the Advanced Research Projects Agency Network (ARPANET), a project of the United States Department of Defense (DoD) designed in the late 1960s as a decentralized communication network. Initially connecting a small number of research institutions working on military contracts, ARPANET laid the technical foundations for the contemporary internet. Far from a neutral arbiter of human potentiality, from its inception, ARPANET was shaped by power struggles between military command and academic use, the consolidation of state power and decentralized governance, public research and corporate privatization.

The DOD's interest in ARPANET was driven by Cold War imperatives: the network was designed to ensure command-and-control survivability in the event of nuclear attack. When academic institutions sought to expand ARPANET's utility beyond militancy, tensions emerged over its scope and governance. Even early debates over Internet Protocol (IP) standards, naming systems, and later state oversight over global commons via organizations like Internet Corporation for Assigned Names and Numbers (ICANN), reflect enduring struggles over who could *govern* the architecture of supposed connection. Rather than offering a digital commons, the internet's backbone was increasingly structured around state and corporate control. From the outset, the infrastructure of "connection" was dually inseparable from state power and the logic of mastery (of others, nature, and ultimately oneself). Despite the internet's popularization as a decentralized digital architecture, its development remained tethered to the dominant rationalities of national security, technocratic management, and eventually, neoliberal enclosure. Even throughout the 1980s, key internet protocols (like Transmission Control Protocol [TCP] and IP) were still being developed under U.S. military auspices.

Then, in 1995, the National Science Foundation Network (NSFNET), which had operated as the internet's public backbone, was decommissioned and handed over to private telecoms, effectively commercializing the technological structure of ARPANET. At the same time, the popular understanding of the internet's myriad uses began to shift, effectively obfuscating the computers' "reproduction of inequality" behind a "technological veil" as household computers became commonplace in the 90's. The ownership of the internet "commons" was then quickly divided up and sold as corporate consolidation via AOL, Yahoo, and later Google concretized the internet as a privatized infrastructure. This transition from a defense project to an

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

everyday ostensibly social and political infrastructure did not overturn its underlying rationality. Instead, it masked the persistence of technological reason behind a seductive new promise: connection.

Meanwhile, cyberlibertarians, Silicon Valley entrepreneurs, and neoliberal policymakers coalesced around a utopian vision of the internet; as a new frontier of innovation, democratic potential, and ultimately, profit. Wired magazine's Kevin Kelly famously dubbed the internet a new "Network Economy" (1997), while firebrands of the digital age like Nicholas Negroponte (1995) and John Perry Barlow (1996) positioned the web as the death knell of centralized authority. The internet's mystifying potential for the consolidation of work, leisure, and play inevitably drew in more buyers of the digital computer, blending mass communications "together harmoniously, and often unnoticeably… bring[ing] these realms of culture to their common denominator – the commodity form." (1964: 40). An innocent desire to engage with a novel invention turned into a direct way to reach consumers, blending, "the productive apparatus and the goods and services which it produces [to] 'sell' or impose the social system as a whole." (Marcuse 1964: 12-13).

This historical reality materially embeds the internet's emergence within a status-quo that centers the instrumental, reifying, objectifying, form of reason that Marcuse identified as a primary force in the collapse of dialectical thought. The proliferation of the internet is not the renewal and expansion of human connection, but rather the continuation and intensification of a logic inherited from enlightenment rationality. Using a Marcusean lens, it is not hard to connect the calculative technological rationality that served as ARPANET's wartime backbone to the algorithmic manipulation of desire under capitalism in the name of economic warfare. Thus, interrogating the internet as a *specific* technic – a particular crystallization of technological rationality – contextualizes its partial role in the broader, truly dialectical category of technology as a social process.

For Marcuse, it is the more capacious category of technology understood as a processual, contingent organizing principle which yields specific technics that "promote authoritarianism as well as liberty, scarcity as well as abundance, the extension as well as the abolition of toil" (138). However, as we indicate above, it is not necessarily the case that *each* technic contains an equal amount of both possibilities; the liberatory capacity of particular technics relies upon the extent to which it reflects an authoritarian or erotic tendency in the social process out of which it emerged. In *One-Dimensional Man*, Marcuse explains the deep interconnection between technics and the social process, which is worth quoting at length:

> "The technological *a priori* is a political *a priori* inasmuch as the transformation of nature involves that of man, and inasmuch as the "man-made creations" issue from and re-enter a societal ensemble. One may still insist that the machinery of the technological universe is "as such" indifferent towards political ends – it can revolutionize or retard a society. An electronic computer can serve equally a cap-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> italist or socialist administration; a cyclotron can be an equally efficient tool for a war party or a peace party. This neutrality is contested in Marx's controversial statement that the "handmill gives you society with the feudal lord; the steam-mill society with the industrial capitalist." And this statement is further modified in Marxian theory itself: the social mode of production, not technics is the basic historical factor. However, when technics becomes the universal form of material production, it circumscribes an entire culture; it projects a historical totality – a 'world.'!" (1964: 154).

In the context of advanced industrial society, when the internet becomes the universal form of material production – the lifeline and connective tissue of almost every industry on earth – it projects a vision of historical reality shaped by its own emergence out of technological rationality, which in turn (re)shapes the social process. At the same time, when one "species" of technic becomes essential to the apparatus of material production itself, the subsequent sublimation of psychosocial tensions projects a technologically rational "world".

Marcuse does not offer a single set of conditions to define the emergence of a technic that "circumscribes an entire culture", but gestures toward its possible consequence as the constant reinforcement of technological rationality. When a technic becomes essential to all sectors, all domains of production, and restructures labor and social life as, "...a system which determines a priori the product of the apparatus as well as the operations of servicing and extending it," it reconfigures its form as an apparatus among many, "becom[ing] totalitarian to the extent to which it determines not only the socially needed occupations, skills, and attitudes, but also individual needs and aspirations." (1964: 8). Technical progress itself "...in the name of the historical prospects of freedom from toil and domination," becomes the veneer under which "...a whole system of domination and coordination, creates forms of life (and of power) which appear to reconcile the forces opposing the system and to defeat or refute all protest…" (1964: 6). When a technic that underlies labor, culture, desire, and its sociohistorical dimensions becomes a "world," resistance becomes definitionally "irrational" insofar as it signals a departure from technological rationality. Technological rationality then becomes the dominant mode of thinking, feeling, expressing, and ordering life, which then enforces and perpetuates the false promises of what Marcuse called "terroristic technocracy" ([1941] 1998: 42).

Using Marcuse's technological framework, we can therefore situate the contemporary internet as a specific technic that stands against the dialectical category of technology. As Marcuse all but predicted, the internet's ubiquity and universality grows with every false promise of freedom, sociality, and the erotic that it extends. In other words, each promise to meet our human needs presents a new way for the internet to extend and entrench – materially, ideologically, and erotically – the exploitative conditions of its emergence. Indeed, the internet has become fully integrated into the structure of capitalist production as an essential technic that has

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

reshaped technology as a social process itself. Nearly all forms of labor, from blue-collar logistics, the organization of the factory floor, white-collar remote work, freelance creative work, to new forms of digital labor; now rely on the infrastructure of the internet. Not only does the internet serve an indispensable role in the apparatus of material production, it generates novel avenues of exploitation and alienation (dropshipping, data mining, etc.), defines how we find and maintain work (remote work, the gig economy, etc.) or leisure (video games, social media, etc.), and shapes the formation of desire (influencer culture, porn, gooning, doomscrolling, etc.). This is precisely how the internet "projects a historical totality – a 'world;'" it offers a seamless continuity between work, play, and personal expression, collapsing the boundaries and spatial divisions that once facilitated the separation of the "realms" of our lives under the guise of efficiency, access, and progress.

The incentives for both the consumers and producers of digital technologies to expand, reconfigure, and sell is in many ways irresistible and perfectly logical in the "world" projected by an internet shaped by technological rationality. The internet continuously extends both the market of potential buyers for any number of commodities, while constantly encouraging the sale of said commodities. This logic expands and deepens across an array of digital contexts, bringing the uninitiated into the digital fold with the threat of "opportunity costs" for not optimizing everything from productivity to job-seeking – a logic which transmutes into the imagined maximization of one's knowledge, relationships, and ultimately, selfhood. In this view, integrating a digital interface into every facet of one's life may somehow perfect it, while refusing these "tools" becomes irrational in the "world" that the internet projects when it becomes a universal technic. At the same time, such "opportunity costs" are not merely illusory as they can incur real additional economic hardship that complicate participation in social life.

Today, work, education, and basic communication are not only integrated with but dependent upon internet-connected devices and are coupled with more insidious, alienating tendencies: among them, commodifying or systemizing the intimacies of one's life. For example, take the origins of Facebook, dubbed "Facemash" in 2003 while Mark Zuckerberg was completing his degree in computer science at Harvard: Zuckerberg utilized the digitized student directory to create a system to rank his female classmates' attractiveness by presenting users with pairs of photos of their classmates and a prompt to choose which was "hotter". It is not at all difficult to connect this particular instance of systematizing and rationalizing desire from some two decades ago to current, significantly more widespread and socially accepted internet technologies, among them: dating apps such as Tinder which give users statistical summaries of their romantic and sexual "win/loss" ratios, pornographic livestreaming hubs such as Chaturbate which monetize the illusion of erotic connection, and subscription services such as OnlyFans which exemplify the fusion of frustrated desire and capitalism.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Our desire for erotic connection is thus captured by the crystallization of technological rationality under the guise of access, reinforced within an incentive structure that feeds off of continuous engagement and the extension of the digital into all facets of life. Even dissent likewise becomes commodified: activism all too easily turned into brand identity, and erotic solidarity into parasocial transactions or consumer intimacy. The user internalizes the alienating logic of technological rationality while its social reinscription beyond the "confines" of the digital realm naturalizes domination, making exploitation appear as participation and alienation as connection. Thus, the internet appears as an all-encompassing technic with nascent sociopolitical deformations that hinder the formation of erotic connection.

Much like the handmill in feudal society or the steam mill in industrial capitalism, the internet has reshaped the social process that is modern technology writ large. It is not merely an essential apparatus among others but perhaps some new material formation: a *meta-technic* – one that mediates and organizes not only technology as a social process, but also the use, development, and meaning of nearly every other technic. Understood in this way, the internet is a recursive and expansive force that reconstitutes technology itself – and other technics – in its image. It is this structural transformation that compels us to treat the internet as both the culmination and intensification of technological rationality as well as the impetus to rethink the erotic as a political and technological possibility. How might we conceptualize or discover erotic possibilities given the contemporary terrain of the internet?

3 THE EROTIC INTERNET

The lurching fear of the foreclosure of the dialectical possibilities of technology is vividly present in Cronenberg's classic work of body horror: *Videodrome* (1983). Why bother with the fallibility of human connection when technological rationality promises a kind of liberation by way of total rationalization? To "go all the way" and "become the new flesh" by "let[ting] your body die" is to embrace the fantasy that one can transcend the messiness of desire and embodiment by fusing fully with the machine (1983). But in doing so the self is not liberated, it is overwritten and captured by erotic alienation framed as nascent, unending fulfillment. This fantasy echoes Marcuse's concern that the form of rationality that governs technology does not merely structure production, but conscripts and constricts thought, desire, and consensus as we interact with them. As Marcuse writes:

> "In manipulating the machine, man learns that obedience to the directions is the only way to obtain desired results. Getting along is identical with adjustment to the apparatus. There is no room for autonomy. Individualistic rationality has developed into efficient compliance with the pregiven continuum of means and ends. The latter absorbs the liberating efforts of thought, and the various func-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tions of reason converge upon the unconditional maintenance of the apparatus." (1941: 144)

The "technic" then serves as the habituating vehicle for the colonization of subjectivity, making technological rationality appear not only desirable but inevitable. Even the most intimate human impulses are restructured to conform; desire itself becomes an object of optimization and control. As in *Videodrome*, Marcuse's writing indicates that the "liberation" promised by technics such as the internet is a faux-liberation; pursuing what the internet sells as eros is in actuality the perpetuation of technological rationality and the repression of the liberatory eros – understood not just sexually, but socially, politically, ethically, and aesthetically – that Marcuse is searching for. If, then, the truly erotic is the ground from which resistance and liberation emerge, what possibilities remain for its reconstitution under our current technical order? Could an erotic technic arise from this digital terrain at all? If so, would it look anything like the internet of today?

Because technics are not inherently liberatory or repressive but rather reflective of the social processes and rationalities that animate them, the possibility remains that the internet might become something else or competing technics might emerge to facilitate erotic connection. Against the totalizing logic of technological rationality, Marcuse leaves open the dialectical potential for technics that foster sensuous solidarity rather than heighten suppression. If, as he writes, liberation requires "a new sensibility" grounded in "life instincts," then the internet, fundamentally reconceived as an erotic technic might be repurposed not as a site of alienation, but of embodied presence and erotic relation (1971: 19). Crucially, because technics are reflections of the social process out of which they emerge, this reimagining hinges on a radical transformation in both its material (pre)conditions – primarily its ownership and structure – as well as its symbolic function. Rather than displacing sensuous experience, obliterating solitude, or instrumentalizing connection, an erotic internet would enable new modes of sociality premised on receptivity, vulnerability, and facilitating connection. It would not promise liberation through pseudo-erotic escape in the form of repressive desublimation, but through true erotic flourishing.

A truly erotic technology must not only facilitate this need for biological solidarity, but disentangle the enduring logics of technological rationality itself. As Marcuse notes, technological rationality can persist under myriad social orders as an inherited mode of thought; the organization of sociality must thwart this inheritance with "new relationships [that] would be the result of a 'biological' solidarity in work and purpose, expressive of a true harmony between social and individual needs and goals, between recognized necessity and free development–the exact opposite of the administered and enforced harmony organized in the advanced capitalist (and socialist?) countries" (1971: 61). Against the alienating presence of AI chatbots, dating apps, and astro-turfed propagandist bots, could communally-owned, deliberative mechanisms of engagement propagate this erotic internet?

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

We may begin with negating the incentives and penalties for maintaining our digital status-quo, thwarting the role of corporate middle-men and the consolidation of state power. An erotic internet must actively cultivate forms of relation irreducible to optimization or surveillance. In other words, the structure of digital communication between users must move from anonymized one-to-many to one-to-one in order to actualize the initial techno-optimist promise of decentralized communication that undermines centralized authority. Digital spaces of engagement would require platforms that take mutual recognition as their organizing principle in lieu of quantification of 'content' that keeps users engaged to appease advertisers and stakeholders. Coupled with instituting platforms as a cooperative, real commons governed by its users, we may be able to co-opt our existing digital infrastructures toward disalienation as a stepping stone for a truly erotic technology.

There already exists a kind of budding praxis of erotic technics that "tool" our existing digital landscape; take the open-source ATProtocol of "Bluesky", a social platform which allows users to select their own moderation tools and choose how their feeds are structured with a variety of communal algorithms that order how you engage with the platform around different aims (discover new users, only order your feed chronologically, only see things authored by who you are following, etc.). Bluesky explicitly wants to invert the top-down digital infrastructure of social media, and invites a reconfiguration of sociality from below. This may offer the technical preconditions for pluralistic digital publics to emerge on a shared commons, unfettered by both refusing the sale of the platform as a Public Benefit Corporation (PBC) that integrates returns for independent developers who code a variety of tools for the platform. Similar emerging digital tools, platforms, and restructured spaces of engagement like Fediverse (a decentralized network of interoperable platforms like Mastodon, where users can host their own servers and collectively shape moderation and federation policies), and are.na (a visual organization tool where users collect and share content in customizable blocks and channels, often used for collaborative research and creative projects) offer glimpses of a plural digital milieu organized by the desire for erotic connection and the facilitation of free expression.

Yet, these departures from explicitly "social" top-down digital technologies cannot alone constitute a truly erotic technology. Bottom-up social technics, the decentralization of communication, and shifts in ownership of platforms themselves leave the underlying logic of technological rationality largely intact; alongside the drastic environmental consequences of our foundational reliance on devices that pollute our environment, deplete non-renewable rare-earth-elements (REEs), and exploit colonial supply chains rife with human rights abuses. To use Marcuse's categories: that would be a transformation of a *technic*, but not the transformation of the underlying *technology*. When we think of an erotic internet and the erotic technology that must be its precondition, we might envision building a communally-operated, owned, and recycled technology that could both make use of our exist-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ing 62 million tonnes of e-waste (UNITAR 2024) and challenge the constant production of devices with unnecessary, minute changes. Community mesh networks (a decentralized, community-built network where users share and relay internet access through local nodes rather than relying on a central provider) open this avenue for challenging and thus reimagining our current digital infrastructures and the physical structures that support them. Projects like *Guifi* in Catalonia and *NYC Mesh* redistribute technical power and ownership by enabling communities to build, maintain, and govern their own connectivity while challenging the monopolistic control of broadband infrastructure by corporations like AT&T or Comcast.

These glimpses of alternative digital arrangements, from protocol-level decentralization to cooperative ownership, reveal the latent possibility of an erotic internet. Yet the mere inversion of current structures is not enough. Without a transformation of the underlying rationality – the sensibility that organizes our interaction with tools, platforms, and one another – even the most radical-seeming interventions risk reinscribing the same logic of domination. Technological rationality does not vanish with new affordances or user governance; it persists as a form of life unless actively *and materially* unmade and reimagined. A liberatory internet must be birthed from an erotic technology; the faux-erotic commodification so omnipresent now must be properly identified as precisely the false needs that Marcuse warned so presciently against.

That the tension between the erotic and technological rationality was reflected and perpetuated materially in technology remained one of Marcuse's core concerns throughout his career. His attention to the way that technological rationality so craftily manipulates and frustrates our desire for the erotic continues to be one of his most profound insights. In some of his last reflections on technology and society, Marcuse cautioned his audience against the danger of blaming our alienation on the proliferation of technology and instead held out a profound hope for the capacity of technical progress, albeit in a radically new form:

> "Technical progress is an objective necessity for capitalism as well as for emancipation. The latter depends upon the further development of automation up to that point where the prevailing 'economics of time' (Bahro) can be overthrown: free, creative time as the time for life.
>
> But it is perhaps fallacious to conclude that only the misuse of science and technology is responsible for the ongoing repression: the transvaluation of values and compulsions, the emancipation of subjectivity, of consciousness, might very well have an impact on the very conception of technology itself and in the structure of the technical-scientific apparatus ... *Perhaps technology is a wound that can only be healed by the weapon that caused it: not the destruction of technology but its re-construction for the reconciliation of nature and society.*" (1979 [2011]: 222)

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

REFERENCES

ADORNO, Theodor (1991): "Resignation." In Theodor Adorno: *The Culture Industry*. New York: Routledge, 198-203.

BARLOW, John Perry (1996): "A Declaration of the Independence of Cyberspace." *Electronic Frontier Foundation*. Accessed 15/7/2025: https://www.wired.com/1997/09/newrules/

CRARY, Jonathan (2022): *Scorched earth: Beyond the digital age to a post-capitalist world*. New York: Verso books.

CRONENBERG, David. (Director): (1983): *Videodrome*. Universal City: Universal Pictures.

CROWE, C. L., LIU, L., BAGNAROL, N., & FRIED, L. P. (2024): Loneliness prevention and the role of the public health system. *Perspectives in public health*, *144* (1), 31-38.

DEAN, Jodi (2003): Why the Net is not a Public Sphere. *Constellations: An International Journal Of Critical & Democratic Theory*, Vol. 10(1), 95-112.

DELLA TORRE, Bruna (2024): "21st Century One-Dimensionality: Bit Technological Rationality, Digital Culture Industry, and Platform Postmodernity." In Eduardo Altheman C. Santos, Jina Fast, Nicole K. Mayberry, and Sid Simpson (eds): *The Marcusean Mind.* New York: Routledge, 510-521.

DUFFY, Clare (2024): "'There are no guardrails.' This mom believes an AI chatbot is responsible for her son's suicide." CNN. Accessed 15/7/2025: https://www.cnn.com/2024/10/30/tech/teen-suicide-character-ai-lawsuit

FEENBERG, Andrew (2008): "Critical theory of technology: An overview." In Gloria J. Leckie and John E. Buschman, (eds.): *Information technology in librarianship: New critical approaches*. Bloomsbury Publishing, 31-46.

FEENBERG, Andrew (2017): *Technosystem: The social life of reason*. Cambridge: Harvard University Press.

FUCHS, Christian (2016): *Critical theory of communication: New readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the age of the internet.* University of Westminster Press.

GARLICK, Steve (2011): "Complexity, Masculinity, and Critical Theory: Revisiting Marcuse on Technology, Eros, and Nature." *Critical Sociology*. Vol 39(2), 223-238.

HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W. (2002): *Dialectic of enlightenment*. Noeri, Gunzelin (trans). Redwood City: Stanford University Press.

KELLY, Kevin (1997): "New Rules for the New Economy." *Wired.* Accessed 7/15/2025: https://www.wired.com/1997/09/newrules/

MARCUSE, Herbert ([1941] 1998): "Some social implications of modern technology." In Herbert Marcuse: *Technology, War, and Fascism.* New York: Routledge, p. 39-65.

MARCUSE, Herbert (1964): *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert (1965): "Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber." In *Negations: Essays in Critical Theory*. London: Allen Lane, 201-226.

MARCUSE, Herbert (1966): *Eros and Civilization.* Boston: Beacon Press.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

MARCUSE, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert ([1979] 2011): "Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society." In Herbert Marcuse: *Philosophy, Psychoanalysis, and Emancipation.* New York: Routledge, 222-225.

NEGROPONTE, Nicholas (1995): *Being Digital*. New York: Knopf.

SIMPSON, Sid (2024): "Dialectics of Domination and Eros: Herbert Marcuse and the Critique of Technological Rationality." In Eduardo Altheman C. Santos, Jina Fast, Nicole K. Mayberry, and Sid Simpson (eds): *The Marcusean Mind.* New York: Routledge, 137-149.

UNITED NATIONS INSTITUTE FOR TRAINING AND RESEARCH (UNITAR) (2024): "Global E-Waste Monitor 2024: Electronic Waste Rising Five Times Faster than Documented E-Waste Recycling. Accessed 15/7/2025: https://unitar.org/about/news-stories/press/global-e-waste-monitor-2024-electronic-waste-rising-five-times-faster-documented-e-waste-recycling

WEISSBOURD, Richard, Milena BATANOVA, Virginia LOVISON, and Eric TORRES (2021): "Loneliness in America: How the Pandemic Has Deepened an Epidemic of Loneliness and What We Can Do About It." *Making Caring Common Project.* Accessed 15/7/2025: https://static1.squarespace.com/static/5b7c56e255b02c683659fe43/t/6021776bdd04957c4557c212/1612805995893/Loneliness+in+America+2021_02_08_FINAL.pdf

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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 teoréticos 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),

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 Philosphie 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*

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

brillan por su ausencia. El segundo elemento problemático de esa lectura fue la separación poco dialéctica que estableció Marcuse entre el joven Hegel –el 'autentico'– 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 Glocker 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 1939[1], 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 existencia[3]. 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 ulteriores 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,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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' recluyéndose 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 preguntare si la tradicional desconfianza con la que el psicoanálisis se ha aproximado a la filosofía, especialmente a la idealista[4], 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 prerrequisitos 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 opositoras –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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 desmovilizadores[9]. 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 objetiva[11], 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 substitución 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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 baluarte 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 conciencia 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 forzadamente, 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 optimistas[12]. 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, recrudecida por la intervención directa de las potencias coloniales y/o de milicias formadas y financiadas por la CIA[13]. 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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 subjetivo[14]. 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

za este prerrequisito, presente en la obra de los jóvenes hegelianos[15] 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 notorio[17]. 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 'critica radicale' 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 hegeliana[18]. 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 ultraizquierda[19]. 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 línea[20], 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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 amplia[21]. 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 fuerza 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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 utópico[23], 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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*, nº 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): *¿Derrumbe 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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

LA UTOPÍA DEL TRABAJO QUE EMANCIPA Y GRATIFICA: APUNTES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DE LA CONVERSACIÓN DE MARCUSE CON MARX

The Utopia of a Labor that Emancipates and Gratifies: Notes for a Reconstruction of Marcuse's Conversation with Marx

FABIÁN PORTILLO PALMA*

fportillo@us.es

Fecha de recepción: 15/4/2025
Fecha de aceptación: 10/11/2025

RESUMEN

A través de la reconstrucción comprensiva de la problemática inherente al concepto bidimensional de trabajo desarrollado por Herbert Marcuse en distintos momentos de su producción teórica, este estudio pretende delinear en sus contornos fundamentales la discusión mantenida de por vida por Marcuse con la obra de Karl Marx. Así, tomando como hilo conductor la determinación tardía de la transubstanciación gratificante y emancipadora del trabajo en juego, se elaborará, en primer lugar, una historia intelectual del concepto marcuseano de trabajo, para, en segundo lugar, caracterizar las distintas fases de la conversación, complaciente o crítica, de Marcuse con la obra marxiana.

Palabras clave: Marcuse, Marx, trabajo, alienación, emancipación.

ABSTRACT

Through a comprehensive reconstruction of the problematic inherent in the two-dimensional concept of labour developed by Herbert Marcuse at different moments of his theoretical production, this study aims to delineate the fundamental contours of Marcuse's lifelong discussion with the oeuvre of Karl Marx. Thus, taking Marcuse's late determination of the gratifying and emancipatory transubstantiation of the labour in play as a guiding thread, it will first elaborate an intellectual history of Marcuse's concept of labour, to then

* Universidad de Sevilla.
Este trabajo se ha realizado en el marco de las actividades del contrato predoctoral (PIF) del autor con la Universidad de Sevilla, cuya fuente de financiación es el VI Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla (VIPPITUS).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

characterise the different phases of Marcuse's conversation, whether complacent or critical, with Marx's work.

Key words: Marcuse, Marx, labor, alienation, emancipation.

Was bleibt ist die Utopie des spielenden Menschen
und *vor der haben wir mit Recht Angst*[1]

La constelación paradójica que reflejan estas palabras, vinculando necesidad y libertad, enajenación y emancipación, sufrimiento y disfrute, insufla de vida la determinación del concepto de trabajo presente en la obra de Herbert Marcuse. La utopía de un trabajo que emancipe a la par que gratifique constituye el auténtico motor teórico y práctico de sus estudios a este respecto. La conciencia de que el concepto de trabajo tiene carácter bidimensional, por cuanto recoge *lo que puede llegar a ser* junto a lo que *de hecho ha llegado a ser*, es transversal a la producción teórica marcuseana, aun cuando esta unidad tensa se manifieste de distintas maneras a lo largo de su obra. En cada etapa de su reflexión sobre la realidad del trabajo Marcuse mantiene una discusión con Karl Marx. Así pues, toda reconstrucción del sentido de este concepto es al mismo tiempo una representación de la discusión sostenida de por vida con el gigante del pensamiento y la praxis socialista.

El presente trabajo tiene, de este modo, dos objetivos entrelazados: aspira, en primer lugar, a reconstruir comprensivamente la problemática fundamental de la bidimensionalidad del trabajo, tal y como esta se manifiesta de distintas maneras a lo largo de la obra de Marcuse[2]. La reconstrucción aquí propuesta tomará como hilo conductor una de sus más tardías formulaciones donde la bidimensionalidad o diferencia entre trabajo enajenado y trabajo aparece como *proyecto político* y no como *diferencia teórica*; en segundo lugar, este estudio, reconstruyendo en sus elementos centrales la discusión mantenida por Marcuse con Marx a propósito de la realidad del trabajo, pretende delinear en sus contornos la relación exhibida por la producción marcuseana con la obra de Marx[3].

[1] "*Lo que queda es la utopía del ser humano que juega, la cual nos aterra con razón*" (Marcuse, 1965: 35m22-33s). La traducción es propia.

[2] Esta reconstrucción no pretende ser completa ni asume rasgos estrictamente historiográficos. Atendiendo a algunos hitos de la producción marcuseana se aspira a dar sentido a los elementos de continuidad y de ruptura presentes en el tratamiento del concepto de trabajo en los distintos momentos de su trayectoria intelectual. Por eso no debe sorprender la ausencia en ella de referencias a materiales ciertamente decisivos en el *corpus marcuseano*, como son, por ejemplo, muchos de sus trabajos tardíos. Se trata, más que de un esfuerzo archivístico, de un ejercicio hermenéutico.

[3] No se trata, en efecto, de desplegar una discusión *extrínseca* entre Marcuse y Marx a propósito del concepto de trabajo, de modo que puedan considerarse comparativamente las virtudes y los vicios de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Asumiendo como punto de partida la posición marcuseana tardía, conforme a la cual el desarrollo tecnológico había tornado obsoleta la distinción entre trabajo y trabajo enajenado, abriendo el espacio de lo posible a la transformación del trabajo en juego, me ocuparé de reconstruir, en primer lugar, el diagnóstico que Marcuse realiza acerca del destino de la sociedad industrial avanzada, determinado por la contradicción entre la posibilidad de la emancipación y la efectiva perpetuación de la dominación. Este será elaborado desde los aportes de *El hombre unidimensional* (1964) y *Eros y Civilización* (1955). Presentado el contexto en el que florece la tesis de la posibilidad real de la convergencia de trabajo y juego, ilustraré las distintas etapas de formación, desarrollo y transformación presentes en el tratamiento marcuseano del concepto bidimensional de trabajo. Nos detendremos aquí tanto en su "primer proyecto filosófico" como en su "temprana teoría crítica", antes de volver a situar la problemática en torno a este concepto en su producción madura. Para concluir, y sosteniendo el análisis en la reconstrucción del itinerario del concepto de trabajo en la producción marcuseana, me esforzaré por mostrar las líneas de fuerza fundamentales que definen el horizonte problemático decisivo en la discusión marcuseana con Marx a propósito del concepto de trabajo. Aquí, me permito adelantar la hipótesis de trabajo, se pretende mostrar que, a ojos del Marcuse tardío, la distinción marxiana entre trabajo enajenado y trabajo (reproducida en *El Capital* como trabajo abstracto y concreto), cae víctima de la ruptura motivada por el desarrollo tecnológico, que apunta, efectivamente, a la transformación cualitativa de la vida humana. La *distinción teórica*, celosamente preservada por Marx en su crítica de la economía política, se convierte para Marcuse al final de su vida en *praxis política.*

1 UNA INDIFERENCIA INQUIETANTE: CONSUMACIÓN Y SOSTENIMIENTO DE LA UNIDIMENSIONALIDAD DEL TRABAJO EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA.

Que el trabajo no duela ni embrutezca, sino que gratifique y emancipe, va contra la tendencia civilizatoria de la sociedad industrial avanzada. "La teoría del Marcuse maduro"[4] se asienta sobre la convicción de que la distinción entre trabajo y trabajo

sus respectivos análisis. El objetivo es, más bien, reconstruir el desarrollo intelectual del teórico berlinés entendiéndolo como una constante conversación, más o menos complaciente, más o menos crítica, con la obra de Marx. Esto implica, por tanto, abstenerse respecto de todo juicio de valor acerca de la recepción marcuseana de la producción teórica marxiana.

[4] "La teoría del Marcuse maduro" hace referencia a la producción del teórico de origen berlinés posterior a su desvinculación del OSS a comienzos de la década de 1950 y hasta su muerte en 1979. La

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

enajenado, *preservada idealmente* por mucho tiempo ante su imposible realización, puede ser *efectivamente superada* a través de *la transubstanciación del trabajo en juego*. Sin embargo, su superación realizadora brilla por su ausencia a nivel global, ya que el secreto que oculta, a saber, una forma de vida libre y grata, produce pavor entre los miembros de la sociedad industrial avanzada.

El hombre unidimensional[5] presenta un panorama ciertamente desalentador: la totalidad del sistema productivo a escala global – tanto más acá como más allá del Telón de acero – se organiza y desarrolla teniendo como su única razón de ser "la lucha contra una forma de vida que disolvería la base de la dominación" (Marcuse, 1981: 87). La *expansión cuantitativa* de la producción, y, con ella, del consumo, tiene como su correlato necesario la *limitación cualitativa* de la totalidad de la vida humana. La propia elección, el discernimiento en torno a las necesidades y a los propios intereses, queda aplastado por el gigantesco conglomerado de productos de consumo. Los niveles cada vez más altos de productividad social contrastan con la intensificación del control y la represión, que rebasan los límites convencionales de la jornada laboral, llegando a determinar también el tiempo de ocio. La servidumbre parece ser voluntaria[6]. El concepto de alienación se torna problemático en el momento en que

> "los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y en la cual encuentran su propio desarrollo y satisfacción. Esta identificación no es ilusión, sino realidad. Sin embargo, la realidad […] se ha vuelto enteramente objetiva; el sujeto alienado es devorado por su existencia alienada. Hay una sola dimensión que está por todas partes y en todas las formas" (Marcuse, 1981: 49-50).

producción ciertamente autónoma, esto es, sin vínculos oficiales con sus colegas del *Institut für Sosialforschung*, la presencia del inglés como lengua de producción y su vínculo laboral con distintas universidades norteamericanas hablan a favor de una unidad biográfica-bibliográfica de estos trabajos. En términos teóricos cabe hablar asimismo de una continuidad de motivos, que van desde el desarrollo de una posición todavía más heterodoxa dentro del marxismo, donde tienen cabida elementos provenientes del psicoanálisis, propuestas estéticas, y planteamientos anti-autoritarios y pacifistas, hasta una asunción particular de planteamientos centrales de la "teoría crítica clásica", como, por ejemplo, el recurso a la dialéctica de la civilización. Una imagen más amplia de su vida y obra la ofrecen Kellner (1984) y Feenberg (2023).

[5] Publicado originalmente en inglés en 1964 (Marcuse 2002) se trata de la gran obra del *corpus* marcuseano. Cuando hagamos referencia a ella, lo haremos – y esta será el *modus operandi* en el presente trabajo – a su edición en castellano (Marcuse 1981).

[6] Las reminiscencias del influyente trabajo de La Boétie, cuyo interés era "entender cómo puede ser que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual solo tiene el poder que aquellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquellos tienen la voluntad de soportarlo; el cual no podría hacerles mal alguno sino mientras prefieran sufrirle que contradecirle" (2008: 24), son evidentes. Que la servidumbre sea voluntaria es asimismo el misterio que se esconde detrás del sintagma "política libidinal". A este respecto puede verse: Fernández-Savater (2024).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

La identificación muestra la total integración de la clase trabajadora, y, con ello, la unidimensionalidad que domina toda forma de conciencia y práctica social. El desarrollo tecnológico, visto por Marx como sumamente prometedor, aparece aquí como mero aumento en las capacidades productivas del conjunto de la sociedad[7]. La tecnología no emancipa, solamente amplifica las posibilidades de consumo. Así, la automatización, que permitiría la "transubstanciación de la fuerza de trabajo" como materia prima de los procesos de acumulación de capital, aparece *exclusivamente* como la nueva forma de expandir el universo de los productos de consumo, y no como el resquicio desde el que cuestionar y subvertir la propia naturaleza de la actividad social decisiva, esto es, del trabajo. La libertad pierde, de este modo, su valor de uso, ya que no existen razones para seguir insistiendo

> "en la autodeterminación, si la vida administrada es la vida más cómoda e incluso la 'buena vida'. Esta es la base racional y material para la unificación de los opuestos, para la conducta política unidimensional. Sobre esta base, las fuerzas políticas trascendentes *dentro* de la sociedad son detenidas y el cambio cualitativo solo parece posible como un cambio desde *el exterior*" (Marcuse, 1981: 83).

La coexistencia de "una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica" (Marcuse, 1981: 54), capaz de desarticular las tendencias hasta ahora dominantes en el "proyecto histórico" representado por la tecnología[8], así como de los

[7] La referencia obligada es a los *Grundrisse*, que Marcuse cita de manera extensa en *El hombre unidimensional* (1981: 71-72). Entre las anotaciones que conforman este trabajo publicado póstumamente se encuentra el célebre "Fragmento de las máquinas" (Marx, 1972: 216-230) que tanta discusión ha generado tanto en la tradición marxista como en la recepción de la obra de Marx. La evaluación marcuseana parece en este punto en exceso superficial (Germinal Pagura, 2022: 169), ya que la posición de Marx es más ambigua de lo que Marcuse está dispuesto a conceder. Tanto Marx como Marcuse reconocen la complejidad del proceso de desarrollo tecnológico: este sobrepasa las propias condiciones existentes sin que esto conduzca por necesidad a una transformación social. En este sentido, Germinal Pagura (2022) ofrece una interesante panorámica tanto de la problemática planteada en los *Grundrisse* como de la discusión que Marcuse mantiene con Marx a propósito de esto. Asimismo, son de gran valor la revisión que Postone lleva a cabo del famoso "Fragmento" (2006: 68-79), así como el tratamiento de la particular "filosofía de la tecnología" marcuseana que encontramos en Milhano (2023: 295-341) y Feenberg (2023: 131-165).

[8] El uso del término "proyecto" puede resultar extraño. Marcuse aclara en la introducción que "el término "proyecto" subraya el elemento de libertad y responsabilidad en la determinación histórica: liga la autonomía con la contingencia" (1981: 37). Reconociendo la filiación sartriana (Marcuse, 1981: 37), el sentido del término podría adquirir una subsiguiente clarificación atendiendo a las siguientes palabras: "los hombres hacen su propia historia, pero la hacen bajo condiciones dadas. Son determinadas: 1) las contradicciones específicas que se desarrollan dentro de un sistema histórico como manifestaciones del conflicto entre lo potencial y lo actual; 2) los recursos materiales e intelectuales disponibles para el sistema respectivo; 3) el grado de libertad práctica y teórica compatible con el sistema. Estas condiciones dejan abiertas posibilidades alternativas de desarrollar y utilizar los recursos disponibles, posibilidades alternativas de "hacer una vida", de organizar la lucha del hombre con la naturaleza" (Marcuse, 1981: 227). Para una caracterización ciertamente ilustrativa de alguno de los aspectos más enigmáticos de la obra, puede verse Romero Cuevas (2020).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

"esfuerzos intensos para contener esa tendencia dentro de las instituciones establecidas" (Marcuse, 1981: 54) caracteriza el destino de las sociedades industriales avanzadas. La contradicción no es natural, sino que es más bien histórica, tanto como la propia realidad del trabajo. Este, en cuanto "metabolismo natural-social", prefigura distintos regímenes de lo real. Dicho de otro modo: el trabajo no tiene que ser necesariamente el coste a pagar para acceder al disfrute de productos de consumo.

En su influyente, y ciertamente más especulativo, *Eros y civilización*[9], Marcuse había distinguido entre *represión necesaria y represión sobrante*, remitiendo la primera a todas las modificaciones "de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización" (1968a: 46), haciendo referencia la segunda a todos los "controles *adicionales* y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada" (1968a: 48). La represión, que aparece psíquicamente introyectada, tiene su correlato en la lucha por la existencia, marcada desde el comienzo de la civilización por la escasez. Las comunidades humanas se sostuvieron a través de la organización y la estratificación del trabajo, comprendido este último como toda expresión de los "arreglos y tareas más o menos penosos encaminados a procurar los medios para satisfacer […] necesidades" (1968a: 46). El desarrollo tecnológico y material de la civilización mostró el carácter histórico de esta relación. Esto supone, por consiguiente, que la fijación del trabajo como trabajo enajenado *no agota* las posibilidades inmanentes a toda forma de trabajo.

Así pues, la metapsicología freudiana con la que Marcuse discute en su estudio incurre en una falacia al no trazar la distinción "entre el trabajo enajenado y el no enajenado (entre labor y trabajo)" (Marcuse, 1968a: 198). Mientras que el primero "reprime las potencialidades humanas y, por tanto, reprime también los "impulsos de componente libidinal" que pueden entrar dentro del trabajo" (Marcuse, 1968a: 198), el segundo es "asimilado al juego – el libre juego de las facultades humanas" (Marcuse, 1968a: 199). De aquí se desprende que la perpetuación de la represión, donde el trabajo se identifica completamente con su forma enajenada, no resulta de su propio carácter, sino más bien del esfuerzo del principio de realidad vigente socialmente, esto es del *principio de actuación*. Este reorganiza psíquica y socialmente la existencia humana, de modo que, en último término, toda forma cualitativamente disonante respecto a la racionalidad vigente es aniquilada. De este modo, el trabajo cae necesariamente del lado del dolor, contribuyendo su extensiva racionalización *única-*

[9] Publicada originalmente en inglés en 1955 (Marcuse 1974) cuenta también con una edición castellana (1968), que será nuestra edición de referencia.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mente a la intensificación de la producción de bienes y a su consumo. Dado que el dolor se racionaliza a través de la promesa del consumo posterior, los individuos, señala Marcuse, no solo entregan su trabajo, sino que hacen lo propio también con su tiempo libre:

> "La vida mejor es compensada por el control total sobre la vida. La gente habita en edificios de apartamentos – y tiene automóviles privados con los que ya no puede escapar a un mundo diferente. Tienen enormes refrigeradores llenos de comida congelada. Tiene docenas de periódicos y revistas que exponen los mismos ideales. Tienen innumerables oportunidades de elegir, innumerables aparatos que son todos del mismo tipo y los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema – que es la conciencia de que pueden trabajar menos y además determinar sus propias necesidades" (1968a: 100-101).

El peligro de la sociedad industrial avanzada no se reduce, en definitiva, a *la incapacidad de mantener teóricamente la diferencia* por lo que respecta al trabajo; comprende también *la negación de su realización* ante el pavor que nos produce la imagen de una sociedad sustentada sobre un trabajo que realmente gratifique. Dado que la gratificación constituye un *tabú*, el trabajo debe seguir siendo un lastre, la expresión infinita y repetitiva del dolor que la existencia individual debe asumir, aun cuando las condiciones de su negación se encuentren ya presentes en la facticidad social.

2 EL TRABAJO ENAJENADO NO AGOTA LA REALIDAD DEL TRABAJO: PERSISTENCIA Y SUPERACIÓN DE LA UTOPÍA DEL TRABAJO EMANCIPADO.

La distinción entre trabajo y trabajo enajenado forma parte del itinerario intelectual de Marcuse de principio a fin. Las distintas expresiones de esta unidad compleja corresponden a las distintas formas en que Marcuse, a lo largo de su trayectoria, se confrontó con la problemática del trabajo como *lugar* tanto de la dominación como de la emancipación.

La trayectoria intelectual de Marcuse comienza propiamente con sus esfuerzos por conseguir la habilitación, para lo cual retorna a Freiburg en 1928, donde se pone a trabajar bajo la dirección de Heidegger. En estos años se fragua lo que se ha llamado

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

su "primer proyecto filosófico"[10]. Este se materializa como "una corrección de la fenomenología en el sentido del método dialéctico" (Marcuse, 2019: 2)[11]. Como tal, esta "fenomenología dialéctica" busca comprender el sentido de la historicidad de la existencia humana para poner de manifiesto no solo la posibilidad, sino también la necesidad, de la *acción radical*, la cual queda comprendida como la posibilidad histórica "que debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en cuanto realización del hombre completo" (Marcuse, 2019: 3). La realidad completa del ser humano comprende tanto la visión de una vida humana distinta a la fácticamente existente como la transformación de esta. La existencia humana, objeto de la genuina y concreta filosofía, *debe ser conducida a la verdad*. La filosofía debe promover, así pues,

> "una modificación "real" de la existencia, es decir, no solo una modificación (periférica) de sus formas y estructuraciones fácticas (formas de vida, formas culturales en sentido usual del término), sino una modificación del modo de existir mismo, en el que se basan todas estas" (Marcuse, 2019: 48).

De este modo, la filosofía, que se hace "cargo del verdadero destino de la existencia" (Marcuse, 2019: 46) *deviene pública*, insertándose en la misma problemática que definía la situación fundamental del marxismo de la época[12]. Si llamamos situación fundamental a la situación en la que alguien "puede determinar y tener a la vista su posición única ante el mundo circundante y las tareas que resultan de ella" (Marcuse, 2019: 2), la situación fundamental del "joven Marcuse" no es otra que la

[10] Aquí empleo el término acuñado por Romero Cuevas (2019). Esta primera etapa de la obra marcuseana comprende el conjunto de trabajos publicados entre 1928 y 1933 en el contexto de su trabajo de habilitación bajo la dirección de Heidegger. La mayoría son artículos y ensayos no muy extensos, recogidos en el primer volumen de los *Schriften*, con la excepción de su tesis de habilitación, publicada como libro independiente en 1932, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (a partir de su segunda edición (1968): *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*). En castellano contamos con una edición relativamente reciente de los primeros y una edición ya clásica del segundo. Para las ediciones alemanas véase: Marcuse (1978; 1980); para las ediciones españolas: Marcuse (1970; 2019). Este primer proyecto se acaba abruptamente. Su final está marcado por el *Machtergreifung* nacionalsocialista y el consecuente exilio, pero también por el definitivo fracaso de su proyecto de habilitación y posterior incorporación a la disciplina del *Institut für Sozialforschung*.

[11] Las referencias presentes en la reconstrucción expositiva de este "primer proyecto filosófico" remiten a Marcuse (2019). En concreto, nos ocuparemos de los ensayos "Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico" (2019: 1-33), "Sobre filosofía concreta" (2019: 34-51), "Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico" (2019: 164-200) y "Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo" (2019: 201-232).

[12] En su influyente *Marxismo y filosofía* (1923), Korsch se refirió a la situación del marxismo en la Europa de entreguerras como "la crisis más grande, producida hasta la fecha, en la historia de la teoría marxista" (1971: 35). El "joven Marcuse" pretendió, de este modo, contribuir a la superación de dicha crisis. Sobre este asunto puede verse, entre otros: Kellner (1984) y Wolin (2003).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de *reconstruir teórica y prácticamente* la posibilidad de la revolución. Confrontar con éxito esta situación exigía, no obstante, reformular la propia posición teórica, esto es, *aprehender concretamente la historicidad* de la existencia humana. Las limitaciones en el tratamiento de la historicidad de la analítica existencial le condujeron de Heidegger a Dilthey, quien, por haberse ocupado de la "constitución material de la historicidad", parecía haber "avanzado más en esta dirección" (Marcuse, 2019: 17). En su tesis de habilitación, dedicada a la reconstrucción, a través de la confrontación con la ontología hegeliana, de las bases sobre las que se habían desplegado tanto la teoría de la historicidad diltheyana como, en general, el discurso filosófico en torno a la historia, descuella ya en toda su potencia esta filosofía concreta de la historicidad, que constituía una alternativa ontológica a la analítica existencial[13].

Sin embargo, la superación del limitado horizonte de la analítica del *Dasein* no se completa hasta el redescubrimiento del "joven Marx" en 1932. La doblez del concepto de trabajo, como trabajo enajenado y trabajo[14], servirá a Marcuse para sentar las bases de una nueva ontología concreta del ser humano histórico. Esta diferencia se presenta en sus ensayos de juventud como la distinción entre el *concepto económico* y el *concepto ontológico* de trabajo. La distinción nos muestra, de un lado, la realidad del trabajo que produce mercancías, presente en la división social del traba-

[13] Existe una gran controversia en torno al supuesto "carácter heideggeriano" de este "primer Marcuse" (Portillo Palma 2023, 2024a). Concluir una pretendida cercanía o distancia respecto del "rey secreto del reino del pensamiento" (Arendt y Heidegger, 2017: 172) aludiendo a la presencia explícita de este o aquel concepto en los distintos trabajos redactados por Marcuse durante estos años es una estrategia equivocada. En el fondo subyace tanto el celo de unos por salvar a Marcuse de las garras de Heidegger como el de otros por condenarlo. A mi parecer, Marcuse permanece dentro del horizonte de problemas heideggerianos, esto es, *ontológico*, pero *confrontándose* ya desde el comienzo con Heidegger. Por consiguiente, la ontología crítico-materialista desplegada por el "joven Marcuse" debe verse como el resultado de una genuina *Auseinanderseztung* con la ontología heideggeriana. Distintas lecturas de la supuesta "herencia heideggeriana" en el primer Marcuse se encuentran en: Abromeit (2004), Feenberg (2005), Immanen (2020), Magnet Colomer (2016), Pineda-Saldaña (2024), Romero Cuevas (2019).

[14] En los "Manuscritos de 1844" Marx parte de "un hecho económico, *actual*" (1968: 106), el del trabajo enajenado, para comprenderlo desde una perspectiva más originaria, la del trabajo como actividad genérica humana. Bajo el modo actual de producción el trabajo humano produce exclusivamente mercancías, y al hacerlo "se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*" (Marx, 1968: 106). Esto tiene como resultado la inversión total de la experiencia humana donde "la realización del trabajo aparece […] como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre de él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación" (Marx, 1968: 106). Solamente desde la perspectiva más general del trabajo no-enajenado se comprende, sin embargo, este "factum" económico. Marx distingue, así pues, la actividad objetivante enajenada de la actividad genérica del ser humano, conforme a la cual este logra relacionarse "consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre" (1968: 111). Como ser genérico, el ser humano *no produce mercancías,* sino que produce su vida individual y social, tanto como su relación con el entorno. La distinción determina, por tanto, que *no todo trabajo produce mercancías*, posibilitando el estudio de las causas y condiciones de la realidad objeto de la economía política.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

jo y dominado por la pura necesidad económica, y, del otro, una dimensión distinta del trabajo, que remite a la

> "actividad mediante la cual y en la cual el hombre se convierte propiamente en aquello que él es en cuanto hombre, según su esencia, a saber, de tal modo que su devenir y su ser son para él mismo, que él se sabe y se "contempla" tal como es (es el "devenir para sí" del hombre). El trabajo es actividad consciente, sapiente: en el trabajo el hombre se comporta respecto a sí mismo y respecto al objeto de su trabajo" (Marcuse, 2019: 173)

El ser humano existe conforme a su esencia cuando puede comportarse consciente y libremente consigo mismo y con el objeto de su trabajo. El trabajo *media*, así pues, la relación que este mantiene o puede mantener consigo mismo y con su entorno (social y natural). En este sentido, el trabajo *no se reduce* a una actividad, sino que constituye más bien un *hacer*, el cual remite a "un acontecer fundamental de la existencia [*Dasein*] humana, […] un acontecer que domina por completo, sin cesar y permanentemente, el ser completo del hombre, y en el que, simultáneamente, acontece algo con el "mundo" del hombre" (Marcuse, 2019: 206). De aquí se sigue, por tanto, que la dimensión ontológica del trabajo precede (o debe hacerlo) a la dimensión estrictamente económica, pues toda teoría económica genuina está "acoplada explícita o implícitamente con una ontología del hombre que la trasciende, la cual al menos tiene a la vista un esbozo de la existencia [*Dasein*] humana histórica en cuanto tal" (Marcuse, 2019: 227)[15]. Cuando el trabajo no *produce exclusivamente mercancías*, sino que *hace acontecer* al productor y a su mundo, este logra realizar *la unidad de esencia y existencia* en el ser humano. Frente a la tarea pasiva, de sometimiento a la necesidad del trabajo considerado económicamente, su acción ontológica es precisamente "la tarea propiamente libre de la praxis humana" (Marcuse, 2019: 185).

La revolución aparece ante esta visión como la necesaria "superación radical de esa facticidad" (Marcuse, 2019: 185), la cual no se identifica, sin embargo, con la

[15] La economía política se muestra incapaz de comprender lo que subyace a sus propios conceptos. Así, carece de interés para ella preguntarse por el sentido, desde la perspectiva más general del desarrollo de la humanidad, de la "reducción de la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto" (Marx, 1968: 60). Así, la labor marxiana es una labor *crítica*, por cuanto confronta supuestos incuestionados de la percepción "científica" deshaciendo los correspondientes malentendidos. Esta es, de hecho, la forma en que el "joven Marcuse" evalúa la labor de *crítica* marxiana, equiparando sus propios esfuerzos de juventud con el proyecto de crítica de la economía política. Así pues, el objeto de Marx en los "Manuscritos de 1844" sería, sostiene el teórico berlinés, "una crítica y fundamentación filosóficas de la economía política [*Nationalökonomie*] en el sentido de una teoría de la revolución" (Marcuse, 2019: 164).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

eliminación de la dimensión económica del trabajo. Se trata, más bien, de reorganizar ambas dimensiones, pues el verdadero fin de la existencia humana no es otro que el de llegar a "ser lo que en sentido último puede ser. Así, la praxis en el "reino de la libertad" es la praxis propiamente dicha, a la que todo otro trabajo está orientado como su "final"" (Marcuse, 2019: 226). La "crisis de la existencia" (Marcuse, 2019: 42) representada por el modo de producción capitalista consiste, de este modo, en el doble proceso de *acumulación y expropiación ontológicas*[16], que *externaliza* la bidimensionalidad de necesidad y libertad haciendo de ella una "de *diferentes totalidades existenciales*, […] una diversidad, fundada y transmitida socioeconómicamente, de modos de existencia" (Marcuse, 2019: 231). La acción radical *destruye* de esta manera la facticidad vigente, reconstruyendo la posibilidad de la producción y reproducción individual y social de la *diferencia ontológica del trabajo*.

Esta distinción reaparece, esta vez transformada, en *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (1941). Como resultado de su incorporación al *Institut für Sozialforschung* en 1933, el trabajo teórico de Marcuse vira[17]: la ontología concreta del ser humano histórico deja paso a la crítica del capitalismo monopolista en sus apariencias objetivas dominantes desde las coordenadas de la emergente teoría crítica. En 1937, Marcuse caracterizará la teoría crítica de la sociedad como una *teoría materialista*[18]. Esto no quiere decir, no obstante, que sea una teoría "dis-

[16] El sentido genuino de una "política heideggeriana", que Marcuse practica todavía en este momento, reside en la determinación semántica del sintagma "crisis de la existencia". Dos ejemplos contrapuestos de posiciones contrarias a Heidegger, ellas mismas distantes las unas de las otras, los encontramos en la teoría política arendtiana y en la ontología del "joven Marcuse": la apreciación de Arendt (1993) de que la alienación no se refiere al trabajo sino al mundo da cuenta de un horizonte de problemas radicalmente distinto con respecto al que dibuja Marcuse en su "primer proyecto filosófico". Frente al problema del *animal laborans*, despojado de mundo por su reducción a ente laborante, se sitúa la catástrofe de las masas proletarias incapaces de hacer acontecer su mundo. En el fondo, y aun cuando las diferencias sean significativas, late la cuestión de la *indiferencia ontológica*: la crisis nos sobreviene cuando la posibilidad, preservada en la diferencia ontológica, queda aniquilada. Así, como ha señalado Ordoñez García (2024), la posibilidad de una política heideggeriana – digamos, *a pesar de y contra* Heidegger – pasa por asumir la temporalidad y la pluralidad como los elementos decisivos de toda ontología política: la diferencia radical, *a la que estamos expuestos y que nosotros mismos seguimos haciendo*, constituye el *lugar* genuino de la teoría y la práctica política.

[17] Desde su incorporación al *IfS* en 1933 hasta su desvinculación formal en 1942 Marcuse contribuye al desarrollo de lo que Abromeit (2011) ha dado en llamar "temprana teoría crítica". Bajo la dirección de Horkheimer e inserto en las dinámicas de trabajo colectivo del *IfS* Marcuse se confronta en distintos trabajos con diferentes aspectos centrales de la ideología dominante en la época del capitalismo monopolista y la era del nacionalsocialismo. Sus contribuciones se dividen entre los ensayos publicados en el *Zeitschrift für Sozialforschung*, accesibles en el original alemán en Marcuse (1979), y en su traducción castellana en Marcuse (2025), y su segundo *Hegelsbuch* (*Razón y revolución*). De este trabajo contamos, además de con su original inglés (Marcuse 1967), con una traducción en castellano (Marcuse 1971).

[18] Nos referimos aquí a su influyente "Filosofía y teoría crítica" (2025: 155-174), publicado conjuntamente con el decisivo trabajo de Horkheimer "Teoría tradicional y teoría crítica".

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tinta" de sus contrapartes idealistas: por teoría materialista se entiende una forma de teoría que difiere no solo en su contenido sino también en su forma[19]. Así, lo que une el materialismo a la teoría crítica es "la preocupación por la felicidad de los hombres y la convicción de que esa felicidad solo se puede conseguir mediante una transformación de las condiciones de existencia material" (Marcuse, 2025: 156). Para ello, se precisa el análisis específico de las condiciones económicas y políticas, por lo que la nueva sociedad a la que aspira "debe acontecer como la obra libre de individuos liberados" (Marcuse, 2025: 156), y no como resultado de ninguna mejor comprensión de las cosas. La filosofía deja paso a la teoría crítica, pues cuando la razón necesariamente se convierte en un asunto real, queda despojada de sus ropajes ideales. Así,

> "si la razón quiere decir la configuración de la vida según la decisión libre de los hombres cognoscentes, la exigencia de la razón apunta a partir de ahora a la creación de una organización social en la que los individuos regulen su vida en común según sus necesidades" (Marcuse, 2025: 161).

La teoría crítica, en suma, nada tiene que ver con la postulación de una nueva idea: sus conceptos *reconstruyen* el proceso social ensamblando la realidad dada junto a su forma efectivamente superada. Los conceptos críticos, en tanto *conceptos constructivos*, reconstruyen teóricamente dicho proceso, involucrando también en la observación la dimensión abierta del futuro, necesaria para la correcta confección en el concepto "de las condiciones presentes y del análisis de sus tendencias" (Marcuse, 2025: 164)[20]. Los conceptos críticos son caracterizados en *Razón y revolución* como *conceptos negativos*. Así son también los conceptos empleados por Marx[21]. La

[19] Horkheimer se pronuncia a este respecto del siguiente modo: materialista se dice de aquella teoría que no presupone una armonía entre el reino del pensamiento y la realidad y que, al mismo tiempo, asume su carácter abiertamente interesado (Horkheimer, 1988: 190-191). Para una caracterización más detallada de este particular materialismo véase: Abromeit (2011) y Asbach (1997).

[20] Una contribución decisiva para la tematización del carácter temporal e histórico de los conceptos de la teoría crítica la encontramos en "Sobre el concepto de esencia" (Marcuse 2025: 77-114). Sobre la función del concepto de esencia y su vínculo con la experiencia del tiempo y la memoria véase Jay (1989), Portillo Palma (2024b).

[21] Aunque Marx no se refiera a sus conceptos como "conceptos negativos", sí que parece explorar la posibilidad de que sus análisis sean *al mismo tiempo* análisis históricos, esto es, estudios de la forma social actual pero también de su superación. En este sentido, puede leerse en el primer volumen de los *Grundrisse* lo siguiente: "nuestro método pone de manifiesto los puntos en los que tiene que introducirse el análisis histórico, o en los cuales la economía burguesa como mera forma histórica del proceso de producción apunta más allá de sí misma a los precedentes modos de producción histórica […]. Este análisis correcto lleva asimismo a puntos en los cuales, foreshadowing el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea abolidos, por el otro las

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

transición de la filosofía hegeliana a la teoría marxiana "es, en todo respecto, la transición a un orden de verdad esencialmente diferente" (Marcuse, 1971: 254), determinando así históricamente el tránsito de la filosofía a la teoría crítica. Los conceptos marxianos son categorías sociales y económicas, lo cual explica además que la teoría de Marx, frente a la filosofía positiva de Hegel, sea crítica "en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente" (Marcuse, 1971: 255).

Este es el caso del concepto de trabajo. El trabajo aparece *desdoblado* en la teoría marxiana. El carácter "bifacético" de la mercancía en cuanto valor de uso y valor (Marx, 1975: 51) se sustenta sobre la naturaleza dual del trabajo, pues "todo trabajo es, por un lado, gasto de fuerza humana de trabajo […], y es en esta condición de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano, como constituye el valor de la mercancía" (Marx, 1975: 57), mientras que, "por otra parte, es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso" (Marx, 1975: 57). Así,

> "en cuanto actividad útil para apropiarse de lo natural en una u otra forma, el trabajo es condición natural de la existencia humana, una condición, independiente de todas las formas sociales, del proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza. En cambio, el trabajo que crea valor de cambio es una forma específicamente social del trabajo" (Marx, 1980: 19).

En su concreción social capitalista, el proceso de trabajo *que produce más valor* comprende el proceso "en que el capitalista consume la fuerza de trabajo" (Marx, 1975: 224). No tiene nada que ver, por tanto, con el proceso "en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza" (Marx, 1975: 215). La primera forma, apunta Marcuse, es la del *trabajo alienado*, es decir, "una forma de trabajo degenerada y "antinatural"" (1971: 289), mientras que la segunda comparece como "la forma general de la lucha del hombre contra la naturaleza" (1971: 289)[22].

condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad" (1971: 422).

[22] Esta distinción pone de relieve que Marcuse se alinea en el marco de los *Marxsstudien* con las tesis continuistas, y, por tanto, contra los defensores de la "ruptura epistemológica" o "cambio de elemento". Sobre esto, véase: Althusser (1967). Si bien reconoce que "los primeros escritos de Marx constituyen meras etapas preliminares de su teoría final […] a las que no se debe dar una importancia excesiva" (Marcuse, 1971: 289) introduce la cuestión del carácter dual del trabajo en el contexto de la crítica de la economía política haciendo referencia a los "primeros ensayos" de Marx (Marcuse, 1971: 289). El significado de la oposición naturaleza-sociedad parece, como se observa en la exposición, no ser idéntico en ambos momentos de la producción marxiana. En esta ambigüedad parece fundarse el carácter revolucionario, que no meramente crítico, que Marcuse adscribe a la teoría marxiana: "según

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Ambas dimensiones se entrelazan en el análisis marxiano del proceso de trabajo de tal modo que puede hablarse de una *conceptualización negativa* del mismo. Así, sostiene Marcuse,

> "Marx considera las condiciones de trabajo existentes desde el punto de vista de su negación dentro de una sociedad efectivamente libre. Sus categorías son negativas y al mismo tiempo positivas; presentan una situación negativa a la luz de su solución positiva, revelando la verdadera situación de la sociedad existente como un preludio del paso a una nueva forma. Todos los conceptos marxistas se extienden, por decirlo así, en estas dos dimensiones, de las cuales la primera constituye el complejo de las relaciones sociales dadas, y la segunda, el complejo de elementos inherentes a la realidad social que posibilitan su transformación en un orden social libre" (1971: 289-290).

El punto de partida de la investigación del modo de producción capitalista es la forma mercancía en cuanto "forma celular" de la vida social (Marx, 1975: 6). Lo característico de las mercancías es que poseen valor de uso y valor. Aun cuando toda mercancía retenga en sí estos dos rasgos, siendo, por tanto, resultado tanto de trabajo concreto como abstracto, la ley que rige y regula la vida social bajo condiciones capitalistas se despliega únicamente sobre la dimensión del valor, esto es, del trabajo abstracto. De aquí se desprende, en primer lugar, que, debido a que la constitución del valor es social, la producción de valor está atravesada por el despilfarro[23]; en segundo lugar, la producción no está orientada a la satisfacción de necesidades, sino que esta es más bien el resultado adyacente del proceso productivo orientado por el valor. Así, la sociedad capitalista se presenta como "una unión de contradicciones" (Marcuse, 1971: 304), donde la libertad se produce como resultado de la explotación y la riqueza como producto de la expropiación y el empobrecimiento.

La naturaleza crítica de la diferencia entre trabajo abstracto, productor de valor, y trabajo concreto, productor de valor de uso, determina el destino de la crítica marxiana de la economía política[24]. La distinción pone de manifiesto que "en virtud del

Marx, la teoría correcta es una conciencia de la práctica, que tienda hacia la transformación del mundo" (1971: 314).

[23] Justamente el carácter social del valor hace que la idoneidad de la producción de mercancías de un tipo concreto solamente pueda asegurarse *a posteriori*, esto es, a través de la mediación del mercado. Así, puesto que "desde el punto de vista del individuo, la ley del valor se afirma solo *ex post*; el despilfarro del trabajo es inevitable […]. La pregunta directriz del análisis marxista era: ¿cómo provee la sociedad capitalista a sus miembros de los valores de uso necesarios? Y la respuesta revela un proceso de ciega necesidad, azar, anarquía y frustración" (Marcuse, 1971: 296-297).

[24] El propio Marx hubo de referirse a esta distinción como "el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política" (1975: 51), observándola, por tanto, "como su contribución original a la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

hecho de que el trabajo tiene esta forma dual, la apropiación privada de la fuerza de trabajo conduce inevitablemente a la explotación" (Marcuse, 1971: 301). Asimismo, el hecho, en el que insiste Marx, de que "ninguna cosa puede ser *valor* si no es un objeto para el uso" (1975: 50-51), introduce la cuestión de las necesidades en el centro de la problemática económica, poniendo, de este modo,

> "agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo. Tras las relaciones de cambio del capitalismo, esta categoría muestra las relaciones humanas efectivas, uncidas a una "totalidad negativa" y regidas por leyes económicas incontrolables" (Marcuse, 1971: 297).

Bajo el peso de su forma abstracta, socialmente vigente y dominante, parece latir, por tanto, la visión de una forma de trabajo concreta, donde la posibilidad de una actividad orientada a la satisfacción racional de las necesidades queda preservada. Si la razón, como señalamos con anterioridad, se identifica con la libre elección de los sujetos libres, el recuerdo de una forma de trabajo que satisfaga conforme a los principios y criterios de los individuos emancipados se muestra como la daga más efectiva lanzada al corazón del modo de producción capitalista. Su carácter efectivamente irracional, y, por tanto, carente de libertad, se pone de manifiesto exactamente en el proceso de producción, pues la producción abstracta de valor mina la posibilidad de una producción orientada a la satisfacción concreta de necesidades. En definitiva, la pregunta que lanza la diferenciación y que solamente analizando el proceso de producción podríamos responder afirmativa o negativamente es esta: "¿puede esta sociedad cumplir su promesa: libertad individual dentro de un todo racional?" (Marcuse, 1971: 297).

La sutil distinción, que hace posible que la crítica de la economía política plantee la pregunta radical de un nuevo horizonte de producción y satisfacción de necesidades, se transforma nuevamente en el contexto de la discusión con Freud que Marcuse despliega en *Eros y civilización*. El trabajo, medio antediluviano de la represión, ve abolido su dominio natural cuando la escasez se vuelve superflua, tornándose su constitución efectivamente más porosa: la realidad no enajenada del mismo presupone y proyecta una realidad del trabajo cualitativamente diferente. Esta nos presenta una forma de trabajo capaz de reordenar el horizonte mismo de la sensibilidad, haciendo de la práctica emancipada y emancipadora *trabajo que sublima para la*

teoría económica" (Marcuse, 1971: 292) y "en una carta a Engels como "lo mejor de mi libro"" (Ruiz Sanjuán, 2019: 331).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

gratificación. Así, en las manos de *Eros* el trabajo sufre un proceso de transubstanciación: las cadenas propias de la sublimación se desligan de los fines represivos, convirtiendo el impulso biológico en un impulso cultural. En sus esfuerzos por intensificar su poder no-represivo, *Eros* trabaja, generando él mismo sus propios proyectos. Todo a lo que aspira sale, no obstante, directamente del principio de placer, constituyendo

> "un *trabajo* que asocia a los individuos en "unidades más grandes"; al dejar de estar confinadas en el dominio mutilante del principio de actuación, modifican el impulso sin desviarlo de sus aspiraciones. Hay sublimación y, consecuentemente, cultura; pero esta sublimación actúa dentro de un sistema de relaciones libidinales duraderas en expansión, que son en sí mismas relaciones de trabajo" (1968a: 197).

Esta forma de trabajo *lo convierte en juego*. Así, la cuestión no se reduce a la simple retirada de la represión, sino que comprende un profundo proceso de *sublimación no represiva*, donde los instintos no son desviados de su aspiración, sino gratificados "en actividades y relaciones que no son sexuales en el sentido de la sexualidad genital "organizada" y sin embargo son libidinales y eróticas" (Marcuse, 1968a: 194)[25]. Su realización no depende, además, de una imagen trascendente que debe ser impresionada sobre la realidad existente: existe como posibilidad efectivamente real desde el momento en que la escasez se torna superflua. De este modo, escribe Marcuse,

> "si el trabajo estuviera acompañado de una reactivación del erotismo polimorfo pregenital, tendería a llegar a ser gratificante en sí mismo, sin perder su contenido como *trabajo*. Y es precisamente tal reactivación […] la que aparece como consecuencia de la conquista de la escasez y la enajenación" (1968a: 200).

En el cumplimiento del proyecto tecnológico queda contenida la promesa de la *existencia pacífica*, esto es, de una forma de vida donde ""abolir el trabajo", poner a la productividad al servicio del consumo y abandonar la lucha por la existencia para

[25] En este sentido, la eliminación de la escasez necesita de la "sublimación sin desexualización" para que el trabajo, convertido en juego, sea efectivamente emancipador. La distinción marcuseana entre "sublimación represiva" y "sublimación no represiva" es de una importancia radical. Mientras que la segunda remite a la posibilidad de que los impulsos sexuales trasciendan su objeto inmediato, erotizando "las relaciones normalmente no eróticas y antieróticas entre los individuos y entre ellos y su medio ambiente" (Marcuse, 1968a: 9), con la primera Marcuse hace referencia a "la liberación de la sexualidad en modos y formas que reducen y debilitan la energía erótica. También en este proceso la sexualidad se extiende sobre dimensiones y relaciones antiguamente prohibidas. Sin embargo, en lugar de recrear estas dimensiones y relaciones de acuerdo con la imagen del principio del placer, la tendencia opuesta se afirma: el principio de la realidad extiende su abrazo sobre Eros" (1968a: 9).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

poder disfrutarla" (Marcuse, 2022: 201)[26] se vuelva posible. El desarrollo continuado del mismo supondría, como leemos en *El hombre unidimensional*, una *ruptura*, abriendo "la posibilidad de una […] existencia en un tiempo libre sobre la base de las necesidades vitales satisfechas" (Marcuse, 1981: 234). Satisfechas tales condiciones, "el Logos de las técnicas abriría un universo de relaciones cualitativamente diferentes entre el hombre y el hombre, y el hombre y la naturaleza" (Marcuse, 1981: 237). El destino de las sociedades industriales avanzadas se decide, por tanto, en el carácter explosivo de la utopía del trabajo, preservada hasta entonces en la doblez misma de su concepto, pero hecha real por las mismas posibilidades efectivas – *tecnológicas, que no ontológicas*[27].

En *El final de la utopía* (1967), Marcuse cuestiona la naturaleza utópica de dicha empresa, señalando que, abolida la escasez, se atisba entre las nuevas posibilidades precisamente aquella para la que el propio Marx pareció no tener ojos, esto es, "hallar el reino de la libertad en el reino de la necesidad, en el trabajo y no más allá del trabajo" (1968b: 8). La transformación cualitativa ha dejado de pertenecer al reino de la utopía: las condiciones de emergencia de una sociedad realmente libre están presentes, y "el que no se apliquen […] ha de atribuirse exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación" (Marcuse, 1968b: 10). Lo que está en juego, insiste Marcuse, no es la mera expansión cuantitativa de las posibilidades, sino *la génesis de un nuevo modo de existencia*, o lo que es lo mismo, la insistencia en "la diferencia cualitativa entre la sociedad socialista en cuanto libre y las sociedades existentes" (Marcuse, 1968b: 16). En una sociedad genuinamente libre, sostiene Marcuse, convergen técnica y arte, y, con ello, trabajo y juego. La utopía de hacer del mundo y de la existencia humana *una experiencia general de goce* pasa, en definitiva, por comprender la diferencia esencial entre la libertad y la necesidad, esto es, entre la sociedad represiva y la emanci-

[26] Este pasaje proviene de "De la ontología a la tecnología: tendencias fundamentales de la sociedad industrial", texto publicado originalmente en francés en 1960 y contenido en el volumen 5 de los *Collected Papers* (Marcuse 2011). Contamos con una traducción reciente en castellano, a la que hacemos referencia (Marcuse 2022).

[27] En "De la ontología a la tecnología", Marcuse se expresa con significativa claridad a este respecto: "la tecnología ha reemplazado a la ontología" (Marcuse, 2022: 194), cayendo del lado de aquella tanto la responsabilidad ante la preservación de la imagen de un mundo cualitativamente distinto como la realización efectiva de la trascendencia respecto de la facticidad vigente. La abolición de la dominación, impedida hasta ahora por el propio progreso técnico, encargado de perpetuar "el progreso de un trabajo alienado, de una productividad represiva" (Marcuse, 2022: 199), es posibilitada por el mismo proyecto tecnológico, a condición, no obstante, de una transvaloración total de los valores, que "afectaría al ser de la naturaleza tanto como al ser humano" (Marcuse, 2022: 201). El lugar de esta no reside, en definitiva, en los cielos de la ontología (de la filosofía), sino en las posibilidades tecnológicas efectivamente existentes.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

pada. Para esta última, y solo para esta, el trabajo, incluso el socialmente necesario, podría organizarse "en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres" (Marcuse, 1968b: 17), quebrantando de este modo las fronteras del juego y el trabajo. La gratificación *en y mediante* el trabajo, comprendido este social e históricamente como el libre juego de las facultades humanas en el encuentro libre con los demás y con la naturaleza, es el contenido del futuro realmente posible, esto es, de la utopía que ha llegado a su final.

La doblez del concepto de trabajo, preservada y desplegada con distintas variaciones en los diferentes episodios de la trayectoria intelectual de Marcuse en los que nos hemos detenido, pone de manifiesto una *unidad funcional*: en la forma de trabajo no alienada se articula el análisis positivo y negativo de la sociedad existente como totalidad efectivamente conflictiva, que alberga en su seno tanto su propia negación como la aniquilación de un porvenir cualitativamente diferente.

3 MARX COMO COMPAÑERO DE VIAJE: NOTAS PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE UNA CONVERSACIÓN CON DISTINTAS ETAPAS.

El itinerario que hemos recorrido es, al mismo tiempo, la historia de la discusión mantenida por Marcuse con Marx a lo largo de su vida. Sin duda, en la distinción entre trabajo y trabajo enajenado Marcuse descubre una herramienta teórica y práctica decisiva, ya que, en su doblez, el fenómeno del trabajo permite comprender la posibilidad y la necesidad de la crítica que trasciende la facticidad social dominante. Asimismo, dicho concepto actúa como nódulo para la articulación de distintos *tropos fundamentales* de su pensamiento. Desde la necesaria unidad de teoría y praxis, hasta la exposición y el sostenimiento del carácter bidimensional de los conceptos y los fenómenos sociales, pasando, por supuesto, por el carácter necesariamente interesado de la teoría y la naturaleza crítica de los análisis sociales, todos estos aspectos parecen integrarse en una determinada concepción de la diferencia que habita en el interior del fenómeno del trabajo y su concepto.

La reconstrucción de la discusión sostenida por Marcuse con la obra de Marx tiene su antesala en una aclaración previa del estatuto mismo del trabajo emancipado. Desde el horizonte de la problemática ontológica de la historicidad de la existencia humana, y, por tanto, de la naturaleza necesaria de la revolución como catalizador de los procesos históricos, la dimensión ontológica del trabajo parece incidir en el

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

carácter *previo* y *completo* de la existencia humana considerada como tal. El trabajo aparece, de este modo, como lo característico del ser humano y, al mismo tiempo, como la expresión genuina de su propia esencia. Precisamente porque trabaja, "puede *comportarse* libremente respecto a todo ente […]; puede reconocer y aprehender las posibilidades escondidas en cada ente; puede aprovechar, transformar, modelar, elaborar, hacer avanzar ("producir") todo ente según "la medida que le es inherente"" (Marcuse, 2019: 174). En el trabajo reside de este modo la posibilidad de su libertad[28]. Inserta en los esfuerzos de la teoría crítica temprana, la diferencia parece servir al propósito – tanto marxiano como teórico-crítico – de disolver el carácter natural de los fenómenos sociales, señalando de este modo, su naturaleza histórica. En el conflicto contra la *naturalización* de los conceptos, y, por tanto, contra los distintos procesos de *reificación* y *mistificación*, la dimensión *concreta* del trabajo hace posible preguntarse, sobre la base de la propia posibilidad hecha visible por el concepto, si otro orden social es posible y deseable. Dado que el modo de producción capitalista *satisface necesidades*, la cuestión es la de *si puede hacerlo racionalmente*[29]. En el contexto de la confrontación con el psicoanálisis, y, posteriormente, en sus análisis de la sociedad industrial avanzada, la dimensión no alienada del trabajo adquiere unas connotaciones ciertamente novedosas: la trascendencia adscrita al concepto de trabajo en su forma no alienada se desprende de todo fondo ontológico, por cuanto no remite a una suerte de precomprensión de la existencia, apuntando así también a una posibilidad real de transformación cualitativa, que, por mor de su

[28] La clave de la transformación normativa de la ontología de raigambre heideggeriana es precisamente esta. De la dimensión ontológica surge no solo una actitud formalmente negativa a través de la crítica a las formas "caídas" de la existencia humana, sino también una visión positiva de hacia dónde debe dirigirse esta en su plena realización existencial. La entreveración de esencia y existencia trae a presencia la necesidad de la crítica y de la transformación social, pues "si […] esencia y existencia se separan entre sí y la unificación de ambas como realización fáctica es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, entonces, donde la facticidad ha progresado hasta la completa *inversión* de la esencia humana, la *superación radical* de esa facticidad es la tarea por antonomasia. Justamente, la mirada fija puesta en la esencia del hombre se convierte en el impulso implacable de la fundamentación de la revolución radical" (Marcuse, 2019: 185).

[29] En la medida en que la teoría de Marx sea vista fundamentalmente como una *crítica a la apariencia social naturalizada de la totalidad capitalista*, la recepción marcuseana podría alinearse en su propósito y en algunos de sus resultados con lo que se ha dado en llamar las "nuevas lecturas de Marx". La teoría marxiana aparece en ellas como "la realización simultánea de la *exposición* y la *crítica* del proceso social capitalista y de las formas de pensamiento que este genera de manera necesaria, a partir de las cuales se constituye tanto la conciencia espontánea de los agentes sociales como las categorías de la economía política" (Ruiz Sanjuán, 2019: 17). La teoría del valor y el fetichismo comparecen, de este modo, como los dos aspectos centrales de la misma. Con todo, la recepción marcuseana de este periodo parece no reducir la teoría marxiana a crítica ideológica, sino que, siguiendo a Elbe, exhibe también su pertenencia al "marxismo occidental", ya que entiende la labor marxiana como una "teoría crítico-revolucionaria de la praxis social" (2008: 11). La pregunta remite en el fondo a la posibilidad de que los conceptos marxianos alumbren el futuro desde el concienzudo análisis del presente.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

propio desarrollo, habría de redefinir los límites de los mismos conceptos empleados hasta ahora. Que el trabajo bajo condiciones no-represivas sea juego indica, por tanto, una reorientación del propio campo de la experiencia, que hace saltar por los aires la diferencia misma[30]. En otras palabras: lo que la distinción pone de manifiesto es la *posibilidad tecnológica e históricamente real* de una realidad cualitativamente diferente.

La problemática central sobre la que pivota la discusión que Marcuse mantiene con Marx a propósito del trabajo no es otra que la de la *cuestión de la emancipación*. El interrogante directivo asume, así pues, la siguiente forma: *¿están aparejadas a la libertad y a la necesidad modos de vida social cualitativamente diferentes?* Dicho de otro modo: *¿preserva la promesa del socialismo la utopía de una forma radicalmente distinta de vivir humanamente?* Desde nuestro presente, donde el discurso acerca de las contradicciones sistémicas parece haber ganado nuevamente cierta visibilidad[31], pero donde asistimos, al mismo tiempo, a una constricción radical del horizonte de posibilidades[32], una pregunta de esta naturaleza puede resultar sumamente extraña.

El malestar en torno a los propios modos de vida parece, sin embargo, que no nos ha abandonado[33]. La posición de Marcuse ante este asunto se vislumbra en la con-

[30] Esta distancia se manifiesta en toda su radicalidad si observamos lo que se sostiene a propósito de la relación entre trabajo y juego en "Sobre los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo" y "El final de la utopía". Si en 1933, "el hombre que juega está *consigo mismo* y no con los objetos" (Marcuse, 2019: 208), quedando definido el juego como "un distraer-se, un relajar-se, un olvidar-se, un reponer-se" (Marcuse, 2019: 208), mientras que "en el trabajo se objetiva la existencia [*Dasein*] humana, esta se convierte realmente en "objetividad" histórica existente, alcanza figura objetiva en el acontecer del "mundo"" (Marcuse, 2019: 209-210), para 1967 se revela como necesidad precisamente la "convergencia de trabajo y juego" (Marcuse, 1968b: 17), para que "el trabajo, incluso el trabajo socialmente necesario, pudiera organizarse en armonía con las necesidades y las inclinaciones instintivas de los hombres" (Marcuse, 1968b: 17).

[31] Sirva como ejemplo el documento programático presentado por el *Institut für Sozialforschung* en 2023, titulado *Perspectivas*, donde se señala explícitamente que "hoy en día, surge de nuevo la necesidad de reorientar la labor del *IfS* en el ámbito académico y reexaminar su posicionamiento social, haciendo un renovado énfasis en las categorías de crisis y conflicto […]. Ya no se trata solo de tensiones dentro del sistema; el propio sistema está en peligro" (2023: 26).

[32] En este sentido, puede verse esta constricción como una "patología social". Así lo hace, de hecho, Romero Cuevas, para quien "se da una patología cuando, en una situación determinada, el colectivo social no logra alumbrar posibilidades de decisión y de acción para las cuales se dan efectivamente las condiciones en la situación, aunque dispone de las capacidades adquiridas por el colectivo y plasmadas en la formación social necesarias para ello. En tales situaciones patológicas, el colectivo social se enfrentaría a un problema práctico a partir de una definición restrictiva de lo posible, restrictiva en virtud de las capacidades de los agentes, de las capacidades objetivadas e institucionalizadas en la sociedad y de las condiciones disponibles en la situación" (2024: 91).

[33] Como bien ponen de manifiesto dos ejemplos paradigmáticos dentro de la teoría crítica contemporánea: por un lado, el esfuerzo de crítica de las formas de vida de Jaeggi (2013), y, por otro lado, la crítica de Lessenich (2019) al "estilo de vida imperial".

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

vicción de que "el concepto de final de la utopía implica la necesidad de discutir […] una nueva definición del socialismo" (1968b: 8), donde la distinción entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad sea efectivamente objeto de dicha discusión. El marxismo, señala Marcuse, "ha de asumir el riesgo de definir la libertad de tal modo que se haga consciente y se perciba como algo que en ningún lugar subsiste aún ni ha subsistido" (1968b: 17). La libertad reside, de este modo, "más allá" de la forma social existente, pero no como utopía, sino como su *negación histórico-social determinada*. Teórica y prácticamente debemos orientarnos, como ya hizo Fourier, por la diferencia cualitativa entre la sociedad libre y la no-libre, sin asustarnos, "como en parte se asustó Marx, al ponerse a hablar de una sociedad posible en la cual el trabajo fuera juego" (Marcuse, 1968b: 17).

Esta *distancia* respecto a Marx contrasta con la *cercanía* presente en fases más tempranas de su trayectoria intelectual. La teoría marxiana habitó el corazón tanto de la ontología concreta de la historicidad como de la teoría crítica temprana, teniendo en la distinción entre formas de trabajo uno de sus pares de conceptos fundamentales. En su madurez intelectual, Marcuse fue distanciándose cada vez más de alguno de sus posicionamientos tempranos. La razón debe buscarse, a mi juicio, en la ruptura anunciada por la consumación del proyecto histórico de la tecnología. Ya se señaló anteriormente que, con la eliminación de la escasez y la culminación del proyecto tecnológico, la ontología llegó a ser sustituida por la tecnología. Así, si la consumación de este proyecto histórico hace posible el fin de la dominación y, con ella, el cambio cualitativo, el concepto de trabajo en su forma no enajenada, liberado esta vez de toda *pátina ontológica*, dejaría de actuar como *herramienta teórica* para la reconstrucción de los procesos históricos, convirtiéndose, de este modo, en un *proyecto político* cuyo fin no es otro que la humanidad emancipada. Visto así, la fijación marxiana del trabajo al reino de la necesidad[34] reproduciría el mismo mecanis-

[34] La referencia aquí es al volumen tercero de *Das Kapital*, donde Marx reconoce que "de hecho, el reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mo de las grandes construcciones idealistas: la crítica del estado de cosas quedaría preservada bajo la condición de su irrealidad[35]. La tecnología nos incita, en definitiva, a *la superación de la irrealidad del trabajo emancipado* esto es, a *la realización del trabajo que gratifica*.

4 CONCLUSIONES

Al comienzo leíamos que "lo que permanece es la utopía del ser humano que juega", causándonos esta un justificado pavor. El contexto en el que se inserta esta sentencia es el de la discusión en torno al humanismo, sostenida por Marcuse en Salzburg en 1965. El concepto de humanismo, sostendrá Marcuse en dicho foro, ha sido hecho más necesario que nunca por las tendencias inherentes al desarrollo de la sociedad industrial avanzada, a pesar de lo que muchos puedan pensar [36]. Como comenta el propio Marcuse en "El final de la utopía", lo que aquí

> "está en juego es la idea de una nueva antropología, y no solo en cuanto teoría, sino también como modo de existencia: la génesis y el desarrollo de necesidades

sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base" (1976: 1044).

[35] Aunque no puedo insistir en esto tanto como quisiera, me gustaría deslizar algunas observaciones al respecto. Siguiendo al propio Marcuse, esta vez en un ejercicio autoconsciente de definición de la propia tarea teórica, la praxis transformadora podría liquidar "*esta* forma histórica de la oposición de esencia y apariencia" (2025: 114), sin que esto significara la supresión absoluta de "todos los motivos de la distinción entre esencia y apariencia, entre posibilidad y existencia inmediata" (Marcuse, 2025: 114). La teoría marxiana, como la "temprana teoría crítica" de la que Marcuse diserta en los pasajes citados, permanece ciega a la posibilidad, radicalmente novedosa y fundamental, de *superar, realizándola, la diferencia entre trabajo y trabajo enajenado*. Ante semejante incapacidad, aquella no puede más que repetir lo que había caracterizado al idealismo, a saber: la resignación ante las contradicciones que determinan lo existente mediante la transformación de estas en "estados de cosas ontológicos" (Marcuse, 2025: 118). La realidad emancipada del trabajo permanece, de este modo, como *realidad ontológica*, distinta y confrontada a *la posibilidad tecnológicamente real* de su realización. Las referencias pertenecen a "Sobre el concepto de esencia" (Marcuse, 2025: 77-114) y a "Sobre el carácter afirmativo de la cultura" (Marcuse, 2025: 115-153)

[36] Aunque no puedo detenerme demasiado en esto me gustaría indicar someramente que aquí se abre una alternativa interesante para los debates acerca del significado y vigencia del concepto de humanismo tras la Segunda Guerra Mundial. La posición dialéctica sostenida por Marcuse contrasta con posiciones excesivamente formales como las sostenidas por Sartre (2004) o Heidegger (2000), quedando vinculada esencialmente al materialismo de raigambre marxiana. En la segunda "tesis sobre Feuerbach" Marx sostendría que "el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*." (1970: 9-10). No son ni la libertad ni la ex-sistencia las que definen al ser humano, sino – como ya indicó Marcuse en 1936 – la unidad de "lo que se puede hacer ya hoy del hombre, lo que "en sí" ya hoy puede ser" (2025: 102) y el "cumplimiento real de todo aquello que el hombre mismo quiere ser cuando se comprende a sí mismo en sus posibilidades" (2025: 102).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

vitales de libertad. De una libertad que no se funde en la escasez y en la necesidad del trabajo alienado, ni encuentre en una y en otro sus límites" (1968b: 11).

Esta "nueva antropología" o, si se quiere, este "renovado humanismo", trastocan por completo las bases de la confrontación teórica con el concepto bidimensional de trabajo. Este se ha mostrado, así pues, como una herramienta interpretativa útil pare reconstruir el itinerario intelectual del teórico de origen berlinés: su distinta posición en torno al secreto mejor guardado por la doblez del concepto de trabajo marca las diferencias tanto en los presupuestos asumidos como en los resultados obtenidos. La *utopía del trabajo libre* aparece, de esta manera, como la necesidad teórica hecha realidad por la efectiva consumación del proyecto tecnológico. La labor de la teoría crítica consiste, dada la posibilidad real de la convergencia entre realidad y placer, en "acoger las posibilidades extremas […] de la libertad, el escándalo de la diferencia cualitativa, si es que la teoría no quiere limitarse a la corrección de la mala existencia" (Marcuse, 1968b: 17). Si la posibilidad de la revolución, allá por los años 30, debía reconstruirse desde el conocimiento profundo de la naturaleza histórica del ser humano, para lo cual el concepto de trabajo constituía su material fenoménico, la misma posibilidad pasa, 30 años más tarde, de nuevo por la necesidad del trabajo distinto a su forma socialmente vigente. Si a mediados de los años 30 y principios de los 40 la doblez del concepto hacía posible cuestionar "en el "momento del peligro"" (Romero Cuevas, 2025: 37) la naturalidad de la forma social existente, preservando la revolución en la forma de un tenue recuerdo, para mediados y finales de los años 60 la revolución se hacía necesidad sobre un nuevo horizonte de posibilidades tecnológicas. Por último, lo anunciado especulativamente en los años 50, a saber, que una cultura no represiva *sería posible* con la abolición de la escasez – quedando nuevamente la posibilidad y necesidad de la revolución vinculada a la transformación cualitativa del trabajo – apareció como *factum negativo* una década más tarde: habiendo sido abolida la escasez en la sociedad industrial avanzada, la acción realmente revolucionaria es la de despojar a la vida social de su carácter represivo, esto es, haciendo real la utopía del trabajo como juego.

Una segunda conclusión debe extraerse a propósito de la compleja relación con la teoría marxiana. Si, como sostiene Marcuse en *El hombre unidimensional*, "los conceptos […] se forman y desarrollan […] desde una posición individual dentro de una sociedad específica" (1981: 221), siendo el material del pensamiento radicalmente histórico, "no importa cuán abstracto, general o puro pueda llegar a ser en la teoría filosófica o científica" (1981: 221), la teoría crítica marcuseana se ve obligada

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

a evaluar su cercanía o distancia con la teoría marxiana y sus conceptos. Así, una posición de evidente cercanía, donde Marx aparece como la figura directiva y su teoría como la gran contribución para pensar los desafíos del presente, deja paso, ya en la posguerra, a una posición cada vez más lejana, sin que esto suponga una ruptura. La observación del concepto de trabajo nos ha permitido, en efecto, alumbrar este proceso, tanto como esbozar una sucinta explicación del mismo: con el fin de la escasez y la posible consumación del proyecto tecnológico, que haría superfluo el trabajo enajenado como motor del proceso de producción capitalista, la tecnología *habría hecho* posible la realidad del *trabajo emancipado*. Como posibilidad real observada por la teoría crítica, la praxis de su realización efectiva desplaza a su preservación teórica. De hecho, esta última, la preservación teórica del trabajo libre como posibilidad, abjura de su función crítica dadas las circunstancias, comenzando a contribuir al proceso generalizado de resignación. El peligro de la unidimensionalidad pareciera corroer incluso los cimientos de la propia teoría marxiana.

REFERENCIAS

ABROMEIT, John (2004). Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933, en ABROMEIT, John; COBB, W. Mark (ed.). *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, New York-London, Routledge.

ABROMEIT, John (2011): *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

ALTHUSSER, Louis (1967): *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnecker, Madrid, Siglo XXI Editores.

ARENDT, Hannah (2003): *La condición humana*, trad. Ramón Gil, Barcelona, Paidós.

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin (2017): *Correspondencia. 1925-1975*, trad. Adan Kovacsics, Barcelona, Herder Editorial.

ASBACH, Olaf (1997): *Kritische Gesellschaftstheorie und historische Praxis. Entwicklungen der kritischen Theorie bei Max Horkheimer 1930-1942/43*, Frankfurt am Main, Peter Lang.

ELBE, I. (2008): Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der Marxschen Theorie, edición ampliada. Disponible en: http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Zwischen-Marx-Marxismus-und.html].

FEENBERG, Andrew (2004): *Heidegger and Marcuse: The catastrophe and redemption of history*, New York-London, Routledge.

FEENBERG, Andrew (2023): *The Ruthless Critique of Everything Existing. Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*, London, Verso.

FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2024): *Capitalismo libidinal. Antropología neoliberal, políticas del deseo y derechización del malestar*, Madrid, NED Ediciones.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

GERMINAL PAGURA, Nicolás (2022): La recepción contemporánea del "Fragmento sobre las máquinas" de Marx: crítica y lineamientos para una reinterpretación, *Tópicos. Revista de Filosofía*, 63, 155-192. http://doi.org/10.21555/top.v63i0.1651

HEIDEGGER, Martin (2000): *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial.

HORKHEIMER, Max (1988): *Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag.

IMMANEN, Mirko (2020): *Toward a Concrete Philosophy: Heidegger and the Emergence of the Frankfurt School*, Ithaca-New York, Cornell University Press, https://doi.org/10.1515/9781501752391.

INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (2023): *100 Jahre IfS | Perspektiven. IfS Working Paper Nr. 20.* Frankfurt am Main: Institut für Sozialforschung, Acceso: https://www.ifs.uni-frankfurt.de/publikationen.html

JAEGGI, Rahel (2013): *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

JAY, Martin (1989): Die befreiende Kraft der Erinnerung, en JANSEN, Peter-Erwin (ed): *Befreieung denken – Ein politischer Imperativ*, Offenbach am Main, Verlag 2000.

KELLNER, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*, London, Macmillan Education.

KORSCH, Karl (1971): *Marxismo y filosofía*, trad. Elizabeth Beniers y Adolfo Sánchez, Barcelona, Editorial Era.

LA BOÉTIE, Étienne de (2008): *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. Pedro Lomba, Madrid, Editorial Trotta.

LESSENICH, Stephan (2019): *La sociedad de la externalización*, trad. Alberto Ciria, Barcelona, Herder.

MAGNET COLOMER, Jordi (2016): Entre la ontología heideggeriana y la marxiana. H. Marcuse y su interpretación de los Manuscritos parisinos de Marx, *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 8 (2), 125-144, https://doi.org/10.5377/rhcs.v0i8.6631.

MARCUSE, Herbert (1965): *Salzburger Humanismusgespräch*. Acceso: https://www.youtube.com/watch?v=kCqz75rRiu4

MARCUSE, Herbert (1967): *Reason and Revolution. Hegel and The Rise of Social Theory*, London, Routledge and Kegan Paul.

MARCUSE, Herbert (1968a): *Eros y civilización*, trad. Juan García, Barcelona, Editorial Seix Barral.

MARCUSE, Herbert (1968b): *El final de la utopía*, trad. Manuel Sacristán, Ariel, Barcelona.

MARCUSE, Herbert (1970): *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

MARCUSE, Herbert (1971): *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trad. Julietta Fombona y Francisco Rubio, Madrid, Alianza Editorial.

MARCUSE, Herbert (1974): *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

MARCUSE, Herbert (1978): *Schriften Band 1: Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
MARCUSE, Herbert (1979): *Schriften Band 3: Aufsätze aus der "Zeitschrift für Sozialforschung"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
MARCUSE, Herbert (1980): *Schriften Band 2: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
MARCUSE, Herbert (1981): *El hombre unidimensional*, trad. Antonio Elorza, Barcelona, Editorial Ariel.
MARCUSE, Herbert (2002): *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, London-New York, Routledge.
MARCUSE, Herbert (2011): *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. Herbert Marcuse's Collected Papers. Volume 5*, ed. Douglas Kellner, New York-London, Routledge.
MARCUSE, Herbert (2019): *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*, trad. José Manuel Romero, Antioquia, Editorial Universidad de Antioquia.
MARCUSE, Herbert (2022): *Filosofía, psicoanálisis y emancipación*, trad. Abraham Cordero y David Wiehls, Segovia, Editorial Materia Oscura.
MARCUSE, Herbert (2025): *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, trad. José Manuel Romero, Madrid, Trotta.
MARX, Karl (1968): *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio, Madrid, Alianza Editorial.
MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1970): *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, México D. F., Editorial Grijalbo.
MARX, Karl (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Volumen Primero)*, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI Editores.
MARX, Karl (1972): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858 (Volumen Segundo)*, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI Editores.
MARX, Karl (1975): *El Capital. Crítica de la economía política (Libro Primero)*, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI Editores.
MARX, Karl (1976): *El Capital. Crítica de la economía política (Libro Tercero)*, trad. Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI Editores.
MARX, Karl (1980): *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. Jorge Tula, Pedro Scaron, et alia, Madrid, Siglo XXI Editores.
MILHANO, Angelo (2023): *A Filosofia da Tecnologia como Hermenéutica. De Freud a Heidegger e Marcuse*, Covilha, Praxis.
ORDOÑEZ GARCÍA, José (2024): Aproximación a una derivación política de la ontología de Martin Heidegger (hacia los conceptos de democracia ontológica y anarcoexistencialismo, *Pensamiento*, 304, 771-779, https://doi.org/10.14422/pen.v79.i304.y2023.011
PINEDA SALDAÑA, César Alberto (2024): Apropiación y crítica de Heidegger en el joven Marcuse. La aporía fundamental de la fenomenología dialéctica, *Valenciana*, 33, 113-142, https://doi.org/10.15174/rv.v16i33.740.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

PORTILLO PALMA, Fabián (2023): La "quebradura" como modelo ontológico: notas a propósito del encuentro de Marcuse con Heidegger, *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 80-98, https://doi.org/10.5281/zenodo.10790320.

PORTILLO PALMA, Fabián (2024a): El concepto de trabajo y la transformación histórico-crítica de la ontología heideggeriana: aportes hermenéuticos para la comprensión del primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse, *ApareSER, Revista De Filosofía*, *2*(3), 59–87, https://doi.org/10.35494/arf.v2i3.35

PORTILLO PALMA, Fabián (2024b): La esencia como remedio contra la resignación de la teoría.: Reflexiones en torno al concepto de esencia en la producción temprana de Herbert Marcuse (1928-1942), *Fragmentos De Filosofía*, 21, https://dx.doi.org/10.12795/fragmentos_filosofia.2024.02.13

POSTONE, Moishe (2006): *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons.

ROMERO CUEVAS, José Manuel (2019): El primer proyecto filosófico de Herbert Marcuse, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 62, 59-78, https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1228.

ROMERO CUEVAS, José Manuel (2020): ¿Oposición sin esperanza? Sobre *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 79, 69-82, http://dx.doi.org/10.6018/daimon.307191

ROMERO CUEVAS, José Manuel (2025): Herbert Marcue y la teoría crítica en el "momento del peligro", en MARCUSE, Herbert (2025): *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, Madrid, Trotta.

RUIZ SANJUÁN, César (2019): *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI Editores.

SARTRE, Jean-Paul (2004): *El existencialismo es un humanismo*, trad. M. Carmen Llerena, Barcelona, Edhasa.

WOLIN, Richard (2003): *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, trad. María Condor, Madrid, Cátedra.

HERBERT MARCUSE HOY: POR UNA EDUCACIÓN DESDE EL GRAN RECHAZO

Herbert Marcuse Today: For an Education from the Great Refusal

SILVIO CARNEIRO*

silvio.carneiro@ufabc.edu.br

Fecha de recepción: 15/4/2025
Fecha de aceptación: 1/12/2025

RESUMEN

Motivado por la idea de leer a Marcuse hoy, este artículo gira en torno a un tema muy importante para el autor: la educación. Como punto de partida, hacemos nuestra la crítica de la doble tendencia de la educación en una sociedad unidimensional: educar para la dominación o educar (aunque sólo potencialmente) para la liberación. Por supuesto, una lectura dialéctica del problema entiende las dos tendencias en una relación mutua. De esta manera, la crítica marcuseana evita hipostasiar un lado de estas tendencias, olvidando las posibilidades de resistencia frente a la educación dominadora. En este sentido, el artículo analizará en primer lugar aspectos de la política educativa de organismos internacionales, como la promovida por la OCDE, centrada en la perspectiva económica de los procesos educativos. A continuación, relacionamos este modelo educativo como una representación de la "educación en la enfermedad", tal y como Marcuse denomina los procesos educativos de su época. Leer hoy esta problemática a la luz del pensamiento marcuseano supone romper con el modelo neoliberal y unidimensional de estandarizaciones curriculares y rankings altamente competitivos. Por último, invitamos a leer la cuestión educativa desde la posible resistencia, preguntando cómo sería una escuela marcuseana. Aquí ofrecemos algunas pistas: recuperar el contenido psicoanalítico de una escuela con el placer erótico de vivir y moldeada por la solidaridad intercultural que hace del espacio escolar un encuentro permanente con la alteridad.

Palabras clave: Herbert Marcuse, Educación, Escuela, Neoliberalismo, Sufrimiento social.

ABSTRACT

Prompted by the idea of reading Marcuse today, our article deals with a very important subject for the author: education. As a starting point, we follow the

* Universidade Federal do ABC - Brasil.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Marcusean critique of the double tendency of education in a one-dimensional society: to educate for domination or to educate for liberation (contained in its potency). Of course, a dialectical reading of the problem understands the two tendencies in relation between them. In this sense, Marcusean critique avoids hypostatizing one side of these tendencies, forgetting the possibilities of resistance in the face of dominating education. So, the article will first analyze aspects of the educational policy of international organizations, such as that promoted by the OECD, centered on the economic perspective of educational processes. We then relate this educational model as a representation of "education in sickness", the educational processes of the present, as named by Marcuse. To read this question today in the light of Marcuse's thinking is to break with the neoliberal and unidimensional model of curricular standardization and highly competitive rankings. Finally, we suggest reading the education question from the point of view of possible resistance, asking what a Marcusean school would be like. Here we offer some clues: to recover the psychoanalytic content of a school with the erotic pleasure of living and shaped by the intercultural solidarity that makes the school space a permanent encounter with otherness.

Key words: Herbert Marcuse, Education, School, Neoliberalism, Social Suffering.

Entre las muchas maneras de leer Marcuse hoy, una de las fundamentales ciertamente se refiere a su relación con la educación. Sobre la base de la revolución cultural defendida por nuestro autor, la relación entre la teoría crítica marcuseana y la educación se establece de un modo tensionado. Por un lado, Marcuse reconoce la "poderosa máquina de educación y diversión" que reproduce el "estado de anestesia" de los sujetos en el orden unidimensional (Marcuse, 1983 [1955]: 103), presente en la persistencia de políticas educativas que, como parte de la sociedad unidimensional, anulan el pensamiento crítico desde su formación básica. Por otro lado, el autor reconoce el potencial transformador de la educación: frente a la mera reproducción del *Establishment*, la educación también desempeña un papel disruptivo con miras a una vida mejor que resulta de las relaciones sociales presentes en los procesos de enseñanza y aprendizaje (Marcuse, 2020 [1968]: 36). Por lo tanto, para pensar una pedagogía anti-unidimensional basada en la educación desde el Gran Rechazo, es necesario considerar este doble carácter de la educación en clave dialéctica entre liberación y dominación. Con Marcuse, evitamos la respuesta abstracta al carácter unidimensional de la educación con una versión más elaborada de una utopía que no carezca de fundamentos concretos. Por supuesto, es importante anhelar la educación que queremos para consolidar un proyecto robusto de pedagogía crítica, pero

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

también es necesario afirmarlo sobre bases sólidas para que no se convierta en nada más que una buena intención.

Se trata, pues, de someter la educación a la crítica desde sus dos tendencias históricas: dominar y liberar. Ignorar esta advertencia inicial, eliminar la tensión entre las dos tendencias históricas de la educación, significa hipostasiar una de ellas. Esta perspectiva polarizada y no dialéctica da lugar en dos perspectivas que no se excluyen mutuamente: (a) la omnipotencia unidimensional de la educación, que absorbe todo y a todos para servir al *Establishment*, y (b) la esperanza débil, aunque heroica, de los desesperados y su resistencia. Por supuesto, la esperanza es fundamental en la educación. Pero es importante que el acto de esperanza tenga fundamentos concretos y no sea meramente reactivo, como sugiere Paulo Freire (2014 [1992]). En este sentido, proponemos una tensión entre la educación y la teoría crítica. Esto significa pensar el carácter dual de la educación como dos tendencias históricas constitutivas: dominación o liberación. Así, una pedagogía crítica pasa a prevalecer contra el *Establishment* cuando recupera en la educación actual lo que escapa a su carácter de dominación, los síntomas del mantenimiento del *statu quo*.

De modo que una perspectiva psicoanalítica es fundamental, ya que considera el carácter dual de la educación en acciones opuestas y superpuestas. Es decir, bajo la crítica psicoanalítica, la educación adquiere un significado condensado y lleno de ambigüedades, que evita pensar en las dos tendencias históricas de la educación como dos impulsos paralelos e incomunicables. En otras palabras, la perspectiva psicoanalítica del problema subraya que el aparato unidimensional refuerza una "educación en la enfermedad" (Marcuse, 2020 [1968]: 37) que llega al límite de su contradicción cuando necesita sujetos aptos para el trabajo cada vez más intelectualizado del tecno-capitalismo y, al mismo tiempo, sostiene un antiintelectualismo que reduce la educación a un mínimo necesario para una gran parte de la población en todo el mundo.

El término "Educación en la enfermedad" (*Education in sickness*), que Marcuse utiliza en una de sus conferencias (2020 [1968]: 37), es muy elocuente aquí. Según el psicoanálisis, la enfermedad no es un desvío de la naturaleza humana, sino que se manifiesta cuando un organismo (o incluso una institución) se rige por un régimen ambiguo de valores, como afirma Freud (1986 [1930]: 76-77) sobre el malestar en la civilización desde las tres fuentes del sufrir humano: sufrimos por la disolución y ruina del cuerpo propio; por las "furias" de las "fuerzas hiperpotentes" del mundo exterior (como las catástrofes climáticas); por los vínculos con otros seres humanos.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En este caso particular, expresan las impotencias humanas debidas a la inconstancia de las relaciones sociales. La posibilidad de que esto se vuelva una fuente de angustia es enorme, un sentimiento de inconstancia e indeterminación de los vínculos sociales que no invitan de manera clara a participar de sus operaciones. Por ejemplo, nadie reconoce de pronto qué es ser alumno en la escuela: los niños traspasan sus puertas sin saber lo que ellos deben ser. El niño-alumno se forma como un producto de las fantasías institucionales de la escuela, unas fantasías incómodas para el cuerpo social del niño, un vínculo social que puede producir un malestar en caso de que ese sufrimiento sea silenciado. Desde esta situación constitutiva del malestar en los vínculos sociales, la educación unidimensional se fortalece por el silenciamiento de este sufrir, asegurando solamente la productividad de los resultados (Dunker, 2020).

La educación se sitúa en esta ambigüedad: además de formar parte de los mecanismos unidimensionales del *statu quo*, sus dicotomías se manifiestan como un síntoma: un mensaje de que el destino de la educación no se reduce al cuerpo institucional moldeado por el *Establishment*. Hay un desencuentro entre las políticas educativas de la productividad y los potenciales educacionales vividos en la cotidianidad escolar. En este sentido, la "educación en la enfermedad" se ahonda cuando pensamos en la escuela como escenario de actos de violencia;[1] como campo de sufrimiento mental en jóvenes y niños sometidos a la medicalización generalizada;[2] así como las continuas evaluaciones de la comunidad escolar que únicamente constatan los procesos de aprendizaje con bajos índices de rendimiento y refuerzan soluciones de productividad que tan solo reproducen el mismo problema.[3] En suma, las formas

[1] Sobre los crecientes casos de tiroteos o *bullying* contra niños en las escuelas relacionados con la cultura de la violencia de las armas, véase Kellner (2018). En Brasil, los casos de ataques a tiros o armas blancas en las escuelas aparecen en los primeros años después de la llegada al poder de Bolsonaro, un presidente que alentó una cultura de armas entre las familias como libertad individual, oponiéndose a toda solución pacífica en la esfera pública. Con respecto a las escuelas como un lugar para una cultura simbólica de lo diferente, los casos de tiroteos violentos aparecen como un síntoma de la decadencia de la cultura democrática.

[2] Según la Organización Mundial de Salud (WHO, 2021), "la depresión, la ansiedad y los trastornos del comportamiento se encuentran entre las principales causas de enfermedad y discapacidad entre los adolescentes. El suicidio es la tercera causa de muerte entre las personas de 15 a 29 años." (Disponible en: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/adolescent-mental-health (visto el 13/04/2025). Podemos añadir el alarmante aumento de la cultura de medicalización en estos casos, basada en el uso generalizado de medicamentos para mejorar la concentración en las actividades escolares a pesar de todos los efectos secundarios.

[3] Siguiendo los patrones internacionales de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico), las políticas educativas de todo el mundo se han guiado por los 'objetivos de aprendizaje'. Frente a la educación como proceso crítico, la 'ideología del aprendizaje' subyuga las actividades escolares vinculadas a constantes exámenes, produciendo índices numéricos de aprendizaje a pesar de la calidad dudosa de la educación generada día a día en las escuelas. El impacto de esta ideología en la salud mental en niños y jóvenes es notable, según Carneiro (2019) y Ravitch (2010).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sintomáticas de la educación son signos de la ambigüedad de sus instituciones: fantasías que vinculan a sus alumnos por medio de la liberación o sumisión a la autoridad escolar. Cuando hablamos del malestar de la educación, nos referimos entonces a la incrustación de la tensión de estas dos tendencias históricas. En el caso de la educación unidimensional se profundiza el malestar causado por el contraste entre la necesidad social de un trabajo intelectual que posibilite nuevas formas sociales no capitalistas y el control de los cuerpos para la performance productiva del capitalismo (Kellner et al., 2009).

Teniendo en cuenta estos puntos, la mejor manera de entender el malestar en la educación es mirar a su principal órgano institucional: la escuela. Nuestro enunciado pretende destacar precisamente el movimiento crítico de Marcuse: un proyecto de re-escolarizar la sociedad, en lugar de desescolarizarla. Nuestro autor se oponía a la idea de Ivan Illich (1985 [1978]), para quien la sociedad estaba "escolarizada". Coherente con una crítica radical a la burocratización de la sociedad, sustentada en la certificación del saber institucionalizado, Illich defendía un proceso que valorizase la autonomía de los sujetos en su educación. Se opuso al orden disciplinario impuesto por la maquinaria que escolarizaba a las masas, sometiendo a los sujetos a una carga diaria de conocimientos alienantes y exámenes formales que los integraba en el aparato social burocratizado. En consecuencia, Illich propuso una 'sociedad desescolarizada', en la que los sujetos se guiaran por sus propios intereses, haciendo de los diversos espacios de la ciudad pequeños núcleos de conocimiento sin la jerarquía profesor-alumno, sino organizados por personas que quisieran compartir sus conocimientos entre sus conciudadanos. Por cierto, aunque sea un crítico radical del capitalismo, Illich se acerca curiosamente a las propuestas neoliberales cuando propone una estructura de *vouchers* ("cheques escolares") (1985 [1978]: 104) para los alumnos, en términos muy próximos a lo que proponía Milton Friedman (1955) que planteaba el desmantelamiento de las escuelas públicas gratuitas. Marcuse, también crítico de la burocracia del Estado del Bienestar (pero no de los derechos que este garantiza), sigue un camino diferente: una reflexión detallada sobre los impulsos eróticos potenciados por la cultura escolar contra su burocratización. En otras palabras, la teoría crítica entra en tensión con la educación en su doble carácter (transformador/libertario y represivo/dominador) y, en eso, destaca el lugar social de la escuela como espacio privilegiado de este conflicto. Nuestro artículo pretende avanzar en este punto, desafiándonos a pensar lo que podría ser una institución escolar inspirada en Marcuse.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Responder a esta pregunta requiere una reflexión detallada sobre los principales conflictos que atraviesan las escuelas, principalmente debido a la naturaleza ambivalente de la educación. En este sentido, nuestro artículo partirá de la crítica a las recientes reformas educativas globales, entendiendo cómo el *Establishment*, a través de sus instrumentos de medición de los procesos educativos, coloca a la escuela en una constante crisis de legitimidad. Para ello, analizaremos los discursos de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico) sobre la educación. En particular, investigaremos cómo este organismo internacional diagnostica los fracasos educativos y, en consecuencia, cómo elabora sus propuestas de políticas educativas en un contexto de crisis educativa constante. Así, intentaremos demostrar cómo estos diagnósticos debilitan el poder transformador de la escuela, cada vez más sometida a un currículo unidimensional, estandarizado y carente de sentido formativo amplio. Como segundo movimiento, mostraremos que el diagnóstico neoliberal de la OCDE conduce a la profundización de la educación en la enfermedad, ahondando aún más las desigualdades mediante reformas educativas cada vez más unidimensionales y orientadas a la acumulación de capital humano. Pasaremos entonces a comprender este escenario de crisis en otra clave diagnóstica, apoyada en el psicoanálisis, centrándonos en el análisis más detallado de Marcuse sobre el malestar en la educación. Partiendo de su crítica, creemos que una 're-escolarización' de la sociedad es posible cuando la escuela se muestra como el poder erótico de la sociedad, en los términos que vimos anteriormente con Freud, como un lugar donde el campo cultural más amplio prepara a los jóvenes para su encuentro con el mundo y la lucha continua contra la reducción de sus vidas a los estándares excesivamente represivos del *statu quo*. Del diagnóstico del síntoma de una estructura en continua crisis se sigue la necesidad de cambio, un paso que hace que la escuela sea una escuela y no simplemente una empresa (Laval, 2004 [2003]), una escuela que rechaza la institución educativa organizada para la dominación.

1 POLÍTICAS DE EDUCACIÓN UNIDIMENSIONALES

En el panorama actual, las políticas educativas a escala nacional tienen como principal referencia la clasificación elaborada por el examen trienal del PISA (Programa para la Evaluación Internacional de Alumnos). Aplicado a estudiantes de 15 años, considerada la edad ideal para completar la educación básica, el PISA tiene como principal objetivo evaluar las competencias básicas en: a) lectura, escritura e inter-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

pretación; b) matemáticas; y c) ciencias (OCDE, 2023). Desde el punto de vista de las políticas nacionales, el PISA se ha consolidado como uno de los indicadores más importantes para generar datos sobre las habilidades y competencias de estudiantes. Junto a este instrumento, también se encuentran los informes anuales de la OCDE, que arrojan datos sobre estructuras escolares, formación del profesorado y calidad de la enseñanza en los centros, diversos modelos curriculares, etc.[4] Su metodología se basa en una relación de variantes complejas, reconocidas por sus propios autores, y que tratan de nivelar sus índices con base en dos elementos fundamentales: los actores responsables de las políticas (estados, instituciones escolares, profesores) y el marco organizativo, que incluye: los recursos financieros y humanos invertidos en educación; los sistemas educativos; y el rendimiento de las inversiones en educación (OCDE, 2023: 11).

La lógica promovida por los exámenes de la OCDE se basa en la capacidad de los países para organizar sus flujos de políticas educativas. En consecuencia, se vuelve importante entender cuánto cuesta un sistema de educación pública en los países, cuál es su capacidad para integrar estudiantes en los grupos de edad ideales para ingresar a la escuela, y cómo estos estudiantes salen formados para el mundo laboral, calculando así los retornos de las inversiones en educación. Una forma de entender las instituciones desde la perspectiva de lo que vendría a llamarse Nueva Gestión Pública (Gewirtz & Ball, 2000): no se trata de hacer de la educación un bien social común, sino un rendimiento de la inversión, cuyos costos y retornos justifiquen los éxitos de las políticas educativas. Es la educación como producción de "capital humano", como ya subrayó Gary Becker (1964). Aquí encontramos al neoliberalismo extrayendo sus recursos de sujetos atomizados dotados de competencias individuales. Esto es evidente si tenemos en cuenta la forma en que estos informes conciben los programas escolares: un lugar para la gestión del tiempo en aras de la productividad y la mejora de las competencias individuales, así como de la capacidad de adaptar a estos individuos mediante su formación escolar en las exigencias del mercado laboral. Es como si la escuela sólo pudiera pensarse como un lugar de inversión, independientemente de su contexto de desigualdad social y económica. Por ejemplo, se omi-

[4] Nos referimos aquí a *Education at a Glance*, documento que la OCDE viene elaborando desde 1992. Se trata de un informe sobre las políticas educativas de sus países miembros, que considera diversos vectores para pensar los índices de calidad de la educación. Desde su primera edición, sus métodos han sido ampliados, incorporando nuevos índices. Actualmente, además de PISA, también cuenta con el *OECD Survey of Adult Skills*, producto del *Programme for the International Assessment of Adult Competencies* (PIAAC), así como con la *OECD Teaching and Learning International Survey* (TALIS) (OCDE, 2023: 3).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ten cuestiones como: ¿cuáles son los costos de la educación en una escuela de un territorio en guerra constante como la franja de Gaza? ¿Qué sentido tiene un plan de estudios orientado al espíritu empresarial en escuelas situadas en bolsas de pobreza? He aquí algunos agujeros en el mapa global que la OCDE elabora cada año, reveladores del mundo en el que se asienta la institución: un modelo internacional estandarizado de educación, ignorante de las flagrantes contradicciones sociales. Un estándar educativo que integra los opuestos en dirección a la "sociedad unidimensional" (Marcuse, 2001 [1964]: 13).

Es cierto que la OCDE no es la única organización que elabora estudios globales sobre las políticas educativas locales. Destacamos los informes elaborados por la propia Unesco, especialmente el *Global education monitoring report* (GEM Report).[5] En estos informes aparecen diversos temas que analizan los retos políticos de la educación con la mirada puesta en el debate de género, el impacto de las tecnologías en la educación, la educación en el contexto del cambio climático y, más recientemente, las cuestiones de nutrición.[6] Cuestiones que no encajan en los *rankings* de capital humano diseñadas por la OCDE. En su *Education at a glance* (2023), la atención se centra en la capacidad de los sistemas educativos para crear personas preparadas para el mercado laboral. El informe comienza sin tapujos: "La educación y la formación profesional son vitales" (OCDE, 2023: 9).[7] El orden vital no se presenta aquí como una forma erótica de entender las culturas, sino como mera supervivencia a través de la competencia por los puestos de trabajo. Es Eros sometido a la pulsión de muerte. Esta forma de concebir la educación ahonda el malestar que rodea a nuestras escuelas. Reduce las clases a un ejercicio de rendimiento competitivo, a una burbuja aislada en un mundo en ruinas. Despoja a la institución escolar de su razón de ser.

[5] Informe elaborado por la UNESCO desde 2016, centrado en su objetivo de desarrollo sostenible 4 (Calidad en la educación) y su relación con los demás objetivos, todos ellos parte de la *2030 Agenda for Sustainable Development*, la plataforma central de la ONU de "acción para las personas, el planeta y la prosperidad". Véase: https://sdgs.un.org/2030agenda (Visto el 13/04/2025). Para consultar el Informe GEM, véase: https://www.unesco.org/gem-report/en/monitoring-sdg4 (Visto el 13/04/2025).

[6] Informamos aquí de los títulos de este conjunto de estudios de la UNESCO: *Education for people and planet: Creating sustainable futures for all* (2016); *Accountability in education: meeting our commitments* (2017-8); *Migration, displacement and education: building bridges, not walls* (2019); *Inclusion and education: All means all* (2020); *Non-state actors in education: who chooses? who loses?* (2021/2); *Technology in education: a tool on whose terms?* (2023); *Education and nutrition: Learn to eat well* (2024/5).

[7] El informe más reciente (OCDE, 2024) se centra en la desigual educación de la población de los países objeto de observación. A pesar de este importante inconveniente para comprender la desigualdad social, se valorarán las políticas educativas para jóvenes y adultos, reducidas al acceso de esta población al mercado de trabajo y a sus efectos sobre la productividad económica. Se dice poco o nada sobre los beneficios culturales que aporta a estos jóvenes y adultos el ingreso a la vida escolar.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Así, el discurso del capital humano no puede sostenerse si se limita a presentarse en los viejos formatos de la 'educación bancaria', término de la crítica de Paulo Freire (2021 [1968]) al referirse al modelo escolar tradicional, según el cual el profesor 'depositaba' sus conocimientos en la 'cabeza vacía' del alumno. Parte de la lección freireana ha sido aprendida por la OCDE: el modelo alienante y bancario de formación es insostenible en un mundo que tiene que vivir en constante competitividad y sin grandes perspectivas de futuro. En caso contrario, el carácter bancario de la educación se transforma. El modelo neoliberal de educación acompaña la evolución capitalista: ya no se trata de la lógica acumulativa del ahorro, sino de la lógica de las inversiones y los créditos. Los estudiantes se convierten en activos de capital en este cambio neoliberal. Esto se traduce en que el proceso educativo se basa en los derechos de aprendizaje en detrimento de una relación dialéctica entre la enseñanza y el aprendizaje. La atención se centra en las habilidades y competencias de los individuos, en detrimento de una relación social y crítica entre los alumnos y sus profesores.

Hacer del aprendizaje el centro del proceso crea una ilusión neoliberal fundamental: la imagen vacía de un estudiante protagonista en su proceso educativo, que es efecto de una dinámica educativa basada en la supuesta idea de que el aprendizaje por sí solo conduciría a los individuos en formación hacia sus propios intereses, independientemente de las condiciones sociales y culturales en las que este proceso formativo tiene lugar. Todo el valor formativo y sus resultados provendrían exclusivamente del interés aparentemente espontáneo de los jóvenes por sus opciones, así como del estímulo que la institución escolar reserva para ello. Se vende una idea de escuela apta para todo interés del alumno, pero se concretiza en una forma única de currículo opuesto al protagonismo de los estudiantes. Tenemos aquí un elemento que caracteriza bien la lógica unidimensional, porque estamos en el territorio de las ambigüedades, que es fundamental para la integración de los opuestos y la prevalencia de lo establecido.

Es obvio que la tradición crítica aboga por una educación para la autonomía del alumno, lo que incluye la capacidad de elegir sus propios caminos. Sin embargo, no se trata de una elección ciega atrapada en la inmediatez, como pretende imponer el neoliberalismo. En otras palabras, parece que tanto la posición crítica como la neoliberal defienden la autonomía, lo que dificulta el debate: ¿la posición crítica no quiere la autonomía del individuo? ¿No se defiende esto mejorando el aprendizaje? Claro que hay que defender estos elementos, pero sin la inmediatez neoliberal que sólo

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

arroja a los individuos a la ruina de la actualidad. Lo único que evita la teoría crítica en su tensa relación con la educación es la reproducción de sujetos a los que se les insta constantemente a disfrutar de sus elecciones y que, como en una gran mayoría de los casos, se frustran con los resultados, culpándose de la impotencia de sus decisiones (Laval & Dardot, 2013 [2008]). Por este principio de competitividad extrema basada en elecciones individuales, la sociedad deja de garantizar derechos a todos sus miembros, y deja al individuo el deber de "capitalizar los recursos privados cuyo rendimiento futuro garantizará la sociedad" con un margen de lucro muy pequeño (Laval, 2004 [2003]: 18). La astucia neoliberal reside en ofrecer un protagonismo sin medios, cuyo único fin es preservar un entorno de competencia altamente destructivo.

Detengámonos un poco más en el significado de esta competitividad neoliberal. El hecho es que su fundamento no se forma a partir de una mera competición escolar entre personas. Hay un problema subyacente en la creación de este entorno competitivo marcado por la capacidad de las personas para participar en él. Marcuse traduce esto cuando percibe en *Eros y civilización* el desplazamiento psíquico que sufre el principio de realidad en el período de posguerra (o, al menos, se hace evidente en este período). A esta nueva forma en que los individuos afrontan la realidad y se organizan dentro de ella la denomina más adelante el "principio de actuación" (Marcuse, 1983 [1955]: 56). La realidad es tratada como un hecho inevitable (cada vez más asegurado por la racionalidad tecnológica y burocrática de las esferas de la vida) y, por tanto, corresponde al individuo adaptarse a ella, valorando su actuación de acuerdo con los resultados exitosos de sus acciones en el mundo. Alain Ehrenberg (2010 [1995]) parece seguir el diagnóstico de Marcuse cuando observa que los discursos en el área de negocios están cada vez más moldeados por las narrativas deportivas. Sin embargo, continúa Ehrenberg, esta aventura empresarial termina en depresión. En un mundo que se presenta al individuo como un supermercado, este se convierte en empresario de sí mismo. En consecuencia, la inconstancia de la realidad que lo frustra constantemente conduce a una "drogadicción de la acción": un "compromiso en el mundo sin exponerse a él, un deseo de presencia que se ejercita en la ausencia" (Ehrenberg, 2010 [1995]: 168, traducción nuestra). Algo que se expresa en el creciente número de intentos de suicidio entre jóvenes en la escuela, así como de autolesiones, etc. (WHO, 2021).

Por lo tanto, la educación unidimensional integra a los individuos y sus instituciones en forma de activos de capital humano desde los primeros años de la vida

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

escolar. Curiosamente, se perpetúan criterios de evaluación claramente insuficientes para comprender la complejidad del fenómeno educativo. El discurso de la OCDE es ejemplificador, pues tiende a ampliar sus criterios en cada edición, avanzando cada vez más en la comprensión de temas, cuyas habilidades y competencias no se limitan a la capacidad de comprender la escritura, la lectura, la interpretación, los operadores matemáticos y los fundamentos científicos. Por más que incorporen habilidades socioemocionales, pensamiento creativo y otras facetas del aprendizaje, el foco ideológico sigue siendo el mismo: ¿cómo comprometer a las generaciones con la ilusión neoliberal? La cuestión es que una política tan depredadora no es sostenible. Más bien se profundiza la situación por la que los individuos entran en una escuela carente de sentido y son captados por un instinto de supervivencia cada vez más profundo, sobre todo cuando las desigualdades se vuelven abismales. ¿Cuáles son las consecuencias de esta perspectiva? El verdadero proyecto neoliberal de educación es administrar las crisis de la educación.[8] Así, la teoría crítica viene a indicar los síntomas de esta inversión como un malestar de la Educación.

2 *GENERAL EDUCATION* Y ESCUELAS 'DESESCOLARIZADAS'

Marcuse comprendió bien la contradicción que se presentaba en este horizonte. A finales de la década de 1960, la reforma educativa estadunidense promovida por la *General Education* propuso un modelo de reforma curricular que alcanzó los niveles secundario y postsecundario en Estados Unidos. Se trata, como señala Craig Kridel (2010: 399-400), de un movimiento para integrar a la población en niveles educativos superiores basados en un currículo básico y común, que supuestamente alcanza a todas las clases sociales.[9] Para Marcuse (2020 [1968]: 33), la ilusión de esta propuesta reside en que esta no 'generaliza' la educación. Por el contrario, el esfuerzo por crear una base curricular común termina convirtiendo la educación en un proceso superficial, eliminando sus elementos críticos y transformadores, algo típico de las dinámicas unidimensionales. Charles Reitz recuerda que la propuesta de reforma de la *General Education* tomó fuerza en la década de 1960, cuando el sistema educativo fue

[8] De este modo entendió Darcy Ribeiro las reformas neoliberales de la educación en Brasil, como un "proyecto" de las clases dominantes (para la violación de las clases dominadas): "La crisis de la educación en Brasil (...) no es una crisis, sino un proyecto" (2019: 55, traducción nuestra).

[9] El movimiento surgió en la década de 1920, pero ganó fuerza en 1945, con el informe "General Education in a free Society" (Harvard Redbook). Fue una respuesta a la crisis de legitimidad de la educación democrática en tiempos de guerra, basada en un esfuerzo por integrar a la población en sistemas educativos más avanzados. Sobre el documento, véase la contribución de Kridel (2010: 400-402) sobre el tema.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cuestionado por los movimientos juveniles. Sin embargo, el efecto de esta reforma no sería una apertura e integración de los jóvenes en la educación superior en universidades de élite. Por el contrario, fue una reforma conservadora (Reitz, 2009: 237).[10] Algo que se evidencia cuando Marcuse realiza su crítica (2020 [1968]: 33-34) destacando el desajuste entre el discurso aparentemente democrático de un currículo común y la realidad social de la mayoría de la población racial y económicamente segregada: La *General Education* serviría para profundizar de las desigualdades, manteniendo un currículo básico para la parte empobrecida de la población, un modelo de educación mínima (aunque 'humanista') para las masas, conservando los privilegios de las clases sociales pudientes, con una educación plena (y no general), preparatoria para el acceso a las universidades más renombradas.

Es posible reconocer el eco de esta propuesta en tiempos neoliberales. Podemos decir que las recientes reformas educativas reducen aún más el alcance de la *General Education*. Si antes se prestaba atención a los contenidos y conocimientos básicos teniendo en cuenta perspectivas humanistas sobre la educación (Kridel, 2010: 399), la propuesta neoliberal ahora concibe la base 'general' como habilidades y competencias individuales. Aquí, el 'derecho al aprendizaje' cristaliza como fuente de legitimidad para sus reformas. Se crea un sistema en el que se confunde el universo del conocimiento con el consumo de bienes y servicios, dando lugar a lo que Christian Laval (2004 [2003]: 26-27) señala como las tres tendencias de la desescolarización neoliberal. Para el autor, la escuela se vuelve: (a) "desinstitucionalizada" al operar como una "organización flexible" sujeta a los caprichos del mercado y de la familia, sin posibilidad de planificación autónoma e institucional; (b) "desvalorizada" en sus propósitos educativos de transmisión de cultura, al concebirse como una 'oportunidad económica' de inserción en el mundo del trabajo; y (c) "desintegrada", al quedar reducida a un 'proveedor de servicios' sujeto constantemente a las demandas de los mercados y de las familias.

Siguiendo el diagnóstico de Laval, podemos equiparar la desescolarización de la institución escolar con un cierto antiintelectualismo que Marcuse observa como efecto de la *General Education*. Al reducir los procesos educativos a una 'base co-

[10] En 2015, se hizo presente en Brasil una constelación similar a estas protestas estudiantiles de 1968. Estudiantes de Secundaria ocuparon sus escuelas contra la propuesta de la secretaria del Estado de São Paulo de cerrarlas y enviarlos a otras instituciones, muchos más lejanas y con aulas sobresaturadas. Mucho se ha visibilizado de la realidad de estas escuelas, como, por ejemplo, la completa ausencia de representatividad en las asociaciones estudiantiles. Si bien, las protestas consiguieron revertir en parte la propuesta, no obstante, se creó todo un discurso oficial sobre un supuesto protagonismo estudiantil, carente de planteamientos colectivos y cercano al individualismo neoliberal. Sobre las ocupaciones escolares, véase Campos et al. (2016) e Medeiros et al. (org.) (2019).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mún',[11] elimina el lugar subversivo del conocimiento, la comprensión y las razones que indican la necesidad de un cambio social cualitativo. Para estas reformas educacionales bastarían las 'bases comunes' para integrar los sujetos a la comunidad del conocimiento. Una posición que también preserva a las élites en su posición de expertos en oposición a las masas, vaciando el carácter público de la intelectualidad, dejando sólo la posición vacía del técnico formado en su disciplina. Para Marcuse (2020 [1968]: 34), la posición anti-intelectualista viene de arriba (con especialistas aislados en sus conocimientos) y de abajo (con una masa pseudo-educada sobre la base de una educación reducida a las 'bases comunes'). En este sentido, Marcuse afirma (2020 [1968]: 34): "El antiintelectualismo sirve como venganza contra la opresión y como instrumento y aceptación de la opresión: mejor no saber demasiado". En términos muy cercanos a Paulo Freire (2021 [1968]), la crítica marcuseana sugiere cómo las reformas educativas propuestas por el *Establishment* sólo refuerzan las desigualdades socioculturales, manteniendo la posición del opresor sobre el oprimido, especialmente en los puntos en que ambos se identifican en el odio contra el saber. Una revuelta contra lo intelectual que viene de arriba y de abajo, cerrando así un círculo unidimensional que integra opuestos, unidos contra cualquier posibilidad de las "fuerzas sociales centrífugas" (Marcuse, 2001 [1964]: 20), especialmente la catálisis social que el conocimiento proporciona sobre las contradicciones del presente y las posibilidades de un futuro mejor.[12]

Ciertamente, no se puede eliminar cierta sospecha frente al intelectual, basada en la racionalidad tecnológica y su campo de conocimiento que subyuga los cuerpos en sistemas de opresión más perversos. La teoría crítica incluye la dialéctica de la Ilustración y su producción de mitos que sustentan la dominación. A diferencia del antiintelectualismo neoliberal, la actitud crítica reconoce las posibilidades del conocimiento y, sobre todo, el peligro de la destrucción regresiva de la ignorancia. En con-

[11] Por supuesto, no se trata aquí de 'común' en el sentido de una nueva forma de producción social no capitalista – en su versión pública o privada (Laval & Dardot, 2015 [2014]). Aquí se entiende por "base común" la que le es propia a una "*General Education*". De hecho, esta fórmula se replica, por ejemplo, en Brasil, cuya política curricular se denomina 'Base Nacional Curricular Común' (BNCC) y se diseña bajo una fuerte inspiración de las políticas internacionales de la OCDE.

[12] Es interesante recordar que, para Marcuse, el campo intelectual por él defendido no se limitaba a las personalidades académicas y figuras públicas del intelectual *engagée*. Dicho campo incluye al movimiento estudiantil no sólo con las personalidades más notables del momento, sino como un movimiento de personas anónimas que consideran sus luchas en el horizonte de una educación más amplia y emancipadora. En *Ensayo sobre la liberación*, recuerda que el término 'movimiento estudiantil' es una reducción ideológica por parte del *statu quo* que oculta la comunidad más amplia que estaba presente en estos movimientos y que incluía una porción importante de la vieja intelectualidad e incluso de una población significativa de no estudiantes, como sindicalistas, artistas e incluso asociaciones de familiares involucrados en las luchas juveniles (Marcuse, 1969: 62).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sonancia con el psicoanálisis, el diagnóstico crítico sobre el antiintelectualismo se muestra determinado por el malestar en la educación. Laval (2004 [2003]: 25) señala que las mutaciones escolares provocadas por la desescolarización conducen a una "*pedagogización* generalizada de las relaciones sociales" (cursiva en original). Lo podemos ver en las redes sociales con la presencia constante de *coachers* adiestrando en los aspectos más íntimos de la vida. Algo observado por Ehrenberg (2010 [1995]) cuando relaciona la productividad individual con el rendimiento deportivo, ejes del malestar en la sociedad neoliberal que caen bajo el diagnóstico de depresión nerviosa.

3 MÁS ALLÁ DEL APRENDIZAJE

En defensa de la escuela, Marcuse no renuncia a las posibilidades de experiencia que surgen de ella. Con el predominio de la "desescolarización" neoliberal apoyada en el antiintelectualismo dominante, la propuesta marcuseana de una "re-escolarización" de las instituciones escolares refuerza el principio del Gran Rechazo: la negación radical de la realidad unidimensional y, con ello, la defensa de la escuela como posibilidad de experiencias críticas y de producción de potenciales transformadores en la sociedad. Reflexionemos un poco más sobre este sentido negativo señalado por Marcuse, tratando de extraer de él la posibilidad de una forma escolar basada en la teoría crítica. Hasta ahora, hemos insistido en cómo el discurso hegemónico del aprendizaje tiene como efecto secundario el malestar en la educación. El punto de esta clave psicoanalítica nos remite a los síntomas que proliferan en los discursos de aprendizaje (que van desde la formación del currículo en función de la productividad y de la eficiencia –es decir, la *performance* (actuación)– de sus estudiantes hasta el vacío depresivo de las vidas escolares). Reconocemos entonces cómo estos discursos se vuelven centrales en las evaluaciones globales de las políticas educativas propuestas en diferentes naciones, según el método hegemónico propugnado por organismos como la OCDE. Argumentamos a partir de esto que tal discurso ideológico del aprendizaje se torna insostenible en la medida en que la base institucional de la educación se 'desescolariza', generando así un profundo malestar social que no sólo afecta a los individuos, sino también a las instituciones directamente responsables de la educación. Este malestar social se reproduce en una escuela donde los maestros fingen enseñar y los estudiantes fingen aprender. A pesar de los innumerables exámenes a los que se someten los estudiantes, es posible cuestionar qué es lo que se está examinando: ¿la capacidad de acreditar los contenidos de esa prueba o la preocupa-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción en investigar el efecto en la experiencia de los estudiantes que produce el aprendizaje escolar? En otros términos, no solamente es importante saber quién educa los educadores, sino también qué examinan los exámenes.

El significado negativo del Gran Rechazo de Marcuse deriva de esta comprensión. Es una negación decidida que surge de una educación en la enfermedad. Como hemos visto desde el psicoanálisis, el malestar en la educación neoliberal manifiesta a la vez sus síntomas como génesis de un proceso de reducción de los valores formativos a las exigencias del mercado, y señala los límites nocivos de éste que se manifiestan en una comunidad escolar altamente medicalizada en la que a menudo los síntomas se traducen en trastornos y espectros variados (Dunker, 2020). Al observar los cuerpos en una escuela sometida a esta lógica, la conclusión de que algo anda mal es inevitable. Los resultados de esta política educativa se muestran en forma de cuerpos medicalizados, a menudo arrojados al abismo de las desigualdades sociales, económicas y culturales causadas por un orden económico-político cada vez más depredador.

Podríamos abordar la cuestión de diferentes maneras, pero con el enfoque psicoanalítico del malestar en la educación destacamos un estado de tensión permanente en los procesos educacionales que le es inherente. Cuando el neoliberalismo actúa en la educación sólo desde la perspectiva del aprendizaje, termina resaltando su carácter instrumental y nada más. Gert Biesta (2006) nos anima a pensar más allá del aprendizaje. Para el autor, los procesos neoliberales terminan traduciendo el "lenguaje de la educación" en un "lenguaje del aprendizaje" (Biesta, 2006: 30).[13] Aunque Biesta reconoce algunos avances por parte de este nuevo enfoque (en particular, una mayor aproximación a las necesidades estudiantiles), también reconoce pérdidas en esta traducción al nuevo lenguaje. Situando el centro del proceso en el aprendizaje, la enseñanza se redefine como "apoyar o facilitar el aprendizaje" y la educación, a su vez, se describe como "proporcionar oportunidades o experiencias de aprendizaje" (Biesta, 2006: 32).

Ante este escenario, Biesta nos reta a pensar un "lenguaje *de* la educación *para* la educación" (2006: 30). Se trata de reinventar un lenguaje de la educación que va más allá del aprendizaje. Herbert Marcuse podría dialogar con la propuesta, considerando el lugar que pasa a ocupar la educación como Gran Rechazo contra el aprendizaje neoliberal. Insistimos en que el aspecto negativo de la educación deriva del malestar que la reduce a formar sujetos moldeados por los intereses del capital humano.

[13] En lo sucesivo, las citas de Biesta serán traducción del autor.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Podemos continuar argumentando, sumado a la provocación de Biesta, que es necesario cruzar el síntoma con un lenguaje educativo reinventado, basado en la crítica de sus propios presupuestos. Para Marcuse (1969: 44) la negación que contiene el Gran Rechazo implica la necesidad de un nuevo lenguaje expresado en la vida cotidiana de los conflictos.

¿De dónde podemos extraer un nuevo lenguaje de la educación? Marcuse es preciso cuando define la educación como "la enseñanza y el aprendizaje del conocimiento que se considera necesario para la protección y la mejora de la vida humana" (2020 [1968]: 33). Además del aprendizaje, la educación está relacionada con la enseñanza. Desde ahí, se presenta una pedagogía crítica y anti-unidimensional que resalta la dialéctica de los procesos educativos entre aprendizaje y enseñanza. Para la teoría crítica se trata de recuperar el hecho de que la educación es posibilidad de encuentro entre sujetos que comprenden algo que se demuestra y sujetos que demuestran algo que se comprende. Recordemos que la etimología del término español 'enseñar' proviene del latín arcaico *insignāre* (mostrar, explicar, enseñar) y que también está relacionado con *signāre* (señalar, marcar). El término latino *insignāre* subraya precisamente la posibilidad de dar un sentido a la experiencia. Por lo tanto, en el 'lenguaje del aprendizaje' se pierde mucho cuando el significado de enseñar se traduce simplemente como 'facilitar el aprendizaje'. Además, una escuela orientada solo al aprendizaje y que se desentiende de la enseñanza genera una escuela sin la capacidad de conducir a sus estudiantes a la dimensión simbólica, a la producción de significados en su experiencia. Así se generan los rasgos perfectos para una subjetividad represiva, o incluso burocrática. Cuando la escuela fracasa en su función social de introducir a los niños y jóvenes en el diálogo con la dimensión simbólica presente en la vida social, sólo queda el uso de la fuerza sin sentido (burocrática o policial), y la violencia ocupa los pasillos de las escuelas (Giroux, 2018; Kellner, 2018).

El lenguaje educativo aporta una dimensión simbólica y significativa para la experiencia estudiantil. Así, enseñar (y aprender) "para la protección y la mejora de la vida humana" permite a Marcuse reinventar el lenguaje de la educación en lo que Biesta (2006: 31) considera el tema más importante para la educación: "la posibilidad de reaccionar responsablemente a qué y quién es otro, así como la posibilidad de vivir pacíficamente con qué y quién es otro". Es importante decir que, en la gramática neoliberal del aprendizaje no hay lugar para el otro, ya que lo disonante obstaculiza el rendimiento de la individualidad. Como ejemplo, Sharon Gewirtz y Stephen Ball (2000) describen una escuela ubicada en un barrio de inmigrantes ingleses que,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

con la reforma educativa, comenzó a ver a los hijos de inmigrantes (alumnos de esa escuela) como un problema para el *ranking* deseado por la escuela. Después de la jubilación de la directora de esta escuela, quien se resistió a la lógica de los *rankings* basada en el rendimiento de sus alumnos, una nueva administración asumió el control y promovió la expulsión de inmigrantes, aumentando la puntuación de la clasificación de la escuela con un rendimiento más adecuado en lectura y escritura en inglés. Se evidencia con este ejemplo la desconexión total entre lo que se enseña y lo que se aprende, un vacío que aísla a la escuela de los problemas de su entorno, de los problemas que vienen 'de los demás'.

Por supuesto, 'el encuentro con el otro' no debe verse como una tolerancia ciega a todo discurso. Con Marcuse (2024 [1969]) conocemos muy bien el precio de la tolerancia represiva en una sociedad gobernada por la tiranía de la mayoría: cuando la posición hegemónica se convierte en dueña de la voz, convirtiendo cualquier discurso disonante en un ruido a eliminar. Ciertamente, no es este el encuentro con el otro el que proporciona un lenguaje de educación para la emancipación. Charles Reitz (2009) hace explícito el hecho de que el encuentro con la alteridad implica solidaridad intercultural. Aquí tenemos una primera imagen de lo que sería una escuela inspirada en el pensamiento marcuseano: un lugar donde la otredad se plantea como una pregunta para uno mismo. En la disonancia de esta alteridad es donde se hace posible un nuevo significado (una enseñanza) y, por tanto, un nuevo aprendizaje. Sabemos que la ausencia de sentido conduce a la cosificación del otro, pues el campo simbólico no cristaliza en la representación única de sus elementos. Por el contrario, es a través de signos como se indican posibles interpretaciones, que tienen en la pluralidad y la diferencia una nueva posibilidad de recomponerse a sí mismo y al otro. Ser diferente no es señal de peligro para una escuela inspirada en el pensamiento marcuseano. Todo lo contrario, el riesgo está en la estandarización y el silenciamiento de las contradicciones.

4 CONSIDERACIONES FINALES

Hay, por tanto, un imponderable en la educación marcuseana, algo que surge con la presencia de la otredad y que permea las experiencias de aquellos a quienes toca. Con ello se marca algo, se atribuye valor al acontecimiento y se posibilita una nueva expectativa que no se reduce al calendario de las burocracias escolares y a las falsas necesidades de aprendizaje promovidas por la educación unidimensional. Si la edu-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cación está enferma, diría Marcuse con el psicoanálisis, es porque está desprovista de signos, silenciosa en su lenguaje. Esta ausencia de significados da como resultado las marcas de la violencia, el borrado del otro y la brutal autodefensa de una vida medida sólo por un único rasgo: generalmente, el peor de ellos. Nada podría ser más contrario a la educación, que, según Freud, sería –junto con el gobierno y la cura– un arte de lo imposible (1984 [1925]: 296). Con ello se comprende el lugar que ocupan los procesos educativos en las relaciones sociales. Lejos de ser una tarea vana, el aspecto imposible de la educación reside en su imponderabilidad. En las relaciones educativas hay un desajuste fundamental, aquel que enfrenta al otro de hecho. Ciertamente, aquí está el elemento erótico que asocia a los diferentes sujetos en la pluralidad que requiere la educación. Lo erótico se manifiesta en las conexiones entre las diferencias. En último término, nos recuerda Freud (1955 [1910]: 62-63), "La escuela secundaria (…) ha de cumplir algo más que abstenerse simplemente de impulsar a los jóvenes al suicidio: ha de infundirles el placer de vivir" (traducción nuestra).

Este placer de vivir surgirá de ese encuentro inesperado con el otro. Más que el conocimiento que el sujeto aprende y que se valida en la estructura burocrática carente de sentido, la educación para la solidaridad intercultural apunta a un proceso de significados, algo que suspende el sentido que le da la realidad para tomarla como diferencia, una extraña abordada de forma cuidadosa y crítica. Dolores Calderón (2009), al realizar un raro y necesario ejercicio de reflexión práctico-curricular sobre lo que podría llegar a ser una escuela marcuseana, saca gran provecho de esta posibilidad. Para la autora las prácticas educativas deben atravesar territorios para encontrarse. Calderón reinventa el lenguaje de la educación cuando observa el intersticio entre el yo y el otro como "territorio de nadie" (Calderón, 2009: 161). Valorar el 'entre' es central en su pensamiento. Movimiento importante cuando se comprende el paso neoliberal de restringir con muros a los individuos y sus "puentes".

Cuando Calderón destaca la brecha en el pensamiento sobre la educación, se aclaran las razones por las cuales la Nueva Derecha alza su voz para silenciar los discursos en defensa de los géneros, de las religiones de origen afroamericano o incluso de una reescolarización crítica de las escuelas. El lenguaje del aprendizaje ciega a los educadores ante la alteridad. Calderón, inspirada en Marcuse, sigue el Gran Rechazo cuando niega el aprendizaje que reduce los poderes eróticos de la educación a la instrumentalización de prácticas y contenidos de saber. En contraste con ello, la autora refuerza la educación como construcción de puentes, un movimiento que atraviesa

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

territorios para encontrarse y, en esa posibilidad, elimina todo universal abstracto y superficial de la educación neoliberal fundamentada en *rankings*.

Por la vía psicoanalítica, Marcuse persigue una reescolarización de la sociedad. Pero eso no significa una pedagogización generalizada de la vida social. En este sentido, la sociedad re-escolarizada permite tender puentes, haciendo del encuentro con las diferencias una parte fundamental de la vida escolar. Así, no sería exagerado decir que la escuela defendida por Marcuse sería en sí misma un espacio público. Calderón (2009) y Reitz (2009) destacan el carácter plural del pensamiento marcuseano sobre la educación. Promover una diferencia que acerque a las personas (frente a la mera identificación de diferencias que sólo restablece desigualdades) es un ejercicio erótico de primer orden. La educación no deja de ser por ello psicoanalíticamente imposible. Por el contrario, su imposibilidad erótica reside en la tensión que sostienen las nuevas políticas educativas emancipadoras para involucrar a sujetos variados y vivos en la comunidad escolar. Si es cierto que la escuela debe proporcionar a sus estudiantes el placer de vivir, debe formar parte de una cierta revuelta contra el *statu quo* unidimensional, que hace inviable cualquier oposición, salvo para aquellas que se dicen 'resilientes', sujetas a la lógica de los poderes establecidos. Lo imposible sigue siendo un territorio abierto en la educación, una apertura que permite el encuentro con otro(s). Así, una escuela marcuseana sigue al Gran Rechazo como una estructuración psicoanalíticamente imposible que ha de ser demandada por la formación humana, el rechazo de los sujetos frente a un mundo que ya no puede sostenerse y que necesita ser transformado. Contrariamente a una 'educación en la enfermedad', la educación desde el Gran Rechazo proporciona la apertura erótica de la dinámica social para la emancipación desde lo imposible educacional, desde la otredad que se resiste a ser integrada y se abre para una pluridimensionalidad en su resistir. Un Gran Rechazo que no significa simplemente decir 'no' en abstracto, sino decir 'no' a la estandardización de nuestras vidas que nos vuelve enfermos.

REFERENCIAS

BECKER, Gary (1964): *Human capital. A Theoretical and empirical analysis with special reference to education*, Chicago, London: The University of Chicago Press.

BIESTA, Gert (2006): *Para além da aprendizagem: Educação democrática para um futuro humano*, Belo Horizonte: Autêntica

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

CALDERÓN, Dolores (2009): "Herbert Marcuse, Critical Race Theory, and Multicultural Education: Transformative Educational Practices", en Douglas Kellner et al. (org.): *Herbert Marcuse's challenge of education*, London: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 159-180.

CAMPOS, Antonia et al. (2016): *Escolas de luta*, São Paulo: Editora Veneta. .

CARNEIRO, Silvio (2019): "Vivendo ou aprendendo... A 'ideologia da aprendizagem' contra a vida escolar", en Fernando Cássio (org.): *Educação contra a barbárie. Por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar*, São Paulo: Boitempo, pp. 41-46.

DÉLORS, Jacques (1996): *Learning: the treasure within*, Paris: UNESCO.

DUNKER, Christian (2020): *Paixão da ignorância: A Escuta entre psicanálise e educação*, São Paulo: Contracorrente.

EHRENBERG, Alain (2010 [1995]): *O Culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*, São Paulo: Ideias e Letras.

FREIRE, Paulo (2014 [1992]): *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la "Pedagogía del oprimido"*, México: Siglo Veintiuno.

FREIRE, Paulo (2021 [1968]): *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: ISAL.

FREUD, Sigmund (1955 [1910]): "Zur Enleitung der Selbstmord-Diskussion", en *Gesammelte Werke – Bd. VIII (1910-1913)*, London: Imago, pp. 62-63.

FREUD, Sigmund (1984 [1925]): "Prólogo" a August Aichhorn, *Verwahrloste Jugend* (1925), en *Obras Completas – Vol. 19 (1923-1925)*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 296-298.

FREUD, Sigmund (1986 [1930]): *El Malestar en la cultura*, en *Obras completas – Vol. 21 (1927-1931)*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 57-140.

FRIEDMAN, Milton (1955): "The Role of Government in Education", en Robert A. Solo, ed. *Economics and the Public Interest*, New Jersey: Rutgers.

GEWIRTZ, Sharon; BALL, Stephen J. (2000): From 'Welfarism' to 'New Managerialism': Shifting discourses of school headship in the education marketplace, en *Discourse: Studies in the cultural politics of education*, vol. 21, no. 3, pp. 253-268.

GIROUX, Henry (2018): *American Nightmare: Facing the challenge of Fascism*, San Francisco: City Lights Books.

ILLICH, Iván (1985 [1978]): *La sociedad desescolarizada*, México: Planeta.

KELLNER, Douglas et al. (2009): "Introduction", en Douglas Kellner et al., org.: *Herbert Marcuse's Challenge of Education*, London: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 1-32.

KELLNER, Douglas (2018): School Shootings, Societal Violence and Gun Culture, en Harvey Shapiro, ed.: *The Wiley Handbook on Violence in Education: Forms, Factors, and Preventions*, Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, pp. 53-68.

KRIDEL, Craig (org.) (2010): *Encyclopedia of Curriculum Studies*, SAGE: University of South Carolina.

LAVAL, Christian (2004 [2003]): *La Escuela no es una empresa: El ataque neoliberal a la enseñanza pública*, México: Paidós.

LAVAL, Christian & DARDOT, Pierre (2013 [2008]): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa Ed.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

LAVAL, Christian & DARDOT, Pierre (2015 [2014]): *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, *Barcelona*: Gedisa Ed.

MARCUSE, Herbert (1969): *Un Ensayo sobre la liberación*, México: Joaquín Mortiz.

MARCUSE, Herbert (1983 [1955]): *Eros y civilización*, Madrid: Ariel SA.

MARCUSE, Herbert (2001 [1964]): *El Hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México: Planeta.

MARCUSE, Herbert (2020 [1968): Conferencia sobre educación en el *Brooklyn College*, en *Escritos sobre educación y filosofía*, Medellín: Ennegativo, pp. 33-42.

MARCUSE, Herbert (2024 [1969]): *La tolerancia represiva*, Medellin: Ennegativo.

MEDEIROS, Jonas et al. (org.) (2019): *Ocupar e resistir. Movimentos de ocupação de escolas pelo Brasil (2015-2016)*, São Paulo: Editora 34; Fapesp.

OCDE (2023), *Education at a Glance 2023: OECD Indicators*, Paris: OECD Publishing. En https://doi.org/10.1787/e13bef63-en (Visto en 15/04/2025)

OCDE (2024). *Education at a Glance, 2024: OECD indicators*, Paris: OECD Publishing. En https://www.oecd.org/en/publications/education-at-a-glance-2024_c00cad36-en.html (Visto en 15/04/2025)

RAVITCH, Diane (2010): *The Death and Life of the Great American school system: How Testing and Choice are undermining Education*, New York: Basic Books.

REITZ, Charles (2009): "Herbert Marcuse and the Humanities: Emancipatory Education vs. Predatory Capitalism", en Douglas Kellner et al., org.: *Herbert Marcuse's challenge of education*, London: Rowman and Littlefield Publishers, p. 229-250.

RIBEIRO, Darcy (2019): *Sobre o óbvio*, Marília/SP: Lutas anticapital.

WHO (2021): *Suicide worldwide in 2019: Global health estimates*, New York: World Health Organization.

LA TEORÍA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE: LÍMITES Y POSIBILIDADES DE LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL RADICAL EN EL CAPITALISMO AVANZADO Y MÁS ALLÁ

The Critical Theory of Herbert Marcuse: Limits and Possibilities of Radical Social Transformation in Advanced Capitalism and Beyond

PABLO IGNACIO JIMÉNEZ CEA[*]

pablo.jcea@gmail.com

Fecha de recepción: 18/12/2024
Fecha de aceptación: 14/08/2025

RESUMEN

El siguiente artículo constituye una aproximación crítica a la perspectiva de Herbert Marcuse sobre los límites y las posibilidades para la transformación social radical en el capitalismo avanzado y más allá. Al exponer su concepto de las transformaciones objetivas propias de la sociedad industrial avanzada y su tendencia a constituir lo que denomina una sociedad unidimensional, evidenciaré los impasses de su perspectiva y desarrollaré el momento de crítica inmanente contenido en su teoría. En este sentido, analizaré el concepto de Marcuse sobre la nueva cualidad de la revuelta social que emerge en la década de 1960 y el desarrollo de una contrarrevolución preventiva global como condición de la perpetuación de la sociedad capitalista avanzada en una fase ulterior de su desarrollo, transformación que señala un creciente bloqueo al cambio social cualitativo como resultado y condición de posibilidad de la dinámica intrínseca del capitalismo avanzado. Al proceder de esta manera, espero dar cuenta del importante momento de verdad de la teoría crítica de Marcuse, pero desarrollándolo en el sentido de una crítica inmanente que fundamente las posibilidades y los límites para la transformación social radical no en un antagonismo entre Eros y una civilización represiva, sino en las propias contradicciones de la sociedad del capital y la dialéctica intrínseca del capitalismo desarrollado.

Palabras clave: Marcuse, capitalismo avanzado, límites, transformación radical, crítica inmanente.

[*] Instituto de Ciencia Sociales y Humanidades. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - México.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ABSTRACT

The following paper constitutes a critical approach to Herbert Marcuse's perspective on the limits and possibilities for radical social transformation in advanced capitalism and beyond. In expounding his concept of the objective transformations characteristic of advanced industrial society and its tendency to constitute what he calls a one-dimensional society, I will highlight the impasses of his perspective and develop the moment of immanent critique contained in his theory. In this regard, I will analyze Marcuse's concept of the new quality of social revolt emerging in the 1960s and the development of a global preemptive counterrevolution as a condition of the perpetuation of advanced capitalist society in a further phase of its development, a transformation that signals a growing blockage to qualitative social change as a result and condition of possibility of the intrinsic dynamics of advanced capitalism. In proceeding in this way, I hope to account for the important moment of truth of Marcuse's critical theory, but to develop it in the sense of an immanent critique that grounds the possibilities and limits for radical social transformation not in an antagonism between Eros and a repressive civilization, but in the very contradictions of the society of capital and the intrinsic dialectic of developed capitalism.

Key words: Marcuse, Advanced Capitalism, Limits, Radical Transformation, Immanent Critique.

INTRODUCCIÓN

En la introducción a la primera edición de *El hombre unidimensional*, Marcuse (2002: xxxix) advertía que la amenaza de la catástrofe atómica sirve para proteger las mismas fuerzas sociales e históricas que perpetúan ese peligro para la especie humana y la vida terráquea en su totalidad. Más de medio siglo después de la publicación del estudio de Marcuse sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, la civilización capitalista se encuentra en un camino acelerado hacia la catástrofe marcado por continuas escaladas bélicas que indican la proximidad potencial de un conflicto global abierto entre los neoimperialismos capitalistas de Oriente y Occidente –conflicto que, de hecho, es ya una guerra prácticamente declarada entre Rusia y la OTAN en Ucrania–.

Precisamente, mientras se escribía este artículo, en un espacio de unos pocos meses se consolidó el ascenso de Donald Trump al máximo poder de Estados Unidos, se emprendió una verdadera cacería humana dentro de un marco legal perfectamente democrático, se consolidó la aceleración de la escalada bélica en Ucrania y el desarrollo continuo de nuevas armas de exterminio –especialmente en lo que respecta a

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

las continuas innovaciones asesinas para el uso en la guerra de drones–, el régimen de Al Assad se desmoronó bajo el asedio de fuerzas yihadistas y el mundo contempló con asombro la escalada bélica entre Israel e Irán que se zanjó con el bombardeo de su proyecto nuclear con municiones GBU-57 A/B lanzadas por aviones furtivos B-2 estadounidenses. Todo esto ocurría, además, mientras en Gaza el Estado de Israel realiza un genocidio de la población palestina que combina el uso de las fuerzas técnicas más avanzadas del capitalismo contemporáneo con el empleo del hambre como arma de guerra. Bajo estas condiciones históricamente dadas, la teoría crítica de Marcuse conserva un momento de vigencia insoslayable, puesto que su teoría señala el capitalismo avanzado y su desarrollo ulterior como el punto de apertura de una nueva fase histórica de la civilización capitalista en la que las posibilidades de transformación social emancipatoria no sólo son crecientemente integradas y neutralizadas por la propia dinámica intrínseca del sistema, sino que también son reprimidas por la amenaza de la catástrofe completa. El universo abierto por Auschwitz, Buchenwald e Hiroshima, decía Marcuse (2001a: 92), continúa en Vietnam. Ciertamente hoy continúa, bajo nuevas formas de terror y en nuevas condiciones sociohistóricas, en Gaza.

En este contexto histórico de crisis social y ecológica del capitalismo, crisis en el que las potencias neoimperialistas se preparan abiertamente para la guerra total, una teoría crítica reactualizada requiere comprender y retomar el contenido de verdad, de genuina crítica inmanente, de Marcuse y, a su vez, ampliarlo y profundizarlo. La teoría crítica de Marcuse, basada en un antagonismo entre Eros y una civilización represiva, sitúa las posibilidades de emancipación a partir de una subjetividad antagónica que en último término responde a determinaciones antropológicas, no a las contradicciones intrínsecas de la sociedad del capital (García Vela, 2023a: 133). Esta perspectiva, aunque poderosa para explorar la alienación y represión propias del capitalismo desarrollado, tiende necesariamente a convertir el problema de la transformación social radical en una cuestión de subjetividad antagónica o, incluso, de una dimensión biológica de la emancipación posible (Marcuse, 1969: 15-29) –empero, esta cuestión tiene un momento de verdad que es necesario desarrollar y que no puede ser escamoteado–. La consecuencia necesaria de este enfoque es, como veremos, la tendencia hacia el voluntarismo político y el subjetivismo teórico, consecuencias que contradicen las aspiraciones emancipatorias de la teoría crítica de Marcuse.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Por consiguiente, para retomar críticamente ese contenido de verdad de la teoría de Marcuse, a lo largo de este artículo desarrollaré su perspectiva sobre los bloqueos a la transformación social radical en el capitalismo avanzado y su desarrollo histórico ulterior, evidenciando al mismo tiempo las aporías que son constitutivas de su particular enfoque teórico. Procediendo de esta manera, quiero llevar ese contenido de verdad hacia el terreno de una crítica inmanente que vincule la emancipación social no con un fundamento antropológico, sino con las contradicciones reales propias de las relaciones sociales capitalistas. De esta manera, buscaré desarrollar el momento de crítica inmanente propio de la teoría de Marcuse, señalando los puntos en la que esta es capaz de tender a iluminar tanto los límites como las posibilidades para la transformación social radical en el capitalismo avanzado y más allá.

Antes de comenzar el análisis en cuestión, conviene aclarar aquí que en este artículo no me dedicaré a "corregir" a Marcuse con lo desarrollado por otras ramas de la teoría crítica de la sociedad entendida en su sentido más amplio. Más bien, al desarrollar el momento de crítica inmanente de Marcuse abordaré sus potenciales resonancias con algunas de las llamadas nuevas interpretaciones de Marx, en particular con Moishe Postone. En este sentido, mi interés radica en seguir la senda apuntada por García Vela (2023a) en la que señala la necesidad de una crítica inmanente al propio Marcuse y, de esta manera, abordar las repercusiones de su enfoque para una teoría crítica reactualizada de la sociedad capitalista contemporánea. Es decir, desde el análisis del propio Marcuse extraeré las aporías constitutivas de su teoría crítica de la sociedad, evidenciando el carácter necesario de esas aporías en cuanto expresión de tendencias propias del pensamiento moderno[1].

1 EL ANTAGONISMO ENTRE EROS Y CIVILIZACIÓN REPRESIVA COMO FUNDAMENTO DE LA TEORÍA CRÍTICA DE MARCUSE

Marcuse desarrollará una importante crítica del capitalismo avanzado y de las restricciones que esta nueva fase histórica de la civilización capitalista impone a las posibilidades de transformación social radical que se desarrollan en su interior. No obstante, comprender el análisis de Marcuse sobre el capitalismo avanzado requiere una aprehensión crítica de algunos elementos teóricos desplegados en *Eros y Civilización*, una obra que marca un importante punto de inflexión en el desarrollo de su

[1] Sobre el subjetivismo y el voluntarismo como tendencias propias del pensamiento moderno, véase García Vela (2023b).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

teoría crítica de la sociedad. En esta obra, Marcuse (1983) realiza una exploración filosófica de la obra de Sigmund Freud –particularmente de la última tópica freudiana– cuyos elementos teóricos fundamentales permanecerán, aunque históricamente enriquecidos, en sus escritos tardíos. No es posible abordar aquí el argumento de esta obra en su totalidad, pero quisiera señalar algunos elementos teóricos que constituyen el núcleo de la perspectiva marcusiana posterior, especialmente en lo que respecta a su crítica del capitalismo avanzado, y que son formulados allí por vez primera.

En primer lugar, para Marcuse (1983: 31) la dinámica de la civilización se constituye a partir del antagonismo entre Eros y una civilización necesariamente represiva, pues la condición del desarrollo civilizado ha sido, hasta el presente, la represión y sublimación de las pulsiones como fundamento de la persistencia de la sociedad de clases. La historia de la civilización estaría, entonces, marcada por una dinámica de "esclavitud, rebelión y dominación reforzada" (Marcuse, 1983: 31) que se repite en cada individuo y en la totalidad de la historia civilizada de la especie. De hecho, para Marcuse (1983), toda revolución hasta el presente ha sido una revolución traicionada por sus propias fuerzas inmanentes, puesto que "un claro elemento de autoderrota" (93) es común a toda rebelión histórica. Cabe destacar que, posteriormente, Marcuse (1972) señalará que este elemento inmanente de autoderrota de las rebeliones contra la civilización establecida permanecería hasta nuestros días, aunque con características históricamente específicas, en las revueltas del capitalismo desarrollado.

De acuerdo con esta perspectiva, los frenos para la realización de la emancipación humana en contra de una civilización represiva estarían no sólo presentes en la objetividad material e histórica de la sociedad del capital, sino que se reproducen en la psique de los individuos en cuanto autorrepresión de los sujetos reprimidos que sostienen la dominación humana y sus instituciones (Marcuse, 1983: 31). Estas instituciones no son, por lo tanto, naturales, son ante todo instituciones históricamente creadas conforme a los dictados de la dominación social. Se desarrolla así, sobre esta base, un principio de realidad que no responde necesariamente al desarrollo material alcanzado por la civilización –el llamado "principio de actuación" (Marcuse, 1983: 48)–, puesto que, por ejemplo, los sujetos aún deben luchar de la manera más violenta entre sí por la existencia pese a que, en la sociedad capitalista desarrollada, se ha ultrapasado desde hace tiempo la barrera de la abundancia material. La represión, por lo tanto, no es la represión necesaria, básica, para la existencia de la convivencia

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

civilizada entre los seres humanos, sino que es una represión excedente [*surplus repression*] que responde netamente a las restricciones creadas por la dominación social capitalista y su perpetuación (Marcuse, 1983: 48).

Es importante hacer notar que los conceptos de represión necesaria y represión excedente guardan una importante resonancia crítica con los conceptos marxianos de trabajo necesario y trabajo excedente –o plustrabajo– desarrollados en *El Capital*. Para Marx (2018: 207), el concepto de trabajo necesario se refiere a la fracción de la jornada laboral que corresponde al tiempo necesario para la producción de los medios de subsistencia de la clase asalariada en un momento histórico determinado del desarrollo de las tasas de productividad en la civilización capitalista. Por otro lado, el trabajo excedente o plustrabajo es el tiempo de trabajo adicional de la clase asalariada por sobre el tiempo necesario para su reproducción y que el capital absorbe sin intercambio de equivalente en el proceso de producción objetivándolo en mercancías y que, luego de ser intercambiado por dinero en el proceso de circulación, se convierte en plusvalor. La realización de un tiempo de plustrabajo por sobre el necesario en la producción inmediata de mercancías es, por lo tanto, el fundamento de la valorización del valor y, en consecuencia, de la reproducción ampliada de la producción capitalista. Mientras que para Marcuse (1983), la represión excedente constituye una represión adicional que no tiene su fundamento en la necesidad genuinamente racional de garantizar la existencia de la comunidad social y su reproducción material, sino que responde a la perpetuación de relaciones de producción fundadas en la explotación y el dominio. Por consiguiente, en la civilización capitalista desarrollada hay una relación intrínseca entre plustrabajo y represión excedente como componentes fundamentales de la persistencia de la relación de capital, relación que, de acuerdo con Marcuse (1972: 1) se desarrollará posteriormente hasta el punto de requerir una permanente contrarrevolución preventiva como requisito de la perpetuación de una socialización capitalista que ha desarrollado la base técnico-material para la abolición del trabajo.

En efecto, según Marcuse (1971: 104), cuanto mayor es la discrepancia entre las posibilidades materiales emancipatorias creadas por el desarrollo de la civilización industrial avanzada y su miserable actualidad, tanto mayor es la exigencia de la represión excedente al servicio de la perpetuación de la sociedad establecida. Esto se manifiesta como autorrepresión de los individuos con el fin de adaptarse a las exigencias irracionales del sistema –irracionales porque no tienen sentido desde el punto de vista de la presencia efectiva de condiciones materiales que permiten abolir la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

competencia y la lucha por la existencia–, pero también como gestión crecientemente represiva de las personas. El permanente control de los sujetos, que es incluso control mental o manipulación psicosocial, no es necesariamente una política planificada por las clases dominantes –aunque también adopta la forma de guerra psicológica planificada sobre poblaciones–, sino que es una tendencia objetiva necesaria de la sociedad industrial avanzada: "el objetivo general propuesto [de esta represión excedente] es reconciliar al individuo con el tipo de existencia [irracional] que su sociedad le impone" (Marcuse, 1971: 106).

Por otro lado, la desublimación represiva de Eros que tiene lugar en la fase avanzada del capital supone una liberalización efectiva de la moral sexual que ocurre dentro de los marcos de una sociedad represiva, siendo una liberalización de la sexualidad –más específicamente de lo sexual reducido a lo genital– que es funcional a la perpetuación intensificada de la represión (Marcuse, 2001a: 90). Esta desublimación de la sexualidad es represiva porque libera Eros, pero no resulta en satisfacción ni es resultado de la libertad autodeterminada de los individuos, sino que es una descarga energética que permite que el cuerpo siga funcionando como órgano de trabajo en el seno de una sociedad crecientemente abundante. La desublimación represiva está "confinada a la sexualidad como pulsión parcial, satisfecha en zonas locales del organismo", mientras que la potencial trascendencia erótica, una catexis del entero organismo, permanece "mutilada" (Marcuse, 2001a: 91).

Por otro lado, esta desublimación represiva se encuentra intrínsecamente vinculada al aumento de la violencia exacerbada en la medida en que provoca un cambio en la estructura mental de los sujetos, puesto que se desarrolla un cambio en el balance de fuerzas en la dinámica pulsional en favor de la energía destructiva que socava los fundamentos mismos de la sublimación y, consecuentemente, los fundamentos de la civilización como tal (Marcuse, 2001a: 92). Por lo tanto, la desublimación represiva de Eros está necesariamente acompañada de un aumento de la destrucción y la agresividad en una escala sin precedentes, que implica que ahora en la cima de la administración del sistema se da incluso un cálculo racional de la aniquilación total (Marcuse, 2001a: 91). Se abre, con ello, un nuevo universo de violencia en la historia de la civilización capitalista. El antagonismo entre Eros y la civilización represiva alcanza entonces un punto de inflexión histórica, el cual hoy transitamos, en el que se abre la posibilidad efectiva de la autoaniquilación total como resultado del declive de Eros.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Finalmente, en *Eros y civilización* Herbert Marcuse (1983) establecerá una conexión crucial entre fantasía, memoria y el proyecto de la teoría crítica en cuanto orientación teórico-práctica hacia la transformación social radical. Para Marcuse (1983: 140), la fantasía no es simplemente una evasión imaginaria de la realidad socialmente establecida, sino una capacidad potencialmente subversiva ligada a un contenido cognoscitivo que permite imaginar formas de vida más allá de las restricciones del principio de realidad impuesto por la civilización represiva. En este sentido, la fantasía se configura como una fuerza utópica que desafía la lógica instrumental de la sociedad de clases: "En su negativa a aceptar como finales las limitaciones impuestas sobre la libertad y la felicidad por el principio de la realidad, en su negativa a olvidar lo que puede ser, yace la función crítica de la fantasía" (Marcuse, 1983: 142).

Este potencial subversivo de la fantasía está mediado por la memoria, que Marcuse (1983: 34) describe como una fuerza explosiva capaz de romper el conformismo del presente. La memoria no solo preserva el registro de la miseria y la opresión históricas, sino también el recuerdo de la felicidad y la realización humana no alcanzadas, posibilitando una conciencia crítica que rechace la resignación al statu quo. En el vínculo entre fantasía y memoria, Marcuse encuentra un fundamento para la teoría crítica: mientras que la fantasía ofrece una visión de lo posible más allá de lo dado, la memoria confronta a los sujetos con las promesas incumplidas de la civilización represiva, exponiendo la brecha entre lo que es y lo que podría ser –esto, como veremos, es fundamental para la dimensión inmanente de la crítica de Marcuse–. La anamnesis de la génesis y la prognosis materialista del futuro están intrínsecamente ligadas en el desarrollo de una crítica radical de la civilización establecida y, consecuentemente, la indagación acerca de los límites y las posibilidades para la transformación social radical deviene una tarea fundamental de la teoría crítica de la sociedad.

En efecto, indagar las limitaciones y las posibilidades para una transformación social radical es una tarea en que se mixtura la anamnesis de la génesis y la prognosis del futuro, porque una teoría crítica debe necesariamente dar cuenta de la constitución histórica del objeto de la crítica –la sociedad del capital– y de su particular dinámica específica como condición de su capacidad para entrever las líneas fundamentales de su desarrollo presente y de los frenos y las posibilidades para la transformación social que se albergan al interior de la objetividad histórica de la sociedad industrial avanzada. De hecho, de acuerdo con Marcuse (2002: xli), la confronta-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción con la objetividad histórica desde la que emerge la crítica es un problema básico para la teoría crítica de la sociedad. Abordaré a continuación, desde la óptica de Marcuse, esta objetividad histórica del capitalismo avanzado y las posibilidades y limitaciones que emergen con su desarrollo para la emancipación social.

2 POSIBILIDADES Y FRENOS PARA LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL EN EL CAPITALISMO AVANZADO DESDE LA PERSPECTIVA DE MARCUSE

No trataré aquí extensamente el conjunto de la teoría de Marcuse sobre las transformaciones sociales e históricas propias del capital al llegar al estadio de la sociedad industrial avanzada. Me centraré, más precisamente, en su análisis de las limitaciones que esta nueva fase histórica de la moderna sociedad de clases impone a las posibilidades de transformación radical que resultan de su propia dinámica de desarrollo.

La sociedad industrial avanzada es una fase de la civilización capitalista en la que se ha alcanzado el estadio de la abundancia material por medio del desarrollo tecnocientífico aplicado a la producción de mercancías, proceso en el que la conquista científica de la naturaleza coincide con la conquista científica de los seres humanos (Marcuse, 2002: xliv). Sin embargo, la productividad de la sociedad industrial avanzada es simultáneamente destructividad, una "rentable destructividad" que es el testimonio manifiesto de la irracional racionalidad totalitaria de este nuevo estadio histórico de la civilización capitalista[2] (Marcuse, 2001a: 85). Como el capitán Ahab de *Moby Dick*, que persigue fines demenciales con medios perfectamente racionales, la sociedad industrial avanzada desarrolla, bajo la compulsión de la valorización del valor, enormes fuerzas tecnocientíficas que coexisten con la irracional preservación de la miseria, la pobreza y la destrucción planificada de seres humanos en medio de la abundancia material. Esto quiere decir que, pese al enmascaramiento tecnológico y la aparente igualación de los seres humanos en la esfera del consumo –el presidente del imperio más poderoso del planeta y el más miserable mendigo vivo sobre la tierra beben exactamente la misma Coca-Cola–, esta sociedad sigue siendo una sociedad de clases (Marcuse, 2002: 46).

En una primera aproximación, la sociedad industrial avanzada aparece como una sociedad de masas, pero este concepto resulta en sí mismo ideológico, puesto que presupondría una especie de control de las masas con respecto al proceso material y

[2] A este respecto, Marcuse anticipa notablemente el concepto de fuerzas "productivas-destructivas" de Robert Kurz (2021: 76).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cultural de la sociedad (Marcuse, 2001a: 83). Nada más lejos de la realidad, la sociedad industrial avanzada es una sociedad altamente centralizada y verticalmente administrada, por lo que las masas, en vez de ser el sujeto del proceso social, son el producto y el objeto de la administración por parte del capital y sus instituciones (Marcuse, 2002: 83). Se realiza, en este sentido, la tendencia ya descrita por la teoría marxiana sobre el desarrollo histórico de la relación de capital y su creciente poder aplastante sobre los sujetos vivientes:

> "La producción capitalista no es sólo la reproducción de la relación de capital; es su reproducción en una escala siempre creciente, y en la misma medida en que, con el modo de producción capitalista se desarrolla la fuerza productiva social del trabajo, crece también frente al [trabajo vivo] la riqueza acumulada, como *riqueza que lo domina*, como *capital*, se extiende frente a él el mundo de la riqueza como un mundo ajeno y que lo domina y en la misma proporción se desenvuelve por oposición su pobreza, indigencia y *sujeción subjetiva*. Su *vaciamiento* y esa plétora se corresponden a la par" (Marx, 2009: 103).

La sociedad industrial avanzada se perpetua mediante una administración tendencialmente total de los vivos, por medio de un enorme aparato tecnocientífico en permanente desarrollo ante el cual los individuos son crecientemente impotentes (Marcuse, 2001a: 84). Por otro lado, dado su carácter totalitario e irracional, no sólo debe sostenerse mediante una permanente represión acrecentada sobre los sujetos, sino que la amenaza muy real de catástrofe completa se constituye como una de las condiciones básicas de la perpetuación del capitalismo desarrollado (Marcuse, 2002: xl). Ahora bien, este carácter represivo de la sociedad se caracteriza principalmente, para Marcuse (2001a: 84), por la perpetuación del trabajo y la dominación social en una situación en que podrían ser abolidos.

De acuerdo con Marcuse (2002: xl), la teoría crítica de la sociedad requiere examinar el capitalismo desarrollado desde la perspectiva de sus potencialidades históricamente inmanentes para la transformación radical, indagando las limitaciones que su propia dinámica impone para impedir la realización de tales posibilidades objetivas. Hacia el primer lustro de la década de 1960, Herbert Marcuse (2002) constataba que en la sociedad industrial avanzada convergían simultáneamente dos tendencias contradictorias: "1) [la capacidad] de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para un futuro previsible; 2) [la existencia de] fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad" (xlv). En este sentido, Marcuse plantea una cuestión que algunas de las nuevas interpretaciones de Marx, como la de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Moishe Postone (et al., 2024: 323), sitúan en el núcleo de la crítica radical: la cuestión de lo actual y de lo posible, de las posibilidades inmanentes para la transformación radical de la sociedad y la distancia que existe entre tales posibilidades y la miserable actualidad de la sociedad del capital.

Marcuse anticipa aquí, aunque sobre una base teórica diferente, el análisis de Postone (2015: 22) que señala que la dinámica del capital desarrollado hace cada vez más real la transformación radical posible, pero lo hace desarrollándose de una manera destructiva que al mismo tiempo tiende a clausurar esas posibilidades objetivas de transformación emancipatoria. De hecho, Postone (2006: 485) ya había señalado que la dimensión inmanente en la teoría crítica de Marcuse ha sido frecuentemente obviada para exagerar su dimensión romántica, perdiéndose de vista que Marcuse reconoció tempranamente la importancia de textos como los *Grundrise* para una reactualización de la teoría crítica de la sociedad.

Cabe, por lo tanto, postular una influencia de Marcuse en Postone, influencia que está dada por el momento inmanente de la crítica marcusiana que explícitamente señala la necesidad de pensar una teoría crítica de la sociedad capitalista a partir de sus propias posibilidades históricas. Postone (2006) desarrollará esta perspectiva, aunque no sobre la base de un fundamento antropológico, sino sobre la base de una autorreflexión del carácter dual de la sociedad como condición misma de la crítica y de la posibilidad de negación histórica del capital. Sobre esto, Postone (2006: 145) afirmará que Marcuse continuó hasta el final de su camino teórico intentando establecer una posibilidad inmanente de emancipación al capital, incluso cuando consideraba el capitalismo avanzado como una totalidad unidimensional. En efecto, la teoría crítica marcusiana quiere evaluar la sociedad industrial avanzada a la luz de sus propias posibilidades históricas, lo que implica un momento de crítica inmanente que no puede ser despachado a la ligera:

> "La forma establecida de organizar la sociedad se mide confrontándola ante otras formas posibles, formas que se considera podrían ofrecer mejores oportunidades para aliviar la lucha del ser humano por la existencia; una práctica históricamente específica se mide contra sus propias alternativas históricas" (Marcuse, 2002: xl – xli).

Siguiendo esta línea argumental, Marcuse (2001a, 2001b, 2002) –influido por la lectura de los *Grundrisse*– afirmará que el problema básico para la perpetuación de la socialización capitalista en su estadio industrial avanzado es el de conservar la actualidad de la miseria en el interior de la abundancia. En otras palabras, la sociedad

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

establecida requiere sostener la pervivencia de las relaciones de producción capitalistas y de la dominación de clase en una sociedad cuyo desarrollo tecnocientífico posibilita crecientemente la eliminación del trabajo. De ahí que, según Marcuse (2001a: 83-84), en la sociedad industrial avanzada tenga lugar una "perversión" de la racionalidad tecnológica, que consiste en su uso como un instrumento de represión y dominación social. Represión, aclara Marcuse (2001a: 84), no en el sentido psicoanalítico del término, sino en el sentido de una movilización del aparato tecnocientífico que opera como poder del capital para la represión de las posibilidades disponibles en la materialidad histórica del capital avanzado, o sea, para la perpetuación de la miseria y de la dominación social en una situación en que podrían ser abolidas. Por el contrario, para Marcuse (2001a: 84-85), lo que sería una "auténtica racionalidad tecnológica" se caracterizaría por la "reducción irrestricta del tiempo de trabajo socialmente necesario, de la fatiga y de la represión" y, por consiguiente, de la pacificación de la lucha por la existencia a una escala planetaria.

No obstante, ya Marx (2018: 451) advertía que disminuir la fatiga humana y eliminar el trabajo no es en modo alguno la finalidad de la maquinaria empleada como capital. Para Marcuse, la cuestión esencial sobre la materialidad tecnocientífica del capital radica en la cuestión temporal, específicamente en la tendencial disminución del tiempo de trabajo que esta posibilita y que crea históricamente las condiciones para la abolición del trabajo. Según Marcuse (2001a: 101), en la época de la primera revolución industrial el socialismo estaba definido por el requerimiento de un desarrollo de las fuerzas productivas más amplio y racional, pero en las superdesarrolladas sociedades de la segunda revolución industrial –que en la década de 1960 se encontraban en plena transición hacia la tercera revolución industrial–, el socialismo es redefinido en términos cualitativamente distintos como una inversión en el sentido del progreso, una inversión del desarrollo de las fuerzas productivas en cuanto desenvolvimiento de fuerzas destructivas orientadas al dominio de la humanidad y de la naturaleza. En estas nuevas condiciones históricas, el socialismo estaría definido por las metas de la "…abolición del trabajo y la escasez en una sociedad en la que el tiempo de trabajo es reducido a una temporalidad marginal, [creando una sociedad] en la que el tiempo libre se convierte en la temporalidad plena de la sociedad" (Marcuse, 2001a: 85).

Sin embargo, la realización efectiva de esta posibilidad inmanente de la sociedad capitalista desarrollada significaría el colapso de todas las instituciones que se basan en la persistencia de la relación de capital y de la lucha por la existencia mediada

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

por las formas del valor. En otras palabras, la realización de tal posibilidad sería el "colapso de la civilización establecida" (Marcuse, 2001a: 85) y, consecuentemente, de la sociedad de clases. Dada esta determinación, la sociedad industrial avanzada debe movilizarse contra esta posibilidad, desarrollando nuevas formas de dominación social, administrando las necesidades y su satisfacción de una manera tal que reproduce la lucha por la existencia sobre una base material de creciente abundancia (Marcuse, 2001a: 85).

Con el desarrollo del estadio avanzado de la civilización capitalista, se ha producido no sólo una permanente movilización de la totalidad social contra las posibilidades emancipatorias de su desarrollo histórico-material, sino también una integración represiva de los sujetos y, en específico, de la clase que en un momento dado del desarrollo histórico del capital encarnaba su potencial negación: el proletariado (Marcuse, 1972: 6). Para Marcuse (1994: 257), la existencia del proletariado es la prueba de la persistencia de la miseria en el seno de la abundancia y, por lo tanto, la evidencia irrevocable de que el mundo sigue siendo fundamentalmente irracional. La persistencia histórica del proletariado hasta el presente "ofrece un vivo testimonio del hecho de que la verdad no ha sido aún realizada. La historia y la realidad social mismas niegan así la filosofía" (Marcuse, 1994: 257 - 258). Por consiguiente, la transformación social radical está necesariamente ligada a la supresión del proletariado como expresión viva de la perpetuación de la sociedad de clases[3].

La integración del proletariado en el capitalismo avanzado significa un bloqueo a las fuerzas potencialmente emancipatorias, sosteniendo la persistencia de la relación de capital. Ahora bien, esta integración ocurre en diferentes niveles. Por un lado, existe una transformación estructural del proletariado que responde a una nueva configuración de la relación de capital. La consciencia reformista o conformista del proletariado en el capitalismo avanzado se corresponde con los cambios en la propia composición de la clase en una época marcada por las tendencias dominantes del capital monopolista, que constituye un proceso social crecientemente al servicio de la producción y el intercambio de mercancías (Marcuse, 1972: 8). Por otro lado, en esta nueva fase histórica de la relación de capital, el individuo es reducido a mero fragmento de una masa coordinada de la población –el proletariado– que, separada de los medios de producción, crea la masa global de plusvalor que sostiene la continuidad del sistema (Marcuse, 1972: 11-12).

[3] Esta es otra resonancia crítica de Marcuse con Postone, (et al., 2024: 321), quien por su parte abogará que la autoabolición del proletariado es la condición básica de una transformación social radical.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Para justificar esta perspectiva, Marcuse (1972: 11) recurre a la crítica de la economía política marxiana, señalando que en el capital desarrollado la fuerza de trabajo socialmente combinada deviene el agente real del proceso de producción. Los individuos y sus capacidades son subsumidos en la actividad social combinada y explotada por el capital, esta transformación objetiva altera el entero universo del capital, que se constituye como una fuerza social concentrada y centralizada crecientemente autonomizada con respecto a los individuos atomizados, administrados desde arriba y sometidos a un estado de impotencia con respecto al poder efectivo del sistema (Marcuse, 1972: 11). Dadas estas nuevas condiciones históricas, la sociedad del capital ha logrado integrar a los individuos "en un grado tal que ningún escape parece ser posible" (Marcuse, 2001a: 85).

Por consiguiente, la teoría marcusiana del carácter unidimensional del capitalismo avanzado resulta de una particular lectura crítica de la obra de Marx y del marxismo de su época. En este sentido, aunque se suele recalcar la importancia de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* de Marx en la obra de Marcuse, lo cierto es que su perspectiva del capitalismo avanzado como sociedad unidimensional es justificada a partir de una determinada lectura de la crítica de la economía política marxiana. Esta es una lectura que, si bien no confronta críticamente conceptos como "trabajo alienado" –de raigambre antropológica–, quiere entender la "parálisis de la crítica" (Marcuse, 2002: xil) a partir de una comprensión materialista de la propia relación de capital tal y como existe en la sociedad industrial avanzada. Este es un momento de crítica inmanente del capital en Marcuse, puesto que, aunque no abandona su perspectiva fundamentalmente antropológica, está tratando de entender los límites y las posibilidades para la transformación social en términos de la propia configuración específica de la relación de capital en un determinado estadio de su desarrollo histórico.

En línea con esta perspectiva, Marcuse (2001a) intentará demostrar, con argumentos fundados en una lectura propia de Marx, cómo "la sociedad [capitalista] ha alcanzado un estadio en que su alta productividad socava su propia base" (88). Es decir, intenta justificar en términos de la propia dinámica del capital las tendencias que podrían romper con el carácter unidimensional de la sociedad. Con ello Marcuse anticipa un tópico importante de algunas reinterpretaciones recientes de la obra de Marx, como las que llevan a cabo Postone y Kurz, que ponen en el centro de su análisis de la crisis de la civilización capitalista el anacronismo del valor –en el caso de Postone (2006)– o la desustancialización del capital –en el caso de Kurz (2021)–.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En efecto, ambos análisis, aunque diferentes, están en última instancia ligados a una determinada comprensión de la tendencia intrínseca del capital a socavar su propia relación social básica, el valor, mediante del desarrollo de tasas crecientes de productividad. De la misma manera, Marcuse intentó fundamentar su perspectiva en la crítica de la economía política, puesto que en *El hombre unidimensional* o en *Contrarrevolución y revuelta* el recurso a los *Grundrisse* o a *El Capital* de Marx, aunque acotado, es fundamental para justificar su perspectiva sobre la potencial abolición del trabajo y el quiebre de la unidimensionalidad propia de la sociedad capitalista avanzada.

Siguiendo esta línea argumental, Marcuse (2001b: 103) señala que "la fuerza y eficiencia de este orden pueden convertirse en factores de desintegración" de la sociedad establecida, puesto que el permanente desarrollo tecnocientífico del capital es "incompatible con la perpetuación del trabajo como sostén del sistema". Para quienes estén acostumbrados a sobredimensionar la dimensión idealista de Marcuse, será una sorpresa ver que su argumento sobre la incompatibilidad entre el desarrollo tecnocientífico capitalista orientado hacia la automatización y la pervivencia del trabajo se fundamenta en la crítica de la economía política:

> "…el valor del producto social está en un grado crecientemente disminuido determinado por el tiempo de trabajo necesario para su producción. [Consecuentemente], la real necesidad social de trabajo productivo declina (…). Una cantidad cada vez mayor del trabajo realmente realizado se convierte en superflua, prescindible, sin sentido" (Marcuse, 2001b: 103).

Esta distinción entre trabajo productivo e improductivo, o sea entre trabajo productor de plusvalor y trabajo que es necesario para realización del plusvalor pero que, en sí mismo, no lo produce, la ha tomado Marcuse de la crítica de la economía política de Marx. De hecho, Marcuse (2001b: 104) llega a justificar en el análisis marxiano que la producción capitalista posee un límite que será alcanzado cuando "el plusvalor creado por el trabajo productivo no sea suficiente para sostener el trabajo no productivo". En consecuencia, "una progresiva reducción del trabajo [productivo] parece ser inevitable" (Marcuse, 2001b: 104) y, con ella, un creciente socavamiento de la condición misma de perpetuación del sistema.

Ahora bien, pese a este momento de crítica inmanente en su teoría, Marcuse (2002: 66) no verá otra posibilidad para la transformación social radical que un "gran rechazo" de la sociedad establecida que se desarrolla como "protesta contra aquello que es". En última instancia, dado los bloqueos objetivos a la transformación

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

radical que impone el capitalismo avanzado, la negación del orden existente sólo podrá desarrollarse como tal en la medida en que rompa la dominación social, "incluida su esfera instintiva, incluido su inconsciente" (Marcuse, 2001a: 88) que contiene, mediante el condicionamiento científico de las necesidades vitales, el gran rechazo contra el sistema. El problema de esta perspectiva es que, ante una sociedad concebida como fundamentalmente unidimensional, en la que la identidad entre el sistema y los sujetos es crecientemente realizada, el único escape se encontraría en una revuelta abstracta de la humanidad, anclada en necesidades vitales profundas, contra el sistema totalitario de la mercancía. Marcuse es, en este sentido, víctima de la parálisis de la crítica que denuncia. Puesto que no hay ninguna identificación entre la teoría crítica y un movimiento organizado de masas capaz de revertir el curso destructivo de la historia del capital, la única esperanza de una transformación social radical recaería en la revuelta de las necesidades vitales –en última instancia del Eros– y en el desarrollo de una crítica intelectual que sea capaz de dar voz a esa revuelta (Marcuse, 2001a: 93).

Este impasse de la teoría crítica de Marcuse es un impasse que plantea la propia dinámica intrínseca del capital desarrollado, es una aporía históricamente determinada. En la medida en el propio movimiento del capital desarrollado aparece como fundamentalmente unidimensional, y el proletariado es real y crecientemente integrado, Marcuse (1969, 2001a, 2001b, 2002) –preso de la apariencia necesaria de unidimensionalidad del sistema– escapa teóricamente hacia la revuelta biológica ante su imposibilidad para fundamentar coherentemente en las propias contradicciones del sistema la posibilidad de su negación histórica. Este impasse de la teoría crítica Marcusiana se manifiesta en su análisis sobre los límites y potencialidades para la emancipación radical que emergen con la revuelta social en una fase ulterior del capitalismo avanzado, análisis que abordaré a continuación.

3 LA NUEVA CUALIDAD DE LA REVUELTA SOCIAL EN EL CAPITALISMO AVANZADO Y LOS LÍMITES DEL "GRAN RECHAZO"

A principios de la última década de su vida, Marcuse (1972: 1) señalará que en las naciones industrialmente avanzadas de Occidente se está alcanzando un nuevo estadio de desarrollo del capitalismo avanzado que ahora requiere la permanente organización de la contrarrevolución en los epicentros mundiales de la valorización del valor y en las periferias del sistema. La sociedad industrial avanzada requiere, ahora,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de una contrarrevolución preventiva sempiterna contra las posibilidades subversivas que se desarrollan sobre la base de su dinámica intrínseca. Como hemos visto, para Marcuse (1972: 3-7), la creciente automatización de la producción crea la posibilidad de eliminar el trabajo, pero, dado que el capital se sostiene en la explotación productiva de la fuerza de trabajo, su abolición significaría el fin del sistema. El capital deberá movilizarse permanentemente en contra de esta posibilidad, por lo que la reorganización neoimperialista del capital mundial no es sólo una reestructuración de la relación de capital en términos de una creciente debilidad e integración de una clase trabajadora y un subproletariado sometido, integrado y brutalmente reprimido ante sus protestas, sino que también es la organización de una contrarrevolución preventiva permanente que asegura la persistencia del capital (Marcuse, 1972: 38).

En este nuevo contexto histórico, que implica una fase ulterior de desarrollo de la sociedad industrial avanzada –de su transición hacia la tercera revolución industrial o, también, hacia el capitalismo tardío–, la violencia organizada del Estado y de las empresas criminales del capital alcanza nuevas cuotas de exacerbación. Marcuse (1972: 34) hace notar que ya en el Estados Unidos de Nixon el equipamiento básico de cualquier policía se parece al de las SS y que su brutalidad es reconocida. De la misma manera, en Indochina, en África y en América Latina la tortura y otros procedimientos forman parte cotidiana de las labores de contrainsurgencia, mientras que el apoyo al establecimiento de regímenes de terror y de masacres anticomunistas se convierte en un elemento necesario para la mantención del sistema establecido (Marcuse, 1972: 1)[4]. Como sabemos, a posteriori, en las condiciones del llamado capitalismo tardío y su crisis social y ecológica de carácter sistémico, esa violencia se ha generalizado en todas las dimensiones del desarrollo de la sociedad capitalista, convirtiéndose en guerra civil global y conflicto neoimperialista mundial que amenaza con la autoaniquilación completa a la humanidad –bajo la forma del terror atómico– o con el hundimiento en un nuevo género de barbarie como resultado de la descomposición del sistema –Marcuse (1972: 56) llega incluso a considerar esta última posibilidad–.

[4] En tal sentido, el análisis de Marcuse (1972) sobre la contrarrevolución preventiva permanente como condición de una fase posterior de desarrollo del capitalismo avazado constituye un poderoso insumo que influirá de manera importante en la caracterización e interpretación de lo que Toscano (2025) denomina como "fascismo tardío". De hecho, este último autor cita extensamente a Marcuse en su libro dedicado al asunto, rastreando su influencia en Angela Davis y otras/os radicales en Estados Unidos que, apoyándose en sus análisis, realizarán una crítica social radical de la violencia brutal, especialmente racial, sobre la que se constituye el desarrollo histórico de Estados Unidos hasta el presente.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Dadas estas nuevas condiciones propias de una fase ulterior del estadio avanzado del capitalismo, emerge una nueva cualidad de la revuelta y la negación social que surge del contraste entre la abundancia mercantil y la miseria cotidiana, material y existencial, de las clases oprimidas. Se trata de una nueva forma de miseria y alienación que ya no es la del proletariado descalzo y andrajoso de principios del s. XIX o de los *communards* de la Comuna de París, tampoco es la misma contra la que se alzó el proletariado internacional en el periodo de entreguerras, sino que es un levantamiento que emerge de las condiciones propias de la sociedad industrial avanzada y la gestión totalitaria de la humanidad por el capital. En efecto, en la década de 1960 la revuelta del proletariado negro y de los estudiantes en Estados Unidos, el movimiento mundial contra la guerra y las revueltas en Francia e Italia, marcarían para Marcuse (1969; 1972; 2002) la emergencia de una nueva cualidad de revuelta social distinta de la revuelta propia del movimiento obrero tradicional, una revuelta en la que se reúnen potencialmente la rebelión instintiva con la rebelión política anticapitalista y que es posibilitada por las propias condiciones de la sociedad industrial avanzada.

Marcuse, que tiene una especial preocupación por el desarrollo potencial de una perspectiva emancipatoria –y de sus límites– en las luchas sociales de su época, entiende la permanente contrarrevolución preventiva que se desarrolla a partir de la década de 1970 no sólo como una respuesta de determinados sectores de las clases dominantes en el poder del Estado, sino como una contrarrevolución que se desarrolla al nivel mismo de la relación de capital. A este respecto, señala la importancia del abrumador crecimiento de la pobreza en medio de la prosperidad del capitalismo norteamericano, del fortalecimiento permanente de la brutalidad policial y de la precariedad del acceso al trabajo como procesos anclados en el naciente nuevo estadio histórico de la sociedad industrial avanzada (Marcuse, 1972: 20). La integración del proletariado, que era la garantía de la perpetuación sin trabas de la relación de capital en la anterior fase del capitalismo avanzado, ahora es amenazada por procesos de desintegración que resultan de la nueva configuración de la relación de capital en la que el trabajo productor de plusvalor es crecientemente expulsado del proceso de producción. En esta situación, la revuelta y la consciencia política se concentra en las minorías no integradas (Marcuse, 1972: 8), contra las cuales el sistema deberá desarrollar diversos mecanismos de sometimiento, reintegración y exclusión represivamente administrada.

A este respecto, no sería descabellado adjudicar a Marcuse el mérito de prever tempranamente algunas de las condiciones del capitalismo tardío y su crisis, espe-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cialmente en lo que atañe al carácter contrarrevolucionario –en el sentido antes señalado– de aspectos fundamentales de la configuración propia de esta nueva fase del capitalismo desarrollado. En esta mueva fase, la producción de poblaciones sobrantes para el capital –que serán una preocupación fundamental para Postone (2015) y Robert Kurz (2021)– deberá ser administrada mediante una gestión represiva de la relación de capital, que no sólo incluye dosis crecientes de brutalidad estatal, sino también una movilización de la totalidad social contra las posibilidades que abre la abundancia material alcanzada por la civilización del capital y que la nueva revuelta pone de manifiesto.

Ciertamente, la nueva revuelta social de la transición al capitalismo tardío no puede dejar de poner de manifiesto que "todas las cosas necesarias para la satisfacción de las necesidades materiales para todos podrían ser producidas con un mínimo de trabajo alienado" (Marcuse, 1972: 20). No quisiera detenerme en el importante detalle del concepto de trabajo alienado en Marcuse –que no es el mismo del Marx de 1844, ni tampoco del Marcuse (2015) temprano que descubría los *Manuscritos*–, porque esto exigiría una investigación aparte que señalara la transformación del concepto, que sigue siendo antropológico, a la luz de su lectura de textos como los *Grundrisse,* que fueron fundamentales para formular su teoría de la sociedad unidimensional. Sin embargo, me parece importante de destacar que Marcuse, nuevamente desde la perspectiva del contraste entre las posibilidades de la sociedad industrial avanzada y su miserable actualidad, señale correctamente que la nueva revuelta social expresa la potencialidad real de una interdependencia socialmente emancipada en la que el tiempo libre para cada individuo y el conjunto de la sociedad es la medida de la emancipación real –lo que constituye un eco innegable de una lectura de Marx (2016: 229)–.

En consecuencia, la teoría crítica marcusiana expresa necesariamente tanto las potencialidades de su periodo como los impasses de la transformación radical en el capitalismo desarrollado, una teoría que, pese a su marco fundamentalmente antropológico, se comprende reflexivamente a sí misma como una respuesta a la petrificación de la teoría de Marx y como parte de un reexamen aún más radical que "sólo está empezando" y que se funda en el análisis de las transformaciones objetivas del capitalismo y de la nueva base potencial para la transformación social radical (Marcuse, 1972: 34). La función de la teoría crítica sería, en este nuevo marco sociohistórico, la elaboración y adaptación de una estrategia radical a las nuevas condiciones objetivas de la sociedad del capital, función que tiene como tarea central "definir y

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

distinguir la situación imperante y su potencial" (Marcuse, 1972: 34). Esto implica necesariamente, como ya había señalado anteriormente Marcuse (2002), una confrontación crítica con la objetividad histórica de la sociedad del capital, pero también con las luchas sociales que emergen desde y en contradicción con esa totalidad social.

Sobre este último punto, Marcuse (1972: 46) hará una importante crítica a las perspectivas básicas que estaban en el núcleo del levantamiento social en Estados Unidos, particularmente de la perspectiva del poder al pueblo [*power to the people*]. De acuerdo con Marcuse (1972), ese slogan expresa la no-identidad entre el "pueblo" y las instituciones estatales del capital, el hecho de que "la mayoría de las personas, son *de facto* algo *distinto de* y *aparte de* su gobierno, que el autogobierno del pueblo es algo por lo cual todavía hay que luchar" (46). Por otro lado, señala el hecho de que las personas que tengan la potencia necesaria para emanciparse a sí mismas de la dominación social capitalista "ya no serán las mismas personas, los mismos seres humanos, que hoy reproducen el *statu quo,* incluso aunque sigan siendo los mismos individuos" (Marcuse, 1972: 46). Este es el impasse de la emancipación social en el capitalismo desarrollado –y también el impasse de la propia teoría crítica de Marcuse–, porque esa liberación con respecto al capital presupondría un cambio de consciencia de unos sujetos cuya consciencia está determinada por la objetividad social. Por consiguiente, la emancipación no podría ser espontánea, porque lo espontáneo son los sujetos tal y como están determinados por la objetividad histórica del capital. Marcuse (1972: 47) resuelve este problema proclamando la necesidad de una capa intelectual que ejerce una función de liderazgo en un proceso de autoeducación colectiva que tendría como tarea traducir la revuelta espontánea en acción radical organizada. Esto es, precisamente, lo que Marcuse (1972) entenderá como la dialéctica de la transformación social radical en el nuevo estadio histórico del capital:

> "Es verdad, ningún cambio cualitativo, ningún socialismo, es posible sin la emergencia de una nueva racionalidad *y sensibilidad* en los individuos mismos: ningún cambio social radical sin un cambio radical de los agentes individuales del cambio. [No hay] ninguna revolución sin liberación individual, pero tampoco ninguna liberación individual sin liberación de la sociedad. *Dialéctica de la liberación*: de la misma manera en que no puede haber traducción inmediata de la teoría a la práctica, tampoco puede haber ninguna traducción inmediata de las necesidades y deseos individuales en metas y acciones políticas" (48).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Ahora bien, esta dialéctica no es un invento de la mente de Marcuse, sino que es el impasse real de la transformación radical en un determinado estadio histórico del capital. Se trata de una "ambivalencia objetiva" de la sociedad (Marcuse, 1972: 49), cuya misma constitución redefine el concepto de la emancipación social. La transformación radical es "la más realista, la más concreta de todas las posibilidades" y, simultáneamente, "la posibilidad más efectiva y racionalmente reprimida –y, por lo tanto, la posibilidad más abstracta y la más remota" (Marcuse, 2001b: 99). De ahí que, como hemos visto, Marcuse termine por resolver este impasse por la vía de una abstracta revuelta completa de Eros contra la civilización establecida, porque ante las clausuras que impone el capitalismo desarrollado no queda más que la rebelión de las necesidades insatisfechas y reprimidas.

No obstante, en la propia teoría crítica de Marcuse existen elementos que permiten la posibilidad de desarrollar una crítica inmanente que sea capaz de autorreflexionar sobre las condiciones que permitirían al pensamiento conectar con el movimiento real. Empero, esto implicaría necesariamente que la anamnesis de la génesis –fundamental para Marcuse (1972: 56)– y la prognosis materialista del futuro, ambas ancladas en un conocimiento crítico de la objetividad histórica del capital, abandonen cualquier perspectiva antropológica y se desarrollen en el sentido de una crítica inmanente.

4 CRÍTICA INMANENTE: MÁS ALLÁ DE LA UNIDIMENSIONALIDAD

A contrapelo de la tendencia a exagerar el momento romántico de la obra de Marcuse, el desarrollo anterior demuestra que en su teoría hay un momento efectivo de crítica inmanente del capital, dimensión que se desarrolla a partir del contraste entre las potencialidades que podrían trascender al sistema y las fuerzas represivas propias de esta constitución social que permiten su persistencia histórica. Desde esa perspectiva, el concepto unidimensional de la sociedad industrial avanzada de Marcuse no puede solamente imputarse a una perspectiva antropológica que ha cerrado todo posible antagonismo, declarando que estamos ante un sistema que ha logrado domesticar al ser humano en lo más hondo de su constitución libidinal y social. Por el contrario, es el propio sistema del capital el que realmente tiende a producir una identidad creciente entre los sujetos y sus formas históricamente específicas de existencia y dominación social. Empero, el momento de crítica inmanente en Marcuse persiste: es cierto, la humanidad es crecientemente domesticada y administrada por

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

el capital, pero la posibilidad de la transformación social radical permanece anclada en la objetividad del sistema que tiende hacia desarrollar potencialmente la abolición del trabajo.

Marcuse (1972: 56) pensó en la posibilidad del colapso del capitalismo como resultado de su tendencia a la eliminación del trabajo productor de plusvalor del proceso de producción de mercancías. Empero, lo hizo considerando que dicha posibilidad no llevaría necesariamente a un proceso emancipatorio, sino a una nueva clase de totalitarismo que resulta de las condiciones históricas creadas por una ulterior fase de desarrollo del capitalismo avanzado. Esta consideración bastaría para refutar cualquier perspectiva de ingenuidad romántica en Marcuse con respecto a las posibilidades de la automatización, e incluso constituye un anticipo de la perspectiva de Kurz (2021) sobre el colapso del capital en la barbarie autoaniquiladora como resultado de su tendencia hacia la desustancialización de su propia relación social fundamental. Evidentemente, Marcuse parte de otro marco teórico, pero ya señala tempranamente la posibilidad de un colapso no emancipatorio del capital fundado en su tendencia hacia el agotamiento de la masa global de plusvalor.

Por consiguiente, la unidimensionalidad de la sociedad en Marcuse no es pura ideología que resulta de la aprehensión distorsionada de la dinámica del capital, sino que constituye una aprehensión históricamente determinada de la lógica de la identidad propia del capitalismo. Marcuse expresa, en tal sentido, los impasses, límites y las posibilidades reales de transformación radical de la sociedad en un determinado momento del desarrollo histórico del capital. En consecuencia, una teoría crítica reactualizada requiere desarrollar el momento efectivo de crítica inmanente en Marcuse que evalúa la sociedad del capital y su camino hacia la catástrofe a la luz de sus potencialidades objetivas. Ahora bien, esta anamnesis de la génesis de la objetividad histórica que postula Marcuse (1972: 56) como momento fundamental del pensamiento crítico, implica un diálogo necesario con la crítica marxiana de la economía política –diálogo que Marcuse desarrolló dentro de los límites de su particular perspectiva–. Esto señala que un análisis actual sobre los límites y posibilidades para la transformación radical en el capitalismo en crisis del s. XXI requiere, obligadamente, desarrollar una crítica reactualizada de la economía política como condición básica del despliegue de una crítica social radical adecuada al presente estadio histórico del capital.

Por otro lado, hay un contenido de verdad fundamental en la perspectiva de Marcuse sobre la transformación radical, puesto que efectivamente un movimiento

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

práctico orientado hacia la subversión emancipatoria de la sociedad establecida no puede pensarse como ausente de consciencia. El problema de la perspectiva de Marcuse con respecto a la dialéctica de la negación determinada del capital, es que termina por plantear la emancipación como un proceso en el que la consciencia antecede al movimiento práctico emancipatorio y lo posibilita. Esta perspectiva de Marcuse, que como he señado es su impasse históricamente determinado, termina por plantear que debemos ser libres para la liberación, que la consciencia antecederá al movimiento práctico de la emancipación. La consecuencia necesaria de esta perspectiva es el voluntarismo político y el vanguardismo intelectual, puesto que se presupone que la toma de consciencia radical allanará el camino hacia la emancipación. Pensar, hoy, una teoría crítica reactualizada en el contexto de la crisis socioecológica de la civilización capitalista supone necesariamente criticar esta tendencia subjetivista propia del pensamiento moderno, pero hacerlo requiere desarrollar una crítica materialista en clave no identitaria, como ha señalado García Vela (2023b).

Ahora bien, este voluntarismo no es patrimonio ni consecuencia exclusiva del enfoque eminentemente antropológico del antagonismo social en Marcuse, sino que es más bien un escollo que enfrenta cualquier tentativa de crítica inmanente de la sociedad en las condiciones históricas de un capitalismo que genera una apariencia necesaria de unidimensionalidad. Tal es el caso de, por ejemplo, Rober Kurz (2021), quien desde una perspectiva complemente diferente a la de Marcuse sostuvo en una época más reciente la completa identidad entre las luchas históricas del proletariado y el capital. Es decir, una identidad entre los sujetos y la forma valor de las relaciones sociales, lo que le llevó a asumir, desde otra vereda del pensamiento marxiano, una aprehensión unidimensional de la sociedad del capital y su crisis como camino ciego hacia el colapso que sólo podría ser detenido por una toma de consciencia mediada por la crítica radical. En este sentido, el carácter abstracto del gran rechazo en Marcuse –que como bien señalaron Schabel (2023) y García Vela (2023a) repercute en el Marxismo Abierto de John Holloway– es la otra cara de la moneda de la abstracta e imposible toma de consciencia como único remedio posible al colapso en Kurz (2021). La consecuencia inevitable de cualquier tentativa de la teoría crítica de la sociedad que caiga en la trampa de la apariencia necesaria de unidimensionalidad de la sociedad capitalista desarrollada, es constituirse en una mitología de la identidad que desembocará necesariamente en el voluntarismo político. Por el contrario, como señaló Garcia Vela (2023b: 104), una teoría crítica de la sociedad debe persistir en

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

lo no-idéntico y fundamentar las posibilidades de la transformación social radical en las contradicciones intrínsecas del capital y de sus formas sociales fundamentales.

Esto implicaría, precisamente, la necesidad de desarrollar como crítica inmanente la perspectiva marcusiana de un análisis de los límites y las posibilidades para la transformación radical, confrontando la objetividad histórica del capitalismo actual como tarea imprescindible de la teoría crítica de la sociedad. En este sentido, Marcuse también ha desarrollado un contenido de verdad fundamental que consiste en la necesidad de un análisis del momento subjetivo de la objetividad, de la mediación subjetiva de la objetividad social como una de las bases potenciales de una transformación radical de la sociedad. Marcuse reconoce en la objetividad social la mediación de los sujetos que colaboran con su propia dominación, de esos sujetos vivos que son objeto de necesidades y, por tanto, objetos de administración represiva por el sistema. Una teoría crítica de la sociedad reactualizada requiere desarrollar esta perspectiva sobre la base de una crítica inmanente del capital que reconozca esa mediación subjetiva de la objetividad en el marco de un proceso más amplio de "transformación y reconstitución" (Postone, 2006: 389-397) del capital que comporta la administración represiva de los sujetos. Esto, a su vez, ampliaría el concepto de Postone, pero también requeriría un análisis más profundo del proceso psicosocial de la dominación tal y como ocurre en el capitalismo contemporáneo en crisis. En efecto, los sujetos de la crisis del capitalismo tardío, no son los mismos que los sujetos en las décadas de 1960 o de 1970, por lo que no puede trasladarse mecánicamente el análisis de Marcuse al presente, lo que no implica dejar de reconocer la importancia de, por ejemplo, entender la relación entre plustrabajo y represión excedente en la actualidad, o la necesidad de comprender la economía libidinal de la dominación tal como opera en la crisis capitalista y su relación con la proliferación global de la violencia.

La más honda aspiración de la teoría crítica de Marcuse era que el estado más avanzado del conocimiento social, o sea, la teoría crítica de la sociedad, se uniera a los potenciales prácticos de transformación social radical. Condición potencial de esta unión en la diferencia sería hoy el desarrollo de una crítica inmanente que sitúa las posibilidades de transformación radical en las propias contradicciones del capital y que se entiende reflexivamente como posibilitada por esas contradicciones –tal como ha insistido Postone (2006)–, pero que expresa esa posibilidad en términos no-identitarios –como señala García Vela (2023b: 104)–. Esta reorientación requiere avanzar hacia una teoría crítica de la sociedad reactualizada que no solo analice los

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

bloqueos para la transformación social radical en el presente de crisis catastrófica del sistema, sino que también ilumine las posibilidades objetivas, si las hay, de emancipación social en el siglo XXI. Como sea, si existen esas posibilidades no se podrán realizar sin cumplir el anhelo de Marcuse, aunque de una manera distinta a su abstracto concepto del gran rechazo, de la unión en la diferencia entre el estado más desarrollado de la autorreflexión crítica y una fuerza social e histórica conscientemente orientada a subvertir el rumbo catastrófico de la sociedad de clases capitalista.

REFERENCIAS

GARCIA VELA, Alfonso (2023a). Holloway y Marcuse: los fundamentos de la subjetividad antagónica. En *Revolución, crítica y emancipación. Debates sobre el pensamiento político de John Holloway*. Puebla: BUAP / ICSyH, pp. 131 - 150.

GARCIA VELA, Alfonso (2023b). Objetividad y Teoría Crítica. Debatiendo el Marxismo Abierto. En: *Marxismo Abierto. Contra un mundo que se cierra.* Buenos Aires / Puebla: Herramienta / BUAP, pp. 87 - 106.

JAPPE, Anselm (2013). ¿Libres para la liberación? En *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*. No. 5., pp. 394 – 403.

KURZ, Robert (2021). *La sustancia del capital.* Madrid: Enclave.

MARCUSE, Herbert (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México D. F: Cuadernos de Joaquín Mortiz.

MARCUSE, Herbert (1971). *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Alianza.

MARCUSE, Herbert (1972). *Counter-revolution and Revolt*. United States of America: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert (1973). The Foundation Historical Materialism [1932]. En *Studies in Critical Philosophy*. United States of America: Beacon Press, pp. 1 – 47.

MARCUSE, Herbert (1983). *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe.

MARCUSE, Herbert (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza.

MARCUSE, Herbert (2001a). The containment of social change in industrial society. En *Towards a Critical Theory of Society*. London/New York: Routledge, pp. 83 – 93.

MARCUSE, Herbert (2001b). Political preface to *Eros and Civilization* (1966). En *Towards a Critical Theory of Society*. London/New York: Routledge, pp. 95 – 105.

MARCUSE, Herbert (2002). *One-Dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. New York: Routledge Classics.

MARCUSE, Herbert (2015). Nuevas fuentes para el materialismo histórico. En *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

MARX, K. (2009). *El Capital Libro I Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción.* Ciudad de México: Siglo XXI.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

MARX, K. (2016). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857 - 1858 (2).* México: Siglo XXI.

MARX, K. (2018). *El Capital. Tomo I. Vol. 1. Crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción de capital.* Buenos Aires: Siglo XXI.

POSTONE, M. (2006). *Tiempo trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx.* Madrid: Marcial Pons.

POSTONE, M. (2015). The Task of Critical Theory Today: Rethinking the Critique of Capitalism and its Futures. En *Globalization, Critique and Social Theory: Diagnoses and Challenges*. Published online: 09 Nov 2015; pp. 3-28. Enlace permanente a este documento: http://dx.doi.org/10.1108/S0278-120420150000033001

POSTONE, M., RUDA & F., HAMZA, A. (2024). Entrevista con Moishe Postone: que el capital tenga límites no quiere decir que vaya a colapsar. *Bajo El Volcán. Revista del Posgrado de Sociología. BUAP*, *5*(10), pp. 317–341. Enlace permanente a este documento: https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2024.5.10.753

SCHABEL, M. (2023) ¿Es el Marxismo Abierto descendiente de la Escuela de Frankfurt? La crítica subversiva como método. En: *Marxismo Abierto. Contra un mundo que se cierra.* Buenos Aires / Puebla: Herramienta / BUAP, pp. 125-144.

TOSCANO, A. (2025) Fascismo tardío. Raza, capitalismo y las políticas de la crisis. Madrid: Akal.

ECOLOGÍA Y EMANCIPACIÓN: HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA ECOLÓGICA EN HERBERT MARCUSE

Ecology and Emancipation:
Towards a Ecological Critical Theory in Herbert Marcuse

JHOAN SEBASTIAN DAVID GIRALDO*

jhoan.david@udea.edu.co

Fecha de recepción: 5/4/2025
Fecha de aceptación: 19/11/2025

RESUMEN

Tras de cuatro décadas desde su muerte, Herbert Marcuse sigue ofreciendo claves fundamentales para analizar la crisis ecológica desde una perspectiva crítica. Aunque no desarrolló una teoría ambiental sistemática, su denuncia de la racionalidad instrumental capitalista –que reduce la naturaleza a mero recurso explotable– mantiene vigencia en un contexto de colapso ambiental. Marcuse reveló cómo el capitalismo no solo degrada el entorno, sino que también aliena al sujeto mediante falsas necesidades consumistas. Su incipiente crítica ecológica, junto a su llamado al Gran Rechazo, inspira hoy propuestas ecosocialistas que buscan superar el sistema. Este artículo explora tres dimensiones: 1) los fundamentos ecológicos en Marcuse, centrados en la reconciliación sociedad-naturaleza; 2) las posibilidades de una praxis radical anticapitalista; y 3) diálogos con teóricos contemporáneos como Reitz, Fraser y Saito. Su legado demuestra que la crisis ambiental es estructural, no técnica, y que otras vías son posibles.

Palabras clave: crítica ecológica, naturaleza, praxis social radical, crisis ambiental, ecosocialismo.

ABSTRACT

Over four decades after his death, Herbert Marcuse remains crucial for analyzing the ecological crisis through a critical lens. Though he never developed a systematic environmental theory, his critique of capitalist instrumental rationality–which reduces nature to an exploitable resource–remains relevant amid ecological collapse. Marcuse exposed how capitalism not only degrades the

* Universidad de Antioquia (Colombia).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

environment but also alienates individuals through consumerist false needs. His nascent ecological critique, alongside his call for the Great Refusal, inspires contemporary ecosocialist proposals to transcend the system. This article examines three dimensions: 1) Marcuse's ecological foundations, focused on society-nature reconciliation; 2) possibilities for radical anti-capitalist praxis; and 3) dialogues with contemporary theorists like Reitz, Fraser, and Saito. His legacy proves the environmental crisis is structural, not technical, and that alternatives do exist.

Key words: ecological critique, nature, radical social praxis, environmental crisis, ecosocialism.

La liberación de la naturaleza es la recuperación de las fuerzas vivificantes que hay en ella, de las cualidades estéticas sensuales que son ajenas a una vida desperdiciada en actos competitivos sin fin: son fuerzas y cualidades que sugieren los nuevos rasgos de la libertad.

Herbert Marcuse, *Contrarrevolución y revuelta.*

Tras más de cuatro décadas desde su muerte, Herbert Marcuse sigue siendo un referente crucial para comprender las tensiones y contradicciones inherentes al capitalismo avanzado, especialmente en lo que respecta al medio ambiente y a la forma en que se configura la vida en la modernidad. Su obra, que desvela la estrecha relación entre la racionalidad instrumental y la degradación de la naturaleza, invita a una profunda reflexión sobre el modo en que el pensamiento crítico puede transformar el orden establecido. Lejos de constituir un dogma inmutable, el legado marcuseano se presenta como un estímulo para repensar la cultura, la política y la sociedad desde una perspectiva dialéctica que no solo denuncia la lógica de la explotación, sino que abre las puertas a nuevas imaginaciones emancipadoras.

En los últimos años, un aspecto menos explorado del pensamiento de Marcuse ha cobrado relevancia: su incipiente crítica ecológica. Aunque no desarrolló una teoría ambiental sistemática, sus reflexiones sobre la explotación de la naturaleza, el consumismo y la lógica destructiva del capitalismo ofrecen un marco fértil para pensar la crisis socioambiental actual. En un contexto marcado por el cambio climático, la degradación de los ecosistemas y el agotamiento de recursos, se hace necesario un análisis que rastree las raíces históricas y estructurales de esta situación. Marcuse muestra que la destrucción organizada de la naturaleza no es un accidente del desarrollo moderno, sino una consecuencia de la racionalidad tecnológica que convierte todo lo existente en objeto de dominación y utilidad económica. Su crítica, centrada

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

en la reducción de la vida a instrumento para la acumulación, conserva plena vigencia en un mundo donde el dominio sobre la naturaleza sigue siendo condición funcional del sistema capitalista. Por ello, recuperar críticamente sus aportes permite comprender que la crisis ecológica no es solo ambiental, sino también social y civilizatoria, además de que sus conceptos pueden servir de catalizadores para una transformación social.

El análisis del texto parte de la necesidad de abordar la crisis ecológica desde una perspectiva dialéctica. Ello implica reconocer que no constituye una falla externa o corregible del sistema, sino una manifestación inherente a su estructura productiva y su lógica de expansión ilimitada. La crisis ecológica expresa la primacía de la racionalidad instrumental, la mercantilización de la naturaleza y la producción de "falsas necesidades" que moldean la subjetividad y refuerzan patrones destructivos de consumo. Esta formulación sitúa la crisis ecológica como proceso histórico y socialmente condicionado, no como fallo técnico aislado. Se enriquece al incorporar visiones contemporáneas que complementan o disputan a Marcuse, como el ecosocialismo y las críticas al "capitalismo verde" o tecnocrático. Estas ofrecen respuestas paliativas frente a una crisis con raíces estructurales en la lógica del capital.

El texto se estructura en tres momentos. Primero, examino los fundamentos de la crítica ecológica en Marcuse, centrándome en su análisis de la razón instrumental y su potencial para una reconciliación no represiva con la naturaleza. En segundo lugar, reflexiono sobre las implicaciones políticas de esta relectura, indagando si es posible una praxis radical que, siguiendo a Marcuse, cuestione las estructuras del capitalismo al tiempo que explore alternativas ecológicamente viables. Finalmente, considero propuestas contemporáneas que amplían y pluralizan el debate ecosocial, como las de Reitz, Fraser y Saito, amplían y complejizan esta discusión desde distintos enfoques de la teoría crítica y el ecosocialismo, sin remitirse necesariamente de forma directa a Marcuse.

1 HACIA UNA CRÍTICA ECOLÓGICA

En la actualidad, la problemática del cambio climático y la crisis ecológica ha alcanzado niveles alarmantes. "El medioambiente cambia como resultado de la intervención humana y sufre los efectos de nuestro poder para destruir las condiciones de sustentabilidad de la vida humana y de los seres vivientes no humanos" (Butler, 2020: 91) y cada vez más personas se han dado cuenta de la necesidad de actuar para

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

proteger nuestro planeta (Gorz, 2008, 2012; Saito, 2022a). Sin embargo, la mayoría de las soluciones propuestas se enfocan en cambios superficiales y tecnológicos, sin cuestionar el sistema económico y social subyacente. A propósito de lo anterior, exploraré la perspectiva de Marcuse sobre la relación entre la necesidad de una transformación radical de la sociedad y la preocupación por la ecología.

Según Marcuse, el problema ecológico no puede entenderse como un efecto colateral del desarrollo técnico, sino como resultado de rasgos constitutivos del capitalismo y del modo en que este orienta la tecnología hacia la dominación y la rentabilidad. En *El hombre unidimensional* y en sus escritos sobre técnica y liberación[1], Marcuse da cuenta de la "racionalidad instrumental" imperante en la sociedad industrial avanzada, la cual manifiesta una primacía de fines de eficiencia, control y acumulación, que ha invertido la jerarquía entre medios y fines: el aparato productivo, al autonomizarse, absolutiza sus propios criterios de funcionamiento y neutraliza la emergencia de fines cualitativamente distintos, reduciendo el horizonte histórico a la mera reproducción ampliada de lo existente. Esta lógica transforma la técnica en un modo de organización social que redefine necesidades, reconfigura la vida cotidiana y subsume la naturaleza bajo lógicas productivas. En esta clave, la tecnología no es neutral: constituye y reproduce relaciones de dominación al priorizar la maximización del beneficio y la optimización de procesos por encima de los límites ecológicos y del bienestar social. Así pues, la degradación ambiental aparece como efecto estructural –no contingente– de un modo de producción y de una lógica técnica que requieren una transformación integral, que combine reorganización social del trabajo, límites a la mercantilización de la naturaleza y nuevas prioridades valorativas en la esfera pública. Esto implica no solo cambios en las prácticas y hábitos individuales, sino también un examen exhaustivo y una reestructuración drástica de las estructuras económicas y sociales existentes. Marcuse sostiene que la lógica capitalista ha producido una sociedad unidimensional en la que el pensamiento crítico y la imaginación han sido sofocados por una cultura de la eficiencia y el consumo.

Marcuse no desarrolló una teoría ecológica sistemática; sin embargo, su obra contiene múltiples reflexiones que permiten reconstruir una crítica ambiental implícita[2], derivada de su análisis del capitalismo avanzado y de la racionalidad tecnológica.

[1] Véase Marcuse (1969, 1971, 1975, 2001, 2020).

[2] En distintos pasajes de su obra, Marcuse aborda la problemática de la técnica y la dominación de la naturaleza, lo que permite reconstruir una crítica ambiental implícita. Véase, entre otros: *El hombre unidimensional*, especialmente el capítulo "La conquista de la conciencia infeliz"; *Ensayos sobre política y cultura*, donde discute la noción de progreso; "La nueva sensibilidad" en *Un ensayo sobre la liberación* (1969); *Contrarrevolución y revuelta*, entre otros.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Solo en algunos textos tardíos, –como "Ecología y revolución" (1972) y "La ecología y la crítica de la sociedad moderna" (1979), esta problemática adquiere un lugar central. No obstante, no por ello es una problemática menor en su obra; si bien alcanza una elaboración conceptual más completa en su etapa tardía, su sensibilidad temprana hacia la naturaleza anticipa ya una orientación crítica que luego se profundizará en clave ecológica. Esta crítica supone una comprensión profunda de cómo interactúan la sociedad y la naturaleza y de cómo el capitalismo ha modificado estas relaciones en detrimento del medio ambiente. Según Marcuse, la catástrofe ecológica es el resultado de la enajenación de la humanidad con respecto a la naturaleza y su superación exige no tanto una reconexión, que supondría una armonía previa, sino un proceso de reconciliación capaz de transformar la relación históricamente mediada entre sociedad y naturaleza mediante una reestructuración cualitativa del orden social. A su juicio, es necesaria la constitución de un movimiento social amplio que, además de las demandas ecológicas, articule transformaciones en las relaciones de trabajo, las instituciones políticas y las formas de vida cultural, con el fin de desactivar la racionalidad instrumental dominante (Marcuse, 2003, 2021a, 2021b). Este movimiento debería cuestionar el actual sistema social y económico. Así pues, la catástrofe ecológica actual es el resultado del sistema económico y social existente y se requiere una transformación fundamental de la sociedad para abordarla con eficacia. De allí surge la preocupación central de Marcuse: la necesidad de una nueva relación entre humanidad y naturaleza que haga posible una civilización no represiva y ecológicamente sustentable.

Esta preocupación se origina en las condiciones objetivas del capitalismo avanzado, donde la racionalidad instrumental se traduce en degradación ecológica, explotación del trabajo y mercantilización de la vida. Tales factores configuran un orden social que perpetúa la alienación del ser humano frente a la naturaleza y obstaculiza toda posibilidad de reconciliación entre ambos. A partir de su atención a los movimientos que niegan las condiciones objetivas de la sociedad existente, Marcuse examina las estructuras materiales y culturales que las producen y las formas en que esas mismas condiciones pueden devenir factores de emancipación. Para ello, es necesario atender a la dimensión subjetiva y psicosocial de la dominación: aquella que "se reproduce en la conciencia de los individuos y también en su inconsciente…, [la cual] es una de las bases para el mantenimiento del orden político y económico establecido por la sociedad" (Marcuse, 2021a: 41).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Marcuse articula una dialéctica entre sociedad e individuo: las instituciones, normas y dispositivos técnicos de la sociedad configuran profundamente las disposiciones, deseos y expectativas de los sujetos; no obstante, los individuos no son meros receptáculos pasivos. A través de prácticas cotidianas, discursos y acción colectiva, los sujetos reproducen, negocian y potencialmente transforman las mismas estructuras sociales que los constituyen. Esta doble dirección es central para comprender cómo procesos sociales y ecológicos se entrelazan. En la sociedad industrial avanzada, la satisfacción material se encuentra estrechamente vinculada a procesos de destrucción, pues la lógica de dominación que rige la producción convierte el goce de los bienes en una forma indirecta de violación de la naturaleza. Así pues, la introyección de la destructividad se anestesia en la medida en que este está vinculada a la producción y la productividad, a la satisfacción de las necesidades. Esto se da porque, a pesar de toda su depredación de los recursos humanos y naturales, igualmente aumenta las satisfacciones materiales y culturales para la mayor parte de la gente en las sociedades más desarrolladas. Por tanto, la destructividad del orden capitalista no aparece como pura violencia, sino como el precio legítimo del progreso: el sistema la encubre mediante la producción y satisfacción de falsas necesidades que aseguran la adhesión de los individuos al *statu quo*.

A juicio de Marcuse (2005), la posibilidad de una respuesta radical a las condiciones objetivas de las sociedades industriales avanzadas no aparece ya como el resultado de un sujeto colectivo homogéneo o de una acción masiva unívoca. En su diagnóstico, la lógica de la *sociedad unidimensional* tiende a absorber y neutralizar las grandes formaciones de oposición; por ello la resistencia emancipadora suele manifestarse en núcleos minoritarios que atraviesan las divisiones de clase y articulan formas de negación y praxis alternativa. Estas pequeñas formaciones pueden operar como focos de crítica y experimentación social, capaces de cuestionar hábitos, valores y la organización técnica y productiva dominantes, y en determinadas condiciones confluir para producir efectos de cambio más amplios. En uno de estos frentes, Marcuse encuentra el movimiento ecologista (Chen, 2018; Luke, 2004). En varias de sus obras, Marcuse desarrolla una crítica a la destructividad del sistema capitalista que, sin adoptar todavía un discurso ecológico explícito, contiene los fundamentos de una reflexión ambiental radical. Según Marcuse, "la naturaleza es la fuente y el lugar de las pulsiones de vida que luchan contra las pulsiones de agresión y destrucción" (Marcuse 2021a: 34). Sin embargo, Marcuse también denuncia que la lógica social se manifiesta como una suerte de "guerra" contra la naturaleza, tanto contra la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

naturaleza humana como contra la no humana. Esta guerra se expresa en crecientes exigencias de explotación productiva que colisionan con los límites ecológicos y con las condiciones materiales de reproducción de la vida.

En las décadas de los 60 y 70 Marcuse ya empieza a ver el movimiento ecologista como uno de los movimientos importantes que sirven como oposición, no solo en este tema en particular, sino también como una crítica radical de las condiciones que el capitalismo genera en estas sociedades. En una conferencia impartida en París en 1972, titulada "Ecología y revolución", Marcuse (2021a) advierte que una parte del discurso ecologista puede ser asimilada por el sistema, en la medida en que sus críticas son susceptibles de ser absorbidas y neutralizadas por las mismas estructuras que pretenden cuestionar. Sin embargo, esto no le impide reconocer el potencial emancipador que tiene el referirse a estos temas. Incluso resalta las luchas que se han llevado a cabo a nivel generalizado, logrando una oposición a su modo con los medios disponibles, pese a que no están organizadas y se hacen de manera espontánea.

En las últimas décadas, Charles Reitz ha subrayado el protagonismo juvenil en la reapertura de agendas políticas que los partidos tradicionales habían dejado de atender (Reitz, 2023: 202), además de otros movimientos que sirven de ejemplo para mostrar ese cambio de actitud en la generación actual[3]. Ello evidencia una renovada disposición a cuestionar el *statu quo* y a reivindicar demandas por justicia social, económica y ambiental. Estas expresiones constituyen formas oposicionales a las condiciones sociales y ecológicas vigentes: son, muchas veces, incipientes y parciales, pero señalan discontinuidades importantes respecto a la pasividad que describe Marcuse. No pretenden, actualmente, detener por sí solas el avance del colonialismo, el extractivismo o la lógica acumulativa del capitalismo. Sin embargo, dan cuenta de que persisten núcleos de inconformidad y de prácticas que cuestionan rutinas, normas y prioridades de la sociedad unidimensional. En términos de Marcuse, pueden leerse como signos de negación –a menudo fragmentaria y no sistemática– que abren espacios para la experimentación política y la reconfiguración de prioridades sociales y ecológicas, sin que ello implique afirmar que la unidimensionalidad ha sido superada.

Ahora bien, la preocupación de Marcuse por la ecología no es arbitraria ni caprichosa. En palabras del mismo Marcuse:

[3] Véase John Della Volpe (2022), quien ha documentado ampliamente esta participación de los jóvenes, llegando incluso a demostrar lo que él denomina "el espíritu de lucha de la generación Z" que indica un cambio de actitud único en esta generación.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "¿Por qué preocuparse por la ecología? Porque la violación de la Tierra es un aspecto vital de la contrarrevolución. La guerra genocida contra las personas también es un "ecocidio" en la medida en que ataca las fuentes y los recursos de la vida misma. Ya no es suficiente acabar con las personas que viven ahora; la vida también debe ser negada a aquellos que aún no han nacido, quemando y envenenando la Tierra, deforestando los bosques, haciendo explotar los diques." (Marcuse, 2021a: 33)

Esta cita muestra de manera más clara su crítica ecologista, cuya preocupación es de suma relevancia tanto para las generaciones presentes como futuras. La problemática ecológica revela las contradicciones internas del capitalismo, un sistema que basa su expansión en la explotación del trabajo humano y de la naturaleza. Esta crisis no es un accidente, sino el resultado de una racionalidad productiva que pone en riesgo las condiciones mismas de la vida y exige, por tanto, una transformación política y cultural. Así pues, vemos que su preocupación ecológica no se restringe al medio ambiente, sino que tiene también un alcance político. Está en juego el modelo de producción y consumo, por tanto, también lo están las condiciones necesarias efectivas para una vida humana plena: la posibilidad de existencia en condiciones de tranquilidad y felicidad.

Ahora bien, en consonancia con una de las tesis centrales que aparece a lo largo de *Eros y civilización*, en el texto "Ecología y revolución" muestra cómo la civilización siempre ha intentado cambiar la naturaleza del ser humano y su entorno natural para civilizarlo. En una sociedad como la capitalista, este proceso ocurre bajo condiciones en las que los individuos dejan de ser fines en sí mismos y pasan a ser tratados como sujetos-objeto del mercado; es decir, se transforman en meros instrumentos de trabajo, progresivamente más enajenados de su propia existencia. Es importante señalar, como también advierten Horkheimer y Adorno (2009), que la dominación de la naturaleza constituye uno de los rasgos centrales de la modernidad ilustrada, rasgo que alcanza su expresión más clara en la sociedad industrial avanzada. De ahí que Marcuse mencione que la enajenación de la naturaleza humana se desplace asimismo a la naturaleza externa. Si bien es importante resaltar que la naturaleza siempre ha fungido como un aspecto del trabajo, también se ha manifestado históricamente, y especialmente en condiciones modernas, como un algo "más allá" de la dimensión instrumental del trabajo, a saber, como símbolo de belleza, tranquilidad y orden no represivo.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

La oposición entre representación normativa y praxis material debe entenderse metodológicamente: en el plano normativo la naturaleza puede figurar como crítica a la sociedad de mercado; pero en la praxis institucional –políticas económicas, regímenes jurídicos y tecnologías productivas– la naturaleza es apropiada y transformada en capital natural. Esa apropiación opera mediante normas de tenencia, procesos técnicos de extracción y criterios económicos que convierten elementos naturales en insumos y externalidades al servicio de la acumulación. Así pues, resulta que "cuanto más aumenta la productividad capitalista, más destructiva se vuelve" (Marcuse, 2021a: 34). Marcuse articula una correlación dialéctica entre el dominio de la naturaleza externa y la configuración de la "naturaleza interna" o subjetividad. En continuidad crítica y en diálogo con Horkheimer y Adorno (2009), la racionalidad instrumental que organiza la apropiación técnica de la naturaleza se refleja en la reconfiguración de las pulsiones, los deseos y las necesidades: la técnica y la lógica productiva reconducen la energía libidinal hacia fines de trabajo, consumo y control, mientras que la producción de "falsas necesidades" neutraliza la potencia crítica del sujeto. En *Eros y civilización* Marcuse desarrolla esta tesis al mostrar cómo la civilización tecnológica sublima y reprime las pulsiones de vida, de modo que la emancipación ecológica no puede disociarse de una reconfiguración de la subjetividad –es decir, de formas de satisfacción, placer y organización social no alienantes–. En consecuencia, la guerra contra la naturaleza es a la vez guerra contra la naturaleza interna: la explotación externa produce modalidades subjetivas subordinadas, y la interiorización de valores instrumentales facilita y reproduce la explotación externa. Esta reciprocidad explica por qué cualquier propuesta de transformación ecológica genuina exige simultáneamente cambios en las relaciones materiales de producción y en los horizontes valorativos y afectivos de los sujetos (Horkheimer/Adorno, 2009; Marcuse, 2003, 2005). Esto evidencia que no se trata simplemente de una problemática de orden puramente ambiental.

Adicionalmente, el mundo natural está entrelazado con la historia y las relaciones sociales: su condición como objeto y su régimen de uso se configuran mediante prácticas económicas, técnicas y políticas. La explotación de la naturaleza no responde a una tendencia interna, sino a intereses sociales que la instrumentalizan como insumo, fuente de valor o depósito de externalidades. Así, la naturaleza refleja las relaciones humanas: la organización de la producción y la vida social se proyecta sobre el entorno, y viceversa. Por ello, la cuestión ecológica no es exclusiva de los

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ambientalistas, sino que revela dimensiones económicas, psicológicas y políticas que requieren intervención colectiva y reconfiguración de prioridades sociales.

> "La contaminación y el envenenamiento son fenómenos tanto físicos como mentales, subjetivos y objetivos. La lucha por un entorno que garantice una vida más feliz podría reforzar, en los propios individuos, las raíces pulsionales de su propia liberación. Cuando las personas ya no son capaces de distinguir entre la belleza y la fealdad, entre la tranquilidad y el ruido, ya no entienden la cualidad esencial de la libertad, de la felicidad. En la medida en que se ha convertido en el territorio del capital más que del hombre, la naturaleza sirve para fortalecer la servidumbre humana. Estas condiciones están arraigadas en las instituciones básicas del sistema establecido, para las cuales la naturaleza es principalmente un objeto de explotación con fines de lucro." (Marcuse, 2021a: 38)

Siguiendo esta cita, la contaminación y el envenenamiento no solo afectan la salud física, sino también la psíquica (Lu, 2019). En el capitalismo, la explotación de recursos naturales genera beneficios económicos, pero también residuos y degradación ambiental. Esta instrumentalización tiene efectos emocionales: la pérdida de la capacidad de distinguir lo bello de lo feo, lo pacífico de lo ruidoso, erosiona una facultad estética que, según Marcuse, es condición de posibilidad para la libertad y una felicidad no represiva. En *Eros y civilización* Marcuse (2003) muestra que la sensibilización estética –la apertura al placer sensorial, a la experiencia de lo bello– habilita modos de satisfacción que escapan a la lógica productiva y a la instrumentalización de la vida. Cuando esa capacidad se adormece, el sujeto pierde no sólo gusto o disfrute, sino también una dimensión sustantiva de su libertad práctica: se reducen las posibilidades de imaginar y vivir formas de existencia no subordinadas a la producción y al consumo. Por eso la recuperación de la sensibilidad estética aparece en Marcuse como un requisito para cualquier proyecto de reconciliación no represiva con la naturaleza y para una práctica política que aspire a transformar hábitos, deseos y prioridades sociales. En la sociedad capitalista, la relación con la naturaleza está mediada por una racionalidad instrumental que la reduce al objeto de producción y consumo, imponiendo categorías funcionales como utilidad, rendimiento y beneficio. Esta visión refleja la lógica del sistema, que prioriza el lucro sobre el bienestar y la felicidad humana.

La lucha ecologista es también una lucha por la esfera de existencia donde se despliegan las fuerzas productivas. Buscar un medio ambiente sano implica una liberación social, ya que la lógica ecológica y la capitalista son excluyentes. La protec-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción de la Tierra y el desarrollo de los países rezagados no pueden lograrse dentro del marco capitalista (Lessenich, 2019). Por ello, la práctica ecológica radical no debe limitarse a defender el medio ambiente, sino enfrentar el sistema capitalista en su conjunto. Esto exige reestructurar las instituciones básicas de la sociedad y buscar alternativas a la producción y el consumo capitalistas, para que la naturaleza deje de ser explotada y se convierta en un espacio de desarrollo pleno para individuos y ecosistemas.

Esta práctica implica una transformación social profunda, donde la naturaleza ya no se vea como recurso, sino como territorio para una existencia no enajenada. Supone una crítica al sistema basado en la explotación y la servidumbre humana, y exige el desarrollo de una nueva sensibilidad (Marcuse, 1975). Esta es entendida no solo como una mayor conexión con el entorno, sino como una transformación cualitativa de la percepción y del deseo: una forma de experiencia en la que razón y sensibilidad se reconcilian, haciendo posible una relación no represiva con la naturaleza y con los otros. Se pretende transformar radicalmente la sociedad y construir nuevas formas de sensibilidad y de relacionamiento entre los seres humanos con el mundo y la naturaleza.

2 NEGACIÓN Y PRAXIS RADICAL ECOLÓGICA

Marcuse identificó en el naciente movimiento ambiental una de las expresiones más prometedoras de la negación del sistema capitalista, al reconocer en él un potencial activista y emancipador frente a la destructividad institucional de la sociedad industrial avanzada. Durante la década de 1970, esta preocupación ecológica adquirió una visibilidad global: informes como *Los límites del crecimiento* (Meadows y otros, 1972) y las primeras movilizaciones ambientalistas pusieron en evidencia la relación entre desarrollo económico, agotamiento de los recursos y deterioro de la vida humana.

Ha habido una genuina preocupación por los eventos climáticos extremos que han afectado a la humanidad: huracanes, inundaciones, sequías e incendios forestales, vinculados al calentamiento global por la quema de combustibles fósiles. A esto se suman el despilfarro de recursos, la mala gestión de residuos plásticos en los océanos, la contaminación del suelo, la degradación del agua y del aire, el agotamiento del ozono, la acidificación de los océanos y la pérdida de hábitats y biodiversidad.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Todos estos problemas están profundamente ligados a un sistema global de desigualdad económica y conflicto (Reitz, 2018: 2).

En este contexto, Charles Reitz (2018) destaca que la obra de Marcuse ofrece el radicalismo estratégico y el optimismo necesarios para enfrentar la crisis actual. La contradicción entre el crecimiento productivo y la destrucción de la naturaleza se ha vuelto más evidente, aunque no siempre reconocida. Junto a una creciente conciencia ecológica en ciertos sectores y movimientos críticos, persisten resistencias y negaciones que reflejan una disputa ideológica sobre el sentido del progreso. Para Marcuse, esta conciencia crítica representa una oposición a los valores dominantes del capitalismo, al cuestionar la necesidad de vivir como instrumentos de trabajo y consumo alienado, y al abrir la posibilidad de formas de existencia más libres y reconciliadas con la naturaleza.

De acuerdo con ello, y siguiendo a Charles Reitz (2018), podemos decir que la obra de Marcuse tiene el radicalismo y el optimismo que hoy necesitamos más que nunca. En la etapa actual del desarrollo capitalista, la contradicción entre el crecimiento productivo y la destrucción de la naturaleza se ha vuelto cada vez más visible, aunque su reconocimiento no es homogéneo. Junto a una creciente conciencia ecológica –particularmente en ciertos sectores sociales y movimientos críticos– persisten fuertes resistencias y negaciones del problema ambiental[4], que reflejan la disputa ideológica en torno al sentido del progreso. Según Marcuse, allí donde esta conciencia emerge, se expresa una oposición a los valores dominantes del capitalismo: "ya no es necesario existir como un instrumento de trabajo y ocio alienado" (Marcuse, 2021a: 35).

Marcuse vincula el cambio de conciencia con una transformación en la sensibilidad colectiva, especialmente entre quienes se oponen a los valores capitalistas. Esta conciencia crítica implica reconocer que el bienestar no depende del crecimiento perpetuo de la producción. La revuelta de jóvenes –estudiantes, trabajadores, mujeres– en nombre de la libertad y la felicidad representa una crítica profunda al sistema, orientada hacia la creación de un entorno natural y técnico radicalmente distinto. Este impulso ha dado lugar a experimentos subversivos como las comunas esta-

[4] Aunque ha crecido la conciencia ecológica global, persisten fuertes corrientes de negacionismo climático articuladas a intereses económicos fósiles. El lema político trumpista *"Drill, baby, drill"* sintetiza esta defensa del extractivismo basada en la negación de la crisis ambiental. Encuestas recientes muestran que alrededor del 15% de la población en EE. UU. niega el cambio climático y una proporción mayor lo minimiza o rechaza políticas ambientales (Mullinix, 2024; Pasquini et al., 2023). En América Latina, el negacionismo adopta formas asociadas a la defensa del extractivismo como motor de desarrollo (Gudynas, 2015; Svampa, 2021).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

dounidenses[5], que buscaron relaciones no alienadas entre géneros, generaciones y con la naturaleza, manteniendo viva la conciencia de rechazo y renovación (Marcuse, 2021a: 36).

La crítica de Marcuse revela que el sistema capitalista se basa en valores incompatibles con la felicidad y la dignidad humanas. Son los sujetos marginales y contestatarios quienes impulsan formas de vida alternativas que respetan la naturaleza. Las comunas son ejemplos de prácticas que desafiaron el orden establecido y propusieron una cultura de liberación. En este sentido, el movimiento ecológico adquiere un carácter político al cuestionar las condiciones de posibilidad del capitalismo y sus valores. No olvidemos que en esta sociedad la oposición es fácilmente integrada en el pensamiento político establecido, como bien expone Marcuse (2005) en *El hombre unidimensional*. Buena parte de la publicidad actual apela a la responsabilidad individual ante la crisis ambiental –consumir *verde*, reciclar, reducir–, desplazando la culpa ecológica hacia los sujetos y encubriendo la lógica destructiva del sistema productivo. Incluso en sectores como la industria automotriz, las campañas que exaltan la eficiencia energética o la *movilidad limpia* refuerzan, en última instancia, el imaginario del crecimiento ilimitado y el consumo continuo. Aunque ha habido avances en conciencia ambiental, muchas formas del ecologismo político mejoran condiciones particulares sin alterar el sistema productivo, perpetuando el *statu quo* y adaptando mejor a los individuos a una sociedad cuyas estructuras destructivas permanecen intactas.

Vale la pena destacar el inicio de la conferencia "Ecología y revolución", donde Marcuse expresa su inquietud por el modo en que parte del discurso ecologista puede ser absorbido por el sistema. Aun así, subraya la importancia de su carácter oposicional, pues en él percibe un potencial de negación frente al orden establecido. Dicho potencial, sin embargo, se manifiesta de manera fragmentaria, en pequeños grupos y movimientos que trascienden las divisiones de clase. En muchos casos, esta resistencia adopta formas despolitizadas, orientadas hacia la transformación individual más que hacia la acción colectiva. Sin embargo, incluso esta aparente retirada al ámbito subjetivo conserva una ambivalencia: al reactivar la conciencia y la sensibilidad de los individuos, puede abrir la posibilidad de un cambio social.

[5] Las comunas estadounidenses de los años 60 y 70, vinculadas a la contracultura, el pacifismo y el ecologismo, ensayaron formas alternativas de vida basadas en cooperación, autogestión y crítica al capitalismo (Frías, 2021). Experimentos como The Farm, Drop City o Twin Oaks buscaron integrar vida comunitaria y sostenibilidad, aunque la mayoría enfrentó dificultades económicas y conflictos internos que limitaron su continuidad histórica.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

A pesar de la absorción a conveniencia del sistema, Marcuse rescata un elemento progresista, donde en medio del desarrollo se van dando cierto número de necesidades y aspiraciones que insertan una idea de necesidad de cambio de comportamiento, experiencias y actitudes de las personas hacia su trabajo: "las demandas económicas y técnicas se trascienden en un movimiento de revuelta que desafía al modo de producción y al modelo de consumo" (Marcuse, 2021a: 38). Por lo tanto, cualquier tipo de transformación debe pasar por la presuposición de la subversión gradual de las necesidades existentes, por lo que el cambio es por la desintegración de la universalidad de las necesidades introyectadas por unas necesidades emancipatorias. Marcuse aclara que estas necesidades no son creaciones imaginarias, sino tendencias reales que emergen en el seno de las sociedades industriales, en tensión con la racionalidad instrumental que las reprime. Estas son completamente incompatibles con el capitalismo en general.

Nótese que el replanteamiento de las necesidades no se limita al ámbito económico, sino que apunta a una transformación de la vida cotidiana en su conjunto. En el pensamiento de Marcuse, la liberación no consiste únicamente en redistribuir los bienes materiales, sino en modificar los deseos, los hábitos y las formas de sensibilidad que sostienen el orden existente. De ahí que proponga un nuevo sistema de necesidades y objetivos posible solo "en los términos de la negación del sistema constituido, o sea, formas de vida, un sistema de necesidades y satisfacciones donde los instintos agresivos, represivos, de explotación, estén acallados por la energía sensible y tranquilizadora de los instintos vitales" (Marcuse, 1970: 185). La transformación social no puede limitarse a reformas estructurales externas: exige una reconfiguración profunda de la subjetividad y de las formas de sensibilidad. Para Marcuse, la emancipación implica cuestionar el principio de realidad dominante que normaliza la dominación y la destrucción, lo cual convierte a la sensibilidad en un terreno de disputa política. De ahí que los movimientos radicales contemporáneos –aunque no se ajusten a la lucha de clases en su sentido clásico– expresen una revuelta que involucra a la totalidad del sujeto, integrando razón, cuerpo y deseo como fuerzas críticas frente al orden existente (Marcuse, 2021a: 52).

Esta formulación revela la esperanza que Marcuse deposita en movimientos que desbordan los marcos clásicos de la lucha social. En ellos reconoce una crítica profunda al orden dominante, una transformación que no solo cuestiona estructuras externas, sino que moviliza la subjetividad misma. En este marco, Marcuse identifica "una revuelta de las pulsiones de vida contra la destrucción organizada y socializada"

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

(Marcuse, 2021a: 52), lo cual señala que la resistencia no solo se expresa en términos materiales, sino también en la reconfiguración de deseos, afectos y formas de experimentar el mundo.

En consecuencia, la superación de la crisis ecológica no puede alcanzarse mediante reformas ambientales superficiales, sino únicamente a través de una reestructuración radical de la sociedad que ponga fin a las formas sistémicas de explotación, dominación y opresión. Por tanto, siguiendo a Marcuse (2021a):

> "El objetivo es el bienestar, pero un bienestar definido no por el consumo cada vez mayor al precio del trabajo cada vez más intensificado, sino por el logro de una vida liberada del miedo, la esclavitud asalariada, la violencia, el hedor y el ruido infernal de nuestro mundo industrial capitalista. El problema no es embellecer la fealdad, ocultar la pobreza, desodorizar el hedor, cubrir las prisiones, los bancos y las fábricas con flores; el asunto no es la purificación de la sociedad existente sino su reemplazo." (Marcuse, 2021a: 37)

Por consiguiente, Marcuse reconoce en el movimiento ecologista un potencial político y psicológico para la liberación. Lo vincula con su concepto de "pacificación de la existencia", entendida como la restauración del entorno vital y la superación de la miseria, la angustia y las condiciones que perturban la vida humana. Por una parte, para Marcuse este es un movimiento político, porque "confronta el poder concertado del gran capital, cuyos intereses vitales amenaza este movimiento" (Marcuse, 2021a: 51). Por otra, también es psicológico, porque "la pacificación de la naturaleza externa, la protección del entorno vital, también pacificaría la naturaleza dentro de hombres y mujeres" (Marcuse, 2021a: 51). Para que el movimiento ambiental sea efectivo, debe sustituir la energía destructiva del principio de rendimiento por una energía erótica afirmativa de la vida. Esta transformación libidinal permitiría sublimar las pulsiones de agresión y dominio en fuerzas orientadas al cuidado, el goce y la preservación, generando una revuelta contra el principio de realidad dominante. En este marco, la politización del eros adquiere un papel central como fuerza de protesta y transformación.

Como ya se ha señalado, los movimientos radicales contemporáneos no se limitan a la lucha de clases en su sentido económico tradicional. Más allá de la confrontación entre capital y trabajo, buscan transformar las formas de vida, la relación con la naturaleza y los patrones culturales que reproducen la dominación. Por lo tanto, los movimientos para la transformación radical se manifiestan como revueltas existenciales contra el principio de la realidad. Así pues, si bien esta lucha en el terreno

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ecológico en principio parece individual, porque acoge las energías pulsionales individuales, es política en tanto que subvierte el orden establecido, al cuestionar el principio de realidad vigente y abrir la posibilidad de una relación no represiva con el mundo natural y con los otros.

Cada vez más la lucha ecológica entra en conflicto con las leyes que gobiernan el sistema capitalista, como la del incremento de la acumulación de capital, la creación de plusvalía, etc. Así la lucha por la expansión de la belleza[6], la no violencia y la tranquilidad –es decir, la lucha por la conservación de la naturaleza– es, a su vez, una lucha política. Estos son propiamente los valores que se han de proteger en los movimientos ecológicos, que compete no solamente a privilegiados, sino que es una cuestión de supervivencia de la naturaleza y del ser humano cada vez más urgente. Entonces, esta lucha es por el bienestar, pero no uno donde la determinación sea el aumento del consumo con un trabajo cada vez más intensificado, sino por la liberación de las condiciones humanas, una donde el miedo, la esclavitud asalariada, la violencia, el hedor, la basura y el ruido no sean las determinaciones de la vida de las personas. La idea es una transformación radical social, que no busca embellecer la pobreza, ni hacerla más soportable, sino su superación radical.

3 PARA UNA CRÍTICA ECOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

Siguiendo el diagnóstico sobre la racionalidad instrumental y la producción de "falsas necesidades", conviene observar cómo esa lógica restringe hoy las posibilidades emancipadoras. Marcuse advierte que la sociedad unidimensional neutraliza alternativas al incorporarlas o gestionarlas desde arriba: demandas disidentes son canalizadas, institucionalizadas o profesionalizadas, y muchas veces traducidas en soluciones tecnocráticas o de mercado. Así, las propuestas radicales pierden su capacidad de cuestionar las condiciones objetivas de la reproducción capitalista y se tornan concepciones jerárquicamente administradas de cambio, es decir, proyectos *top-down* que priorizan la gestión, la eficiencia y la normalización sobre la transformación estructural. Hoy es posible ver ese fenómeno en formas variadas de mercantilización

[6] En su ensayo "El arte en la sociedad unidimensional", Marcuse (1970) plantea la belleza como medio para preparar la verdad, aunque en una sociedad donde la realidad es fea y destructiva para el ser humano y el entorno. En ese contexto, la belleza se vuelve una forma sublimada de dicha sociedad. La realización histórica del arte implica concebir la sociedad como obra artística, donde la belleza se alinea con la verdad y la realidad. Esto no remite a un estado de conciencia, sino a una transformación efectiva de la sociedad, con una nueva sensibilidad y necesidades radicalmente distintas.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

del discurso crítico y en respuestas que privilegian el ecoconsumismo y la fe tecnocrática en soluciones que no tocan las raíces del problema (Stevenson, 2023).

La crítica ecológica de Marcuse se centra en mostrar que el deterioro ambiental, el consumo desmedido y la proliferación de conflictos bélicos son consecuencias inherentes al propio desarrollo del sistema capitalista. En las últimas décadas, diversos autores han retomado y desarrollado los planteamientos ecológicos presentes en su obra, o bien han elaborado perspectivas afines que, aun sin referirse explícitamente a Marcuse, comparten su horizonte crítico frente al capitalismo contemporáneo (Feenberg, 2023; Light, 2004; Luke, 2004; Reitz, 2018; Stevenson, 2023; Vogel, 2004). Estos esfuerzos teóricos se inscriben en una línea marxista crítica que busca realizar una negación determinada de las condiciones existentes. Con esto no se hace referencia solo a la formulación de una crítica teórica, ni a la declaración abstracta de voluntad de cambio. Se entiende la negación concreta como la conjugación de un marco teórico riguroso con prácticas políticas efectivas –programas, estrategias organizativas, alianzas sociales, reformas institucionales y rupturas en los mecanismos de reproducción– que permitan incidir sobre las relaciones materiales de producción y, por ende, transformar las condiciones objetivas.

La necesidad de transformación radical de la sociedad no es una ensoñación o un deseo vago de unas cuantas personas. De hecho, la tarea de la teoría crítica no solo es la de hacer diagnósticos sociales, sino también hacer crítica radical con miras a dicha transformación social. Así pues, en buena medida, la obra de Marcuse es una búsqueda constante de las posibilidades históricas para que se dé tal transformación. Sin embargo, Marcuse tampoco es ingenuo al considerar que dichas posibilidades históricas se den fácticamente como consecuencia lógica de la crítica, pero la crítica es necesaria para seguir considerando una sociedad en mejores condiciones. El mismo Marcuse vio en su momento cada vez más complicadas las posibilidades para el éxito de dicha tarea, pues la naturalización ideológica del sistema ha llegado a tal punto que resulta "más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo" (Jameson, 2003, 76).

Pese a ello, seguir apelando al pensamiento de Marcuse en discusiones actuales no implica una actitud nostálgica, pues este tiene mucho que aportar al análisis social contemporáneo. Quizá incluso pueda decir aún más hoy que hace 50 años, tras haber visto las consecuencias sociales, psicológicas, políticas y económicas del desarrollo del sistema capitalista. En palabras de Reitz:

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "Las cáusticas condenas de Herbert Marcuse, hace más de 50 años, contra el capitalismo estadounidense y sus sistemas de despilfarro económico, distorsión de la riqueza, tendencias neofascistas, represión policial basada en la raza, guerra del terror y degradación medioambiental, son especialmente oportunas y merecen un debate vigorizado en los círculos culturales y políticos de hoy." (Reitz, 2021: 87)

En las últimas décadas, la crisis ecológica ha alcanzado niveles alarmantes, y se ha vuelto cada vez más evidente que nuestro planeta está en peligro. Las temperaturas globales están aumentando, los ecosistemas están desapareciendo, la biodiversidad se está reduciendo y la calidad del aire y del agua se está deteriorando. En las últimas décadas se han multiplicado los discursos y las políticas que promueven la protección del planeta, pero la mayoría de ellos permanecen atrapados en la lógica del sistema que los genera. Bajo la apariencia de responsabilidad individual o de reformas sostenibles, se mantiene intacto el entramado de intereses económicos y de poder que produce la crisis ecológica. Sin embargo, estas medidas a menudo se centran en soluciones superficiales, sin cuestionar el sistema económico y social subyacente que impulsa la crisis ecológica.

La vigencia de Marcuse radica en que sus ideas siguen ofreciendo una alternativa crítica frente a otros enfoques, particularmente en el terreno ecológico (Stevenson, 2023). Su pensamiento no apunta a una negación absoluta de lo existente, sino a la identificación de las potencialidades emancipatorias latentes en la sociedad contemporánea: la posibilidad de una transformación cualitativa de las relaciones entre los seres humanos, la técnica y la naturaleza. Este horizonte, sin embargo, se ha desdibujado en ciertos debates marxistas actuales, que tienden a privilegiar la crítica estructural sin atender al componente subjetivo y libidinal del cambio social.

En este marco, diversas perspectivas contemporáneas abordan la crisis ecológica desde un enfoque crítico que busca ir más allá de las respuestas reformistas o tecnocráticas, orientándose hacia las raíces estructurales del problema. Cabe señalar que los ejemplos mencionados no agotan el panorama de la teoría crítica ecológica, pero permiten advertir un punto en común: la convicción de que el capitalismo constituye la causa estructural de las crisis ambientales y que solo su transformación radical puede abrir un panorama verdaderamente emancipador. Al explorar las causas subyacentes, se hace evidente que estas perspectivas no se limitan a la ecología; más bien, están intrínsecamente conectadas con problemáticas integrales, como las cuestiones de género, raza, etnia y economía. Esta forma de aproximación revela una crítica radical que busca transformar no solo el ámbito ambiental, sino también los

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sistemas entrelazados de opresión y de no libertad que caracterizan la sociedad contemporánea. Las siguientes reflexiones no tienen la pretensión de ser exhaustivas en cuanto a la problemática, sino más bien ofrecer ejemplos de un tema ampliamente debatido en la actualidad, para el cual el pensamiento de Marcuse contribuye significativamente a un diálogo en curso.

En primer lugar, el pensamiento de Herbert Marcuse ha encontrado en Charles Reitz a uno de sus intérpretes más lúcidos y comprometidos con la praxis transformadora. Como filósofo y pedagogo estadounidense, Reitz ha dedicado décadas a rescatar y actualizar la teoría crítica marcuseana, demostrando su vigencia para enfrentar las crisis ecológicas y sociales del siglo XXI. Sus obras[7] articulan una propuesta radical: el *Green Commonwealth*, un proyecto político que integra la emancipación humana con la restauración ambiental. Esta visión se fundamenta en la desmercantilización de la vida, la justicia racial y de género, y la reestructuración anticapitalista de la producción, ofreciendo una alternativa concreta al colapso socioambiental que caracteriza nuestra era.

Según Reitz, siguiendo a Marcuse (2018), la transformación radical parte del proceso de transformación laboral, pero no se limita a él. Si bien la reorganización del trabajo constituye un aspecto inicial y crucial –pues el trabajo produce la riqueza material sobre la cual se reproduce la vida social–, una transformación realmente radical debe además garantizar la sustentabilidad ecológica de la humanidad y la integridad de la biosfera. "Una ecología humanista debe estar libre de los patrones discriminatorios familiares del pasado y eliminar el infame –aunque no reconocido– estatus de casta de las minorías raciales, así como el abuso y la violación basados en el género", según Reitz (2018: p. 9). Este enfoque debe desmantelar todos los obstáculos tradicionales que limitan el desarrollo humano y propiciar condiciones mejores para el futuro de toda la humanidad. Para ello, no basta únicamente con las luchas particulares y el mejoramiento o progresividad en la calidad de vida en esos aspectos, sino que requiere de una ampliación a todas las dimensiones de la vida.

Así pues, en la construcción de una economía política crítica y la búsqueda del socialismo radical, Reitz parte de la visión "utópica" de un nuevo sistema mundial. Recordemos que la visión utópica que Marcuse (1986) rescata no es la de una imposibilidad fáctica, sino la de la búsqueda de mejoras materiales de la vida humana a partir de condiciones posibles y no ilusorias. Ahora bien, aunque la sociedad industrial avanzada, con su alta tecnología y productividad, parece obstaculizar esta alter-

[7] Véase Reitz (2018, 2023) para ampliar más el diagnóstico, la crítica y la propuesta del autor.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

nativa, se sugiere que una nueva estructura intercultural en la producción, propiedad y administración de la *Commonwealth* puede llevar a cabo los objetivos revolucionarios de rehumanización, como la igualdad económica y política, la libertad en el trabajo, entre otros factores.

Charles Reitz propone el *Green Commonwealth* como una estrategia que va más allá de la mera redefinición de la comunidad o de agregar políticas "verdes" a las condiciones dadas. Se refiere a una sociedad global que se basa en la igualdad política y económica, la abundancia y la solidaridad intercultural. Esta propuesta destaca como una alternativa cualitativamente diferente y transformadora, que aborda las raíces mismas del capitalismo. Su visión es la de una comunidad integral cuyos fundamentos difieren radicalmente de la competencia, el odio, la agresividad y la propiedad privada promulgados por el sistema capitalista.

El concepto de *Green Commonwealth* representa la culminación de este proyecto. No se limita a criticar el capitalismo, sino que propone un horizonte normativo de transformación: la igualdad racial y de género, la liberación del trabajo alienado, la restauración de los ecosistemas y una cultura orientada hacia la abundancia compartida y la paz. Más que un programa práctico, este horizonte expresa las condiciones cualitativas de una sociedad emancipada, cuya realización exige una transformación radical de las estructuras materiales y de la subjetividad. Reitz insiste en que esta agenda requiere expropiar a los expropiadores, socializar la economía sector por sector, y desmantelar la maquinaria bélica y extractivista. Su llamado a una "contraofensiva" ecológica no es retórico: se basa en el poder latente de las clases trabajadoras y los movimientos sociales para construir, desde ahora, los cimientos de un mundo poscapitalista.

Por su parte, aunque Nancy Fraser no se inscribe explícitamente en la tradición marcusiana, su obra reciente constituye un aporte fundamental para comprender las dinámicas contemporáneas del capitalismo y su relación con la crisis ecológica desde una perspectiva crítica. En *Capitalismo caníbal* (2023), Fraser propone un diagnóstico estructural de la crisis civilizatoria actual, mostrando que el capitalismo no solo produce explotación económica, sino que devora –de manera literal– la expropiación de pueblos racializados (tierras, recursos y trabajo no remunerado), el trabajo de cuidados feminizado e invisibilizado, el saqueo de la naturaleza como reserva gratuita de insumos, y el aparato estatal que garantiza este modelo mediante leyes, infraestructura y represión. Su conceptualización del capitalismo como un "orden social depredador" permite comprender la crisis ecológica no como un daño colateral de la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

modernización, sino como un rasgo constitutivo del sistema. Esta arquitectura explica por qué el capitalismo es intrínsecamente "caníbal": para mantener su acumulación, debe consumir sus propias condiciones de posibilidad hasta el borde del colapso. El resultado es lo que Fraser denomina una crisis orgánica, donde las contradicciones del sistema alcanzan un punto de no retorno, minando incluso la capacidad de imaginar soluciones dentro del marco existente.

Aunque Fraser no dialogue directamente con Marcuse, su crítica converge con varios núcleos de la teoría crítica marcusiana. En primer lugar, ambos autores desmontan la ideología que concibe al capitalismo como un sistema neutral o autorregulable: según Marcuse, la dominación se reproduce a través de la racionalidad tecnológica y las falsas necesidades; según Fraser, mediante la economía política de la expropiación y la institucionalización de jerarquías raciales y de género al servicio de la acumulación. En ambos casos, la dominación de la naturaleza está estrechamente vinculada con la dominación social.

En el campo de la ecología política, Fraser denuncia la ilusión del "capitalismo verde"[8] y de los enfoques tecnocráticos que pretenden gestionar la crisis climática sin transformar las relaciones sociales subyacentes. Su propuesta de construir un "bloque contrahegemónico transambiental y anticapitalista" (Fraser, 2023: 175) no solo coincide con la crítica de Marcuse a las formas de integración ideológica del capitalismo, sino que actualiza su llamado a una praxis emancipatoria capaz de articular la transformación material y subjetiva. De hecho, la apuesta de Fraser por una racionalidad social alternativa, que reorganice la producción y reproducción en función de la vida y no de la ganancia, prolonga de manera contemporánea el horizonte interpretativo de Marcuse de reconciliación entre humanidad y naturaleza.

Por ello, la incorporación de Fraser en este análisis no responde solo a afinidades temáticas, sino a la necesidad de mostrar cómo la tradición crítica puede ser reactualizada frente a los desafíos del presente. Su obra permite actualizar, en clave "ecosocial" y feminista, problemas que ya Marcuse había anticipado: la integración de la dominación, la gestión administrada de la crisis y la neutralización de la imaginación utópica. Así pues, Fraser ofrece claves teóricas indispensables para continuar la línea abierta por Marcuse, reforzando la tesis central de este trabajo: la crítica ecológica solo puede ser efectiva si se articula como crítica radical del capitalismo.

[8] El concepto de capitalismo verde se refiere a la idea de que la economía de mercado puede usarse para resolver problemas sociales y ambientales y que la solución a estos problemas puede ser rentable. No obstante, mediante esta estrategia se busca profundizar en el modelo de concentración de la riqueza y la mercantilización de todos los aspectos de la vida a través de un discurso ambientalista y de desarrollo sostenible (Ayala/Tenthoff, 2012).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Ahora bien, en el contexto de creciente urgencia ecológica, el trabajo de Kohei Saito emerge como una contribución fundamental para repensar las relaciones entre marxismo y ecología. Este autor, a través de una minuciosa investigación de los manuscritos originales de Marx, ha revitalizado el potencial ecológico del pensamiento marxista, demostrando su relevancia para enfrentar los desafíos del Antropoceno. Aunque su obra no dialoga explícitamente con Herbert Marcuse, comparte con la tradición de la Escuela de Frankfurt una crítica radical a la racionalidad instrumental del capitalismo y la búsqueda de alternativas civilizatorias.

El concepto de "ruptura metabólica" constituye uno de los aportes centrales del ecosocialismo contemporáneo para comprender la crisis ecológica desde una perspectiva crítica. Si bien Kohei Saito (2022a; 2022b) ha contribuido recientemente a revitalizar este debate a partir de una nueva lectura de Marx, es importante reconocer que la formulación original de la teoría de la ruptura metabólica fue elaborada por John Bellamy Foster (2004), quien retomó la crítica marxiana al desgarramiento entre sociedad y naturaleza producido por el capitalismo industrial. Foster argumenta que Marx, especialmente en sus cuadernos científico-naturales de la década de 1860, comprendió que el capitalismo interrumpe los ciclos ecológicos fundamentales al subordinar los procesos naturales a la acumulación de capital (Foster, 2004).

Sobre esta base teórica, Saito profundiza el análisis filológico y sistemático de los manuscritos tardíos de Marx para mostrar que esta crítica metabólica no fue marginal en su pensamiento, sino que forma parte de su madurez teórica (Saito, 2022a: 14). En contra de interpretaciones que acusan a Marx de "prometeísmo", Saito sostiene que Marx abandona explícitamente la idea de dominación de la naturaleza para adoptar una concepción de regulación racional del metabolismo entre sociedad y naturaleza. Esta transformación se hace patente hacia 1868, cuando, influido por los estudios de Justus von Liebig sobre el agotamiento de los suelos, Marx reconoce que el capitalismo viola de forma sistemática las condiciones naturales de reproducción social y ecológica.

Aunque Saito no hace referencia explícita a Marcuse –y probablemente no articula su trabajo desde la tradición de la teoría crítica–, su lectura resulta relevante para esta discusión por dos razones. Primero, porque permite reconstruir las bases ecológicas del marxismo desde una crítica estructural del capitalismo, algo también presente en Marcuse cuando este denuncia el carácter destructivo del principio de rendimiento. Segundo, porque tanto Saito como Marcuse comparten una intuición

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

fundamental: la crisis ecológica no puede resolverse dentro de la lógica capitalista, pues está enraizada en sus formas de producción, racionalidad y organización social.

La propuesta del "comunismo del decrecimiento" que Saito identifica en Marx (2022b) –basado en la reducción del tiempo de trabajo, la reorganización democrática de la producción y el respeto a los límites ecológicos– converge con la crítica marcusiana a las "falsas necesidades" y con su llamado a transformar el principio de realidad impuesto por el capitalismo. En ambos casos, el problema ecológico no se reduce a una cuestión técnica, sino que implica una transformación civilizatoria que articule emancipación humana y reconciliación con la naturaleza. Más que un ejercicio exegético, el proyecto de Saito tiene implicaciones prácticas inmediatas. Al revelar las raíces metabólicas de la crisis civilizatoria, provee herramientas conceptuales para construir alternativas que combinen igualdad social y sostenibilidad ecológica (Saito, 2022b: 242). Su obra confirma que, en tiempos de colapso ambiental, el marxismo, leído en su radical potencial ecológico, sigue siendo un recurso indispensable para imaginar futuros viables más allá de la dicotomía entre capitalismo verde y catastrofismo apocalíptico.

Si bien las propuestas de Reitz, Fraser y Saito constituyen aportes valiosos para pensar horizontes de reorganización social poscapitalista, es necesario evitar su lectura como soluciones ya disponibles. Su fuerza reside menos en ofrecer programas acabados de transición que en abrir un campo estratégico de disputa política frente al capitalismo fósil y la razón tecnocrática. Ahora bien, estas perspectivas afrontan un límite común que Marcuse, y otros autores como Horkheimer y Adorno, ya había señalado con lucidez: la brecha entre crítica y praxis en sociedades altamente administradas, donde incluso los impulsos emancipatorios corren el riesgo de ser absorbidos por el sistema (Marcuse, 2005, 2021a). Sin una transformación subjetiva y cultural capaz de subvertir las formas dominantes de deseo, consumo y productividad, incluso los proyectos radicales pueden instrumentalizados dentro del orden existente como formas de "gestión ecológica" compatibles con el capital –una crítica que Marcuse ya anticipaba al advertir la capacidad del sistema para neutralizar la negatividad social mediante la integración ideológica–. Reconocer este desafío implica aceptar que la transición ecosocial no puede reducirse a reformas técnicas ni a mecanismos redistributivos, sino que exige una reconfiguración cualitativa de las necesidades y de la racionalidad social (Marcuse, 1969). En este sentido, las estrategias contemporáneas del ecosocialismo crítico no sustituyen a Marcuse: reactualizan su exigencia

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

central de articular crítica radical, transformación material y liberación de la sensibilidad como condiciones inseparables de cualquier proyecto ecológico emancipador.

4 CONCLUSIONES

El pensamiento de Herbert Marcuse conserva una vigencia indiscutible en el marco de la actual crisis ecológica. Aunque no formuló una teoría ambiental sistemática, su crítica de la racionalidad tecnológica, del principio de rendimiento y de las formas modernas de dominación permite comprender la crisis ecológica como una expresión histórica de la dominación social, y no como un problema técnico o accidental. Desde esta perspectiva, la catástrofe ambiental es inseparable de la estructura del capitalismo avanzado y de su lógica expansiva, fundada en la explotación tanto de la naturaleza externa como de la naturaleza interna de los individuos.

Como se ha argumentado en este trabajo, la crítica ecológica en Marcuse solo puede ser entendida en clave política. Cualquier intento de resolver la crisis medioambiental dentro de los márgenes del capitalismo –ya sea mediante ajustes tecnológicos, reformas ambientales superficiales o versiones de "capitalismo verde"– no hace sino administrar los síntomas sin cuestionar las causas estructurales. Marcuse advierte que la técnica bajo el capitalismo no es neutral: está configurada por relaciones de poder que orientan su desarrollo hacia la dominación y la acumulación (Marcuse, 1967, 1971). Por ello, la solución ecológica no puede limitarse a "ecologizar" la técnica o hacerla más eficiente; debe subvertirse el carácter represivo de la racionalidad tecnológica y ponerla al servicio de la vida.

Este giro exige, como señala Marcuse, una transformación no solo económica y política, sino también subjetiva y cultural. Su propuesta de una "nueva sensibilidad" no se reduce a un cambio moral o ético, sino que implica la emergencia de formas alternativas de experiencia y percepción del mundo que hagan posible una relación no destructiva con la naturaleza. Esta sensibilidad se opone a la lógica utilitaria que reduce la vida a productividad y consumo, y abre espacio a valores como la contemplación, la solidaridad, el cuidado y la belleza (Marcuse, 2003). Desde esta perspectiva, el arte y la dimensión estética se convierten en fuerzas liberadoras, al permitir imaginar y anticipar posibilidades de existencia no sometidas al principio de rendimiento.

Sin embargo, pensar una transformación ecológica radical requiere también abordar las dimensiones colectivas y políticas de la emancipación. Como sostiene

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Reitz (2021), las luchas ecológicas contemporáneas no pueden circunscribirse a demandas ambientales aisladas, sino que deben articularse con otras luchas contra la explotación, el racismo, el patriarcado y las múltiples formas de dominación social. Autores contemporáneos como Reitz, Fraser y Saito ofrecen instrumentos complementarios: algunos aportan marcos para traducir diagnóstico en propuestas políticas interseccionales; otros reavivan en clave marxista la noción de ruptura metabólica que conecta metabolismo social y límites naturales.

Solo una praxis ecosocialista capaz de articular necesidades radicales y construir alianzas políticas amplias puede desafiar la racionalidad destructiva del capital. Marcuse aporta elementos decisivos para una teoría crítica de la crisis ecológica: una comprensión histórica de su raíz social, una denuncia de las falsas soluciones sistémicas, una articulación entre ecología y emancipación y una defensa de la transformación subjetiva como parte del cambio social. Recuperar su pensamiento no es un ejercicio arqueológico, sino una necesidad política para pensar cómo superar la barbarie ecológica del presente y abrir horizonte a una civilización postcapitalista basada en la reconciliación entre humanidad y naturaleza.

REFERENCIAS

AYALA, Martín/TENTHOFF, Moritz (2012): *El capitalismo verde: Otra cara del mismo modelo*, Bogotá, COSPACC.

BUTLER, Judith (2020): *La fuerza de la no violencia*, Bogotá, Paidós.

CHEN, Xueming (2018): "Herbert Marcuse: The Marxist Path to Ecological Revolution", en Wu, Lihuan/Liu, Baixiang (eds.): *The Ecological Crisis and the Logic of Capital,* Boston, Brill, 382–399.

DAVID GIRALDO, J. Sebastian (2024): "Herbert Marcuse y la transformación social: Una aproximación a la relación entre estética y política", en Sánchez Marín, Leandro/David Giraldo, J. Sebastian (eds.): *Unidimensionalidad y teoría crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse*, Medellín, Ennegativo Ediciones, 377–396.

DELLA VOLPE, John (2022): *Fight: How Gen Z is channeling their fear and passion to save America*, Nueva York, St. Martin's Press.

FEENBERG, Andrew (2023): *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse's Philosophy of Praxis*, Nueva York, Verso.

FOSTER, John Bellamy (2004): *La ecología de Marx: Materialismo y naturaleza*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.

FRASER, Nancy (2023): *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*, Buenos Aires, Siglo XXI.

FRÍAS, Gabriel (2021): "El Catálogo de la Tierra completa. Un puente entre la contracultura y la cibercultura", *Revista de la Universidad de México* 25, 24–29.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

GORZ, André (2008): *Crítica de la razón productivista*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
GORZ, André (2012): *Ecológica*, Buenos Aires, Clave Intelectual.
GUDYNAS, Eduardo (2015): *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*, Buenos aires, CEDIB.
HORKHEIMER, Max/ADORNO, Theodor W. (2009): Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos, Madrid, Trotta.
JAMESON, Fredric (2003): "Future City", *New Left Review* (21), 65–79.
LESSENICH, Stephan (2019): La sociedad de la externalización, Barcelona, Herder Editorial.
LIGHT, Andrew (2004): "Marcuse's Deep-social Ecology and the Future of Utopian Environmentalism", en Abromeit, John/Cobb, W. Mark (eds.): *Herbert Marcuse: A critical reader*, Nueva York, Routledge, 227–235.
LU, Jackson G. (2019): "Air pollution: A systematic review of its psychological, economic, and social effects", *Current Opinion in Psychology* 32, 52-65.
LUKE, Tim (2004): "Marcuse's Ecological Critique and the American Environmental Movement", en Abromeit, John/Cobb, W. Mark (eds.): *Herbert Marcuse: A critical reader*, Nueva York, Routledge, pp. 236–240.
MARCUSE, Herbert (1967): "Libertad y agresión en la sociedad tecnológica", en: *La sociedad industrial contemporánea*, México, Siglo XXI, 50–89.
MARCUSE, Herbert (1969): *La sociedad industrial y el marxismo*, Buenos Aires, Editorial Quintaria.
MARCUSE, Herbert (1970): *La sociedad opresora*, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo.
MARCUSE, Herbert (1971): *Herbert Marcuse: La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial.
MARCUSE, Herbert (1975): *Un ensayo sobre la liberación*, México, Editorial Joaquín Mortiz.
MARCUSE, Herbert (1986): *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta Agostini.
MARCUSE, Herbert (2001): *Guerra, tecnología y fascismo. Textos inéditos*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, Fundação Editora da UNESP.
MARCUSE, Herbert (2003): *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel.
MARCUSE, Herbert (2005): *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel.
MARCUSE, Herbert (2020): *Escritos sobre ciencia y tecnología*, Medellín, Ennegativo Ediciones.
MARCUSE, Herbert (2021a): *Escritos sobre ecología y política*, Medellín, Ennegativo Ediciones.
MARCUSE, Herbert (2021b). *Revolución cultural*, Medellín, Ennegativo Ediciones.
Meadows, Donella/Meadows, Dennis/Randers, Jørgen/ William, Behrens (1972): *Los límites del crecimiento: Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
MULLINIX, Nayiri (2024, febrero 14): "Nearly 15% of Americans deny climate change is real, AI study finds", *University of Michigan News*.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

https://news.umich.edu/nearly-15-of-americans-deny-climate-change-is-real-ai-study-finds/

PASQUINI, Giancarlo/SPENCER, Alison/TYSON, Alec/FUNK, Cary (2023, agosto 9): "Why Some Americans Do Not See Urgency on Climate Change", *Pew Research Center*. https://www.pewresearch.org/science/2023/08/09/why-some-americans-do-not-see-urgency-on-climate-change/

REITZ, Charles. (2018): *Ecology and Revolution: Herbert Marcuse and the Challenge of a New World System Today*, Nueva York, Routledge.

REITZ, Charles (2021): "Herbert Marcuse Today: On Ecological Destruction, Neofascism, White Supremacy, Hate Speech, Racist Police Killings, and the Radical Goals of Socialism". *Theory, Culture & Society* 38/7–8, 87–106.

REITZ, Charles (2023): *The Revolutionary Ecological Legacy of Herbert Marcuse*, Cantley, Daraja Press.

SAITO, Kohei (2022a): *La naturaleza contra el capital: El ecosocialismo de Karl Marx*, Barcelona. Bellaterra.

SAITO, Kohei (2022b): *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge, Cambridge University Press.

STEVENSON, Nick (2023): "Teoría crítica en el Antropoceno: Marcuse, el marxismo y la ecología", en Sánchez Marín, Leandro/David Giraldo, J. Sebastian (eds.): *Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad. A 100 años del Instituto de Investigación Social*, Medellín, Ennegativo Ediciones, 913–935.

SVAMPA, Maristella (2021): *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal)desarrollo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

VOGEL, Steven (2004): "Marcuse and the 'New Science'", en Abromeit, Jhon/Cobb, W. Mark (eds.): *Herbert Marcuse: A critical reader*, Nueva York, Routledge, pp. 241–245.

EL ARTE COMO ESPEJISMO DE LIBERTAD. HACIA UNA RECUPERACIÓN CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN DE LA ESTÉTICA EN HERBERT MARCUSE

Art as a Mirage of Freedom. Towards a Critical Recovery of Herbert Marcuse's Consideration of Aesthetics

ROMINA CONTI*

rconti@mdp.edu.ar

Fecha de recepción: 1/5/2025
Fecha de aceptación: 5/11/2025

RESUMEN

El trabajo reconstruye la consideración de la experiencia estética del arte en la teoría crítica de Marcuse, con especial énfasis en el problema de la libertad. En tal sentido, se despliega en tres momentos centrales: (1) el diagnóstico marcuseano de los mecanismos de dominación en el capitalismo de su tiempo y la caracterización del sentido ideológico que adquiere la tecnología en ese marco, (2) el desarrollo de lo que el autor denomina el carácter afirmativo del arte y (3) los aspectos centrales de su teoría de la emancipación social, que encuentra en la dimensión estética un elemento clave de su concreción histórica. Finalmente, (4) se destaca la relevancia de la filosofía de Marcuse para el abordaje de los problemas planteados, al tiempo que se proponen algunos interrogantes en dirección a una revisión crítica de esta influyente teoría, que permita evaluar la fertilidad teórica de sus postulados para abordar hoy el problema de la liberación.

Palabras clave: arte, estética, libertad, capitalismo, tecnología.

ABSTRACT

This paper reconstructs the consideration of the aesthetic experience of art in Marcuse's critical theory, with special emphasis on the problem of freedom. In this sense, it unfolds in three central moments: (1) Marcuse's diagnosis of the mechanisms of domination in the capitalism of his time and the characterization of the ideological sense that technology acquires in this framework; (2) the development of what the author calls the affirmative character of art; and (3)

* Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

the central aspects of his theory of social emancipation, which finds in the aesthetic dimension a key element of its historical concretization. Finally, (4) the relevance of Marcuse's philosophy for addressing the problems raised is highlighted, while proposing some questions in the direction of a critical review of this influential theory, which allows us to evaluate the theoretical fertility of its postulates to address, today, the problem of liberation.

Key words: Art, Aesthetics, Freedom, Capitalism, Technology.

1 EL ENMASCARADO DESIERTO DEL CAPITALISMO

Ya en la segunda mitad del siglo XX, Marcuse observó que una de las características más sorprendentes de las sociedades capitalistas es que logran superar sus contradicciones y elevar el nivel de vida general de la población, ambas cosas en un determinismo recíproco que se afianza en la lógica de manipulación del sistema global de necesidades:

> "Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación. La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une al individuo a su sociedad ha cambiado y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido" (Marcuse, 2005:39).

Esta mutación del capitalismo respecto a su fase industrial inicial enmascara el control social, reemplazando las formas del terror por las de la tecnología. Uno de los primeros pasos para convertir la tecnología en medio de control y dominación radica en su capacidad para invalidar el espacio privado. La consolidación de la producción masiva, y la identidad que genera entre los productos y artefactos, produce en las personas una creciente tendencia a mimetizarse con su sociedad y, por medio de ella, con la sociedad como un todo homogéneo. Para Marcuse, el pensamiento negativo tenía su lugar de desarrollo en la esfera del espacio privado que ahora aparece subsumida por un gran y unitario "espacio público", que limita u obstaculiza el distanciamiento requerido para el ejercicio de la función crítica de la racionalidad humana.

La subjetividad en juego, profundamente deudora de la concepción del sujeto moderno, incluye la razón comprendida en clave económica (ligada a la propiedad), así como la idea de un sujeto de derechos fundados en la igualdad, la autonomía y la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

libertad, como valores universales y abstractos. De ahí que la racionalidad tecnológica que impera en la mutación del capitalismo conlleve la identificación de ese individuo con el valor de la eficiencia: "[...] al manipular la máquina, el hombre aprende que la obediencia a las instrucciones es la única manera de obtener los resultados deseados. Arreglárselas bien equivale a estar ajustado al aparato." (Marcuse, 2001: 61) Aunque el gran espacio público parece integrar los rasgos de las diferencias individuales, esta lógica de dominación favorece el aislamiento de los individuos, en una clara tendencia a su atomización.

Pero el modo en que esta racionalidad posibilita y encarna el dominio no se agota en el establecimiento de una lógica individual, sino que implica también un entretejido constitutivo de las relaciones sociales, cada vez más mediadas por los procesos, la temporalidad y los intereses de la tecnología: "[...] los artefactos mecánicos que facilitan la interacción entre los individuos también interceptan y absorben su libido, desviándola así del peligrosísimo reino en el cual el individuo está libre de la sociedad" (Marcuse, 2001: 62).

En la base de este modo de dominación social se encuentra el despliegue y fortalecimiento de la racionalidad tecnológica, que permite a las sociedades contemporáneas transformar el mundo-objeto en una extensión de lo humano y, de ese modo, unificarlo. Esta transformación hace cuestionable, para Marcuse, hasta la noción misma de alienación, es decir, trastoca todo un modo de ver y comprender la realidad de lo dado y lo posible. Su operatoria se define por la eliminación de los aspectos cualitativos y el avance progresivo de un hipotético sistema de instrumentación en el que "[...] el término metafísico «siendo como es» cede ante el «siendo instrumento»" (Marcuse, 2005: 179).

Siguiendo las líneas de la *Dialéctica de la Ilustración*, nuestro autor recuerda que mientras que la ciencia moderna despojaba la materia de todas las cualidades que no fueran cuantificables, "[...] la sociedad liberaba a los hombres de la jerarquía *natural* de la dependencia personal y los relacionaba entre sí de acuerdo con cualidades cuantificables" (Marcuse, 2005: 184).

Esa lectura le permite sostener que, en las sociedades del capitalismo industrial avanzado, independientemente de las diversas estructuras político-económicas de su organización, la forma tecnológica constituye un *a priori* político, e incluso ético, que opera predeterminando la experiencia: "[...] proyecta la dirección de la transformación de la naturaleza, organiza la totalidad" (Marcuse, 2005: 179). En ese sentido, la racionalidad tecnológica protege la legitimidad de la dominación y posibilita la extensión totalitaria del instrumentalismo de la razón[1]. En la teoría de Marcuse,

[1] Según Habermas, esta tesis de Marcuse implica una "totalización" del concepto de razón instrumental de Horkheimer (Habermas, 2000: 121).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

esta forma de racionalidad explica cómo es posible contener el progreso técnico y las posibilidades de liberación de las prácticas humanas que éste podría habilitar, dentro del marco de la dominación, conservando e incluso fortaleciendo sus relaciones. En la medida en que esa forma de contención es tecnológica, Marcuse entiende que la tecnología encarna el contenido ideológico del dominio.

De esto se sigue que, en el desierto de vitalidad que impone el capitalismo, el mundo de los valores se experimente por fuera de esa racionalidad y, por esto mismo, por fuera de la realidad objetiva. Tanto los valores asociados al impulso de vida plena como el anhelo de libertad, se desplazan al interior de la vida individual y parecen reducirse a meras intuiciones particulares, personales o, en el mejor de los casos –dice Marcuse–, conduce a que su única validez (abstracta e inofensiva) le sea otorgada en el terreno de la metafísica. Desde un punto de vista antropológico e histórico, Marcuse sostiene que Marx ve en esta contradicción entre el fomento de la libertad interior y la negación de la libertad exterior una interpretación cristiana del hombre como ser abstracto, alejado de la praxis social y concreta. De este modo, todos los seres humanos pueden ser considerados como sujetos naturales de derecho, libres e iguales, sin que esa consideración se altere por las diferencias que determinan sus distintas condiciones de vida material.

Sin embargo, para que la clase dominante conserve ese rol, debe ser capaz de mostrar ideológicamente su interés particular como si fuera el interés general: "El análisis del carácter social concreto de la generalidad, de su carácter aparente y real, conduce también, a la vez, a la crítica del concepto burgués de libertad" (1969a: 184). La libertad en el sistema de producción capitalista se inscribe en esta generalidad que produce sumisión respecto al aparato productivo e impotencia respecto a las condiciones de dominación y control social. Estos elementos describen un modo de darse las relaciones entre progreso técnico, tecnología y dinámica social que evidencia una complejidad histórica y conceptual creciente, pero que no inhabilita la consideración de otras configuraciones posibles. Este análisis crítico se funda en que ninguno de los elementos en juego se encuentra "esencialmente" dispuesto como obstáculo a la libertad. La perspectiva de Marcuse no se inscribe en una concepción esencialista de la técnica en ningún sentido, como acertadamente ha señalado, entre otros, Andrew Feenberg[2].

El eje de la búsqueda de Marcuse en esta etapa, al igual que en sus textos de juventud, es desarrollar herramientas que le permitan evaluar críticamente las posibi-

[2] Su recuperación de Marcuse en este sentido puede verse, por ejemplo, en Feenberg, A. (2004) *Questioning Technology*. Nueva York: Routledge, 2004. Y una síntesis de su posicionamiento teórico puede leerse en el artículo "Teoría crítica de la tecnología", Trad. de Diego Lawler, en *Revista CTS,* nº 5, vol. 2, junio de 2005 (págs. 109-123).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

lidades concretas para una vida auténtica de los seres humanos. En relación con ello, recupera tempranamente las observaciones críticas de Simondon respecto a la relación entre técnica y libertad:

> "[...] la máquina es un esclavo que sirve para hacer otros esclavos. Una inspiración de este tipo, dominadora y esclavista, puede toparse con una petición de libertad para el hombre. Pero es difícil liberarse transfiriendo la esclavitud a otros seres, sean hombres, animales o máquinas; reinar sobre una población de máquinas que convierte en siervo al mundo entero sigue siendo reinar, y todo reino supone la aceptación de esquemas de servidumbre" (Simondon, 2007: 144).

La efectividad en la instalación de estos esquemas de servidumbre responde a lo que Marcuse denominó el *a priori tecnológico* de las sociedades capitalistas, que pone en evidencia la continuidad histórica de la dominación, pese a que se reemplace la dependencia personal (del esclavo respecto a su dueño), por la dependencia respecto al orden objetivo de las cosas. En ese sentido, se trata también de un *a priori* político que se extiende a todas las actividades y dominios de la existencia, velando cualquier intento de negación y obturando las condiciones de posibilidad de los proyectos vinculados a una posible liberación de esas estructuras.

Marcuse comprende estas características y tendencias totalitarias de las sociedades capitalistas de la segunda mitad del siglo pasado como un llamado de atención acerca de la necesidad de redefinir el concepto de "sociedad libre". Dadas las posibilidades materiales de las sociedades existentes, que han aumentado notoria y significativamente con el avance tecnológico, no es suficiente referir al dominio de la libertad en el plano económico, político o intelectual. Y esto no porque estas libertades no importen, sino porque su desarrollo –aparentemente logrado en el estadio del industrialismo avanzado– se ha revelado sujeto a formas tradicionales de explotación y dominación. "Se necesitan nuevos modos de realización que correspondan a las nuevas capacidades de la sociedad" (Marcuse, 2005:34). La apuesta del autor es que esos nuevos modos no pueden ser identificados en el marco de la sociedad existente. En el desierto capitalista, la libertad sólo puede ser concebida de modo negativo:

> "[...] la libertad económica significaría libertad *de* la economía, de estar controlados por fuerzas y relaciones económicas, liberación de la lucha diaria por la existencia, de ganarse la vida. La libertad política significaría la liberación de los individuos *de* una política sobre la que no ejercen ningún control efectivo. Del mismo modo la libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorvido ahora por la comunicación y adoctrinamiento de masas, la abolición de la "opinión pública" junto con sus creadores" (Marcuse, 2005. 34).

La actualidad de estas tesis marcuseanas puede ser defendida apelando a múltiples ejemplos que ratifican, con mínimas variantes, aquel diagnóstico de 1964. Sin em-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

bargo, también es cierto que la fase del capitalismo en la que nos encontramos requiere la comprensión de nuevas mutaciones en las formas de subjetivación política dominantes.

En *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*, Wendy Brown (2016) explica las condiciones de la especificidad de la fase neoliberal del capitalismo a partir de la reducción que opera respecto de los principios centrales del Estado, la sociedad y la construcción de subjetividades, que quedan sometidas a las lógicas del mercado. En el plano específico del que aquí nos ocupamos, esto implica suprimir la distancia y la tensión existentes en el capitalismo entre la idea de libertad política y la de libertad económica, entendida como libertad de mercado, de producción y rentabilidad de la explotación. Según la autora, al avanzar hacia un "reinado normativo" del *homo oeconomicus,* la nueva fase del capitalismo reduciría todas las motivaciones, impulsos o aspiraciones a ese horizonte, produciendo una economización absoluta de la vida. Los defensores extremos de esta variante de la ideología capitalista se refieren a ese giro como "revolución anarcocapitalista": esta implica la desaparición de cualquier horizonte normativo que no sea el de la rentabilidad económica, de cualquier expresión del deseo que no sea el de la mercancía y el despliegue de lógicas relacionales propias de esos horizontes, en los que la desigualdad es constitutiva de la competencia y genera la necesidad de que haya perdedores para que pueda haber ganadores, aun cuando no haya en juego compensaciones monetarias para esas contiendas; en la teoría de Marcuse, esos elementos recibían el nombre de principio de rendimiento o de actuación (1995). El diagnóstico de Brown puede ser leído claramente en continuidad teórica con el principio de actuación que Marcuse identificaba como el reverso de un nivel mayor (e innecesario) de represión de los instintos que el capitalismo supone respecto de cualquier otra forma de organización social. Como se señala en *Eros y civilización*, se trata de un principio que "...corresponde a una sociedad adquisitiva y antagónica en constante proceso de expansión" (Marcuse, 1995: 54).

En la misma clave de esta sociedad antagónica que Marcuse identificaba, regida por el principio de la competencia económica de sus miembros, puede comprenderse también el diagnóstico de una subjetivación neoliberal que, al socavar los lazos sociales, limita las prácticas democráticas y defiende una concepción puramente individualista de la libertad, que piensa su realización "contra" los y las otras. De ahí que la consideración de Brown actualice críticamente un conflicto que ya identificara Marcuse entre dos concepciones divergentes de libertad. Según el análisis de la autora, esa tensión da forma y sostiene actualmente proyectos políticos en pugna que asocian esas direcciones de la libertad a posibles intentos revolucionarios.

De un lado, la libertad del individualismo económico, que piensa el mundo co-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mún exclusivamente como el territorio de despliegue de la competencia y abona el individualismo característico de la lógica neoliberal, a cuyo horizonte corresponde la "secreta revolución del neoliberalismo" de la que habla Brown. Es aquí donde la teoría de esta autora nos permite observar la actualidad de aquellas consideraciones de Marcuse respecto a la ontogénesis de la represión de los individuos, toda vez que la manifestación histórica de esa libertad económica se justifica por la estratificación de la sociedad "de acuerdo con la actuación económica competitiva de sus miembros" (Marcuse, 1995: 54).

Por otra parte, está aquel otro principio de libertad, una libertad en sentido político, que sólo se comprende como valor colectivo, es decir, como principio y experiencia que se realiza con los y las otras. Esta concepción de libertad, que en Marcuse se vincula fuertemente con la solidaridad, es actualizada desde la perspectiva de Eva von Redecker en lo que la autora ha denominado "revolución por la vida", refiriéndose a un conjunto de prácticas y protestas sociales que se enfrentan a esa matriz neoliberal en nombre de otras posibilidades de configuración de la vida social.

Del mismo modo que, frente al diagnóstico esbozado aquí del capitalismo, Marcuse propugnaba una solidaridad que configurara nuevos modos y nuevos fines de producción, encarnando una diferencia cualitativa "respecto de las distintas necesidades humanas y las distintas relaciones humanas en el trabajo para la satisfacción de estas necesidades" (1969b: 95), para von Redecker, la solidaridad es una de las claves centrales en la configuración de un proyecto de libertad que no comulgue con la lógica neoliberal dominante.

Evaluando la actualidad del capitalismo y el conjunto de condiciones y valores que lo estructuran y lo sostienen, la autora concluye que, al llevar al extremo la relación moderna entre libertad y propiedad, se profundizaron las separaciones y la fragmentariedad del mundo para continuar protegiendo una estructura de explotación y dominación. No es difícil observar que el individualismo neoliberal es el mayor logro de esa empresa y su ineludible condición de posibilidad. Sin embargo, los movimientos de mujeres y disidencias sexuales, de grupos racializados, así como las demandas de las personas migrantes, el rechazo a los discursos de odio y también los movimientos ambientalistas, que cuestionan la relación capitalista con el medio ambiente y con los animales no humanos, parecen volver a materializar condiciones para un anhelo de libertad política que podría basarse en una idea de solidaridad entendida como "[...] una forma específica de organizar nuestra vincularidad" (von Redecker, 2022: 211). Este modo de vincularidad, que la autora identifica en variadas prácticas de resistencia al modelo del capitalismo vigente atraviesa de forma directa la dimensión del deseo, que no coincide nunca y en ninguna parte con la forma dominante del complejo propiedad/libertad:

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "[...] lo que la idea de solidaridad promete es que la gente sea capaz de una libertad aún más deliciosa; a saber, que otra persona disfrute de nuestras propias capacidades y que seremos capaces de disfrutar más de lo que somos capaces de producir. Entonces, de repente, los productos de nuestro trabajo reflejan esta otra libertad: una libertad que solo se puede disfrutar en conjunto" (von Redecker, 2022: 215-216).

La irrupción de horizontes políticos como el de la libertad encarnada de un modo comunitario no deja dudas acerca de su dirección revolucionaria, pero no explica la forma en que podría darse esa transformación. Cuando la autora afirma que esta modalidad diferente de libertad "se basa en un furioso sentimiento de camaradería, entre sí y con el mundo compartido" (von Redecker, 2022:140) deja abierta la pregunta por las condiciones sensibles de posibilidad de una libertad política así entendida.

Este es el desafío al que se enfrentó Marcuse cuando, a la par de las tendencias que neutralizan cualquier cambio cualitativo posible en las sociedades, identificó "[...] fuerzas y tendencias que puedan romper esta contención y hacer estallar la sociedad" (Marcuse, 2005: 25). Esa otra libertad a la que von Redecker se refiere hoy tiene su expresión en una forma de libertad que también Marcuse identificó hacia fines de la década de 1960: "Comprensión, afecto recíproco, conocimiento instintivo de lo que es malo, de lo que es falso, de lo que es herencia de la opresión [...]" (Marcuse, 1969b: 95). El diagnóstico compartido es que estas características en las relaciones sociales han estado ausentes o han sido constantemente excluidas en cada una de las formas históricas del capitalismo, aunque, y sin embargo, seguimos pudiendo nombrarlas como condiciones significativas de otro tipo de vincularidad y producción de sentido. Como veremos a continuación, esta forma de libertad, reverso de aquella máscara de libertad que el capitalismo enarbola, ha encontrado, para Marcuse, su refugio en el arte.

2 EL ARTE COMO ILUSIÓN Y ESPACIO INTERIOR DE LIBERTAD

Para explicar la neutralización de los impulsos de negación y el fracaso revolucionario ante al escenario descrito, Marcuse rastrea las fuentes del carácter afirmativo de la cultura desde el pensamiento griego. La división entre lo funcional y lo necesario de un lado, y lo bello y placentero del otro, iniciada ya en Platón y Aristóteles, marca el comienzo de un proceso que deja libre el campo para el materialismo de la praxis burguesa, por una parte, y por otra, para la satisfacción de la felicidad y de los valores del espíritu en el ámbito exclusivo de la "cultura". Aun así, Aristóteles no sostenía que lo bueno, lo bello y lo verdadero fueran valores universalmente válidos y universalmente obligatorios que, "desde arriba", debieran penetrar e iluminar el

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ámbito de lo necesario, es decir, el orden material de la vida. Sólo frente a esta pretensión aparece el concepto de cultura, que –para Marcuse– caracteriza la *praxis* y la concepción del mundo burguesas.

En la época de la burguesía incipiente se produce un cambio que afecta a la estructura dialéctica de la relación entre civilización y cultura. El punto central es que ya no puede sostenerse, como en la Grecia clásica, que haya hombres destinados desde su nacimiento al trabajo y otros destinados al ocio. La inmediatez que atraviesa la relación del individuo con el mercado, y que se funda en la mercantilización de la vida misma, se trasplanta al orden espiritual, impregnando así su relación con Dios, con la belleza, con lo bueno y lo verdadero como valores sublimes. El proceso se da en ambas esferas: en la *praxis* material se separa el producto del productor bajo la forma del "bien", y en la *praxis* cultural se consolida la obra como válida universalmente bajo la forma del "valor". Así aparece otro concepto de cultura que ya no tiene en cuenta la conformación de la unidad dialéctica que mencionábamos más arriba, sino que abstrae el mundo espiritual de la totalidad social, elevando la cultura "a la categoría de un (falso) patrimonio colectivo y de una (falsa) universalidad. […] De esta manera, se distingue entre cultura y civilización y aquella queda sociológica y valorativamente alejada del proceso social" (Marcuse, 1978a: 50).

La traslación de la inmediatez a los valores de la cultura, su desublimación represiva[3], es lo que permite el desarrollo de la cultura afirmativa, que se presenta como una determinada forma histórica de la cultura. Lo principal en ella es que afirma un mundo valioso como obligatorio para todos (en tanto universal abstracto), un mundo que se desenvuelve en un orden por completo diferente al de la lucha por la existencia, pero que puede ser alcanzado por cualquier individuo "en su interior" y sin necesidad de modificar sus condiciones materiales de vida. Lo que Marcuse observa es que la disociación entre "civilización y cultura" no es simplemente una traducción de la antigua relación entre lo útil y lo gratuito, entre lo necesario y lo bello. Por el contrario:

> "Al internalizar lo gratuito y lo bello y al transformarlos, mediante la cualidad de la obligatoriedad general y de la belleza sublime, en valores culturales de la burguesía, se crea en el campo de la cultura un reino de unidad y de libertad aparentes en el que han de quedar dominadas y apaciguadas las relaciones antagónicas de la existencia" (Marcuse, 1978a: 51).

En conclusión, la cultura en la sociedad industrial afirma y oculta la irracionalidad de las condiciones de vida. De este modo se convierte en la respuesta de la bur-

[3] Este concepto de la filosofía de Marcuse, desarrollado en discusión con las tesis de Freud en *El malestar en la cultura,* implica analizar el modo en que aquello que denomina represión excedente avanza no solo sobre el tiempo de trabajo, sino también sobre el tiempo libre (Cf. Marcuse, 1995).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

guesía a las demandas acusadoras de los grupos sociales oprimidos, utilizando la "libertad del alma" como compensación o disculpa por la servidumbre del cuerpo. Esta ocultación se hace posible porque los ideales de la cultura son trasladados al orden interno del individuo, ubicándolos en el terreno del alma y ya no del Espíritu, noción que refería a un orden social de mayor integralidad y relacionalidad.[4] De esto se sigue que la humanización característica de la cultura pretende darse por fuera de la realidad de la vida concreta. Marcuse tuvo en cuenta este proceso y sus implicancias políticas en aquel polémico texto temprano[5]:

> "La humanidad se transforma en un estado interno del hombre; la libertad, la bondad, la belleza, se convierten en cualidades del alma: comprensión de todo lo humano, conocimiento de la grandeza de todos los tiempos, valoración de todo lo difícil y de todo lo sublime, respeto ante la historia en la que todo esto ha sucedido. De una situación de este tipo ha de fluir un actuar que no está dirigido contra el orden impuesto. No tiene cultura quien interpreta las verdades de la humanidad como llamado a la lucha, sino como actitud. […] De esta manera la cultura eleva al individuo sin liberarlo de su sometimiento real. Habla de la dignidad del hombre sin preocuparse de una efectiva situación digna del hombre. […] Su reino es un reino del alma y el alma no tiene participación alguna en el proceso social del trabajo" (Marcuse, 1978a: 56).

No obstante, esta separación, incluso en la forma ideológica que adquiría, ligada a la clase dominante, la cultura se constituía en un refugio o una barrera frente al totalitarismo. En el seno de la noción tradicional de "alta cultura" se abría un espacio de autonomía y oposición que ahora (hacia finales de los años treinta del siglo pasado) queda clausurado. Lo radicalmente nuevo en el funcionamiento tradicional de la cultura estaba contenido en el modo de ser no operativo de sus elementos y es ese particular *modo de ser* el que invierte la potencialidad de esos elementos, al ser traducidos a los términos del capitalismo avanzado: "La civilización toma, organiza, compra y vende cultura" (Marcuse, 1986a: 67), de modo que donde podía gestarse la

[4] En un texto de 1965 titulado "Notas para una nueva definición de la cultura" Marcuse (1986a) destaca las implicaciones de cada registro: la civilización implica trabajo, necesidad y pensamiento operativo, mientras que la cultura implica tiempo libre, libertad y pensamiento no operativo. La civilización tiene que ver con nuestra naturaleza y la cultura con nuestro *Espíritu* (*Geist*).

[5] Es conocida la crítica adorniana a los postulados de Marcuse en aquella época. En una carta a Horkheimer, sus opiniones sobre el artículo no evidenciaban aprobación alguna: "Las rosas rojas arrojadas hacia la vida; esto realmente alcanza sólo para el último año del bachillerato, y el contramotivo dialéctico de que el arte de la mala realidad contrasta con el ideal, es demasiado ligera como para siquiera acercarse a los resultados decisivos del arte. A esto corresponde también la gran ingenuidad con la cual son aceptados positivamente ciertos aspectos sensualistas del arte de masas actual" (Adorno en Wiggershaus, 2010: 279).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

negación, hoy crece la afirmación[6].

La apertura del acceso a la alta cultura tradicional y a lo que Marcuse llama "sus auténticas creaciones" constituye una instancia superadora respecto de la restricción de los privilegios culturales a una élite definida históricamente por la riqueza. Sin embargo, para preservar el contenido cognoscitivo de estas creaciones son necesarias unas facultades intelectuales y una conciencia crítica que no son precisamente intrínsecos a los modos de pensar y de comportarse requeridos por la civilización predominante en los países industriales avanzados. Estos modos, ligados al conductismo y la operatividad, niegan el horizonte utópico que la cultura superior encarnaba y, por ende, invalidan los aspectos través de los cuales se constituía como negación.[7]

¿Qué es lo que se pierde, entonces, en esta traducción de la cultura "superior" a la cultura de mercado?, Marcuse responde señalando la pérdida del distanciamiento que posibilitaba la crítica, del horizonte de fines que exigía transformar los medios para alcanzarlos, de la diferencia en los modos de relación con los objetos del mundo y, sobre todo, del elemento racional necesario para el cambio cualitativo en la estructura social. Para Marcuse esta aparente "democratización" de la cultura es, en realidad, un engaño. No se trata de un aumento en el número de individuos que aprecian y comprenden ese universo de valores y las obras que los encarnan, ni tampoco de una ampliación de la base social que accede a esa cultura antes exclusiva de una elite. La asimilación entre cultura y sociedad resulta históricamente prematura y, al suprimir los privilegios de la sociedad aristocrática, elimina el contenido de la cultura tradicional, que resguardaba su potencia negativa respecto del orden social establecido. De allí que Marcuse denomine "afirmativa" a esta fase o dimensión de la cultura, resultante del proceso de desublimación que priva a la cultura de su fuerza

[6] Este tipo de consideraciones de Marcuse en aquel texto de 1937 se encuentran en diálogo con las que años más tarde plasmaran Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo* (1944-1947). Allí, la reflexión sobre la cultura, y en especial sobre el arte, distingue entre un arte auténtico y un arte ideológico, convertido en mercancía, que conforma lo que los autores denominaron como "industria cultural". Bajo esa forma, atravesada por el ordenamiento tecnológico, el arte que había preservado una lógica desinstrumentalizada, propia de la autonomía moderna, se torna mera reproducción de lo existente, entregado a las manos del positivismo. Para los autores, la industria cultural es la forma de dominación más refinada, que refuerza la represión limitando la fantasía: "Los dibujos animados eran en una época exponentes de la fantasía contra el racionalismo. Hacían justicia a los animales y a las cosas electrizados por su técnica (...). Ahora no hacen más que confirmar la victoria de la razón tecnológica sobre la verdad" (Adorno y Horkheimer, 1987: 167).

[7] La discusión que Marcuse emprende en torno al concepto de utopía se despliega en dos cuestiones fundamentales. Mientras que sostiene que "el concepto de utopía es un concepto histórico", y como tal "se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles" (Marcuse, 1986b: 8), destaca el hecho de que la imposibilidad no tiene que ver con aquellos proyectos que se muestran por el momento irrealizables como consecuencia de factores subjetivos aún ausentes. Si bien estas condiciones pueden impedir la realización de un proyecto de transformación social, ese impedimento no es necesario, por lo que no corresponde el empleo del concepto utópico en esos casos, de allí la expresión con la que se titula su conferencia "El final de la utopía" (1986b).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

negativa frente al orden establecido.

La concepción burguesa de cultura colocaba esta dimensión en contraposición con la del orden material de la producción y reproducción de la vida, asignándole el territorio del alma y apartándola de la lucha por la subsistencia. La cultura se mantenía separada del proceso social, como un ámbito más elevado en el que se resguardaban (y se prometía satisfacer) aquellas necesidades inaccesibles en la vida social concreta, precisamente las necesidades de libertad y de felicidad. Por el contrario, su consideración como cultura afirmativa confinaba esos anhelos en la interioridad de los individuos, permitiendo y fortaleciendo la conservación del sistema[8].

Así lo entenderá también décadas más tarde, en *El hombre unidimensional*:

> "El hecho de que las verdades trascendentes de las bellas artes, la estética de la vida y el pensamiento fueran accesibles sólo a unos cuantos ricos y educados era la culpa de una sociedad represiva. Pero esta culpa no se corrige mediante libros de bolsillo, educación general, discos de larga duración y la abolición de la etiqueta en el teatro y la sala de conciertos. Los privilegios culturales expresaban la injusticia de la libertad, la contradicción entre ideología y realidad, la separación de la productividad intelectual de la material; pero también proveían un ámbito protegido en el que las verdades prohibidas podían sobrevivir en una integridad abstracta, separadas de la sociedad que las suprimía" (Marcuse, 2005: 94).

En esta etapa posterior de su pensamiento, al afinar su análisis en diálogo con los planteamientos de Adorno, Marcuse sostiene que sólo el arte auténtico es capaz de negar las formas de percepción habituales y de obstaculizar nuestra comprensión automatizada, permaneciendo como un enigma. La potencia de ese enigma reside en su capacidad para tornar en interrogante nuestra aparentemente segura experiencia cotidiana. Pero el acceso a ese arte auténtico no es masivo ni popular, de modo que esta forma de apertura negativa a la libertad no tiene el impacto político que podría esperarse.

En su sentido más básico y general, al apelar a la sensibilidad humana, el arte niega los principios de la sociedad establecida y manifiesta la unidad de su intención incluso en sus manifestaciones más diversas. De ello se sigue que sea posible pensar que las experiencias estéticas de los seres humanos pueden constituirse en una instancia concreta de debilitamiento de la lógica instrumental y en una posible vía de acceso a una racionalidad ampliada o completa, que reestablezca el vínculo con la

[8] Esta idea también tiene un desarrollo explícito en la obra de Adorno y Horkheimer (1987), escrita algunos años después, ya que el concepto de industria cultural destaca la transformación social operada en ese orden: estructurada según la lógica de la industria, la cultura abandona la posibilidad de trascender la lucha por la supervivencia que caracteriza la vida concreta, al tiempo que pierde su relativa autonomía, la cual le permitía situarse en un orden diferente al de la necesidad y, por tanto, habilitar instancias de cuestionamiento.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

felicidad. Pero las posibilidades centrales que la determinación estética habilita en el ámbito de la racionalidad están dadas por el distanciamiento respecto de lo establecido que el arte hace posible. Este efecto es, para Marcuse, lo que caracteriza a la forma del arte en cuanto tal. Al mostrarse como algo no real, el arte preserva el poder de negación, al representar un orden alterno al que está dado en el mundo no ficcional y al habilitar experiencias que hacen posible el recuerdo de esa posibilidad y, con ello, la emergencia de una necesidad de libertad en un sentido opuesto al del orden económico.

Como ha señalado Vilar (1996), la consideración marcuseana del arte oscila entre una primera etapa en la que identifica valores alternativos al sistema capitalista en cualquier producción artística –especialmente en la posición cuestionada por Adorno en aquel artículo de 1937–, y un período posterior más fuertemente influenciado por la concepción adorniana del arte. Aunque no es el objetivo de este artículo profundizar en las relaciones entre ambos autores, cabe destacar que la potencia negativa que Marcuse observa en el arte se encuentra desplegada profundamente en las líneas centrales de la *Teoría Estética* de Adorno: "Lo que los enemigos del arte moderno llaman (...) su negatividad es el compendio de lo reprimido por la cultura establecida. Ahí hay que ir." (Adorno, 2004: 33). Sin embargo, sus posibilidades, en el sentido de la habilitación de una necesidad de libertad en sentido político, se plantean explícitamente en los escritos de Marcuse:

> "...una obra de arte puede considerarse revolucionaria cuando, en virtud de la transformación estética, representa a través del destino ejemplar de los individuos la carencia de libertad imperante y las fuerzas que se revelan, abriendo así un camino entre la mistificada (y petrificada) realidad social y descubriendo el horizonte de cambio (liberación)" (Marcuse, 2007: 54).

Sin embargo, como ya se ha señalado, es difícil determinar de qué modo lo que resiste en el arte puede trascender el ámbito artístico para llegar a convertirse en una fuerza política efectiva en la sociedad. Hasta el momento, esa trascendencia no ha manifestado consecuencias históricas relevantes. El arte permanece aún reducido al ámbito cada vez más excepcional del "recreo" de nuestros comportamientos habituales y, desde allí, también constituye el espejismo de libertad y, con ello, termina por afirmar el sistema establecido. Sin embargo, Marcuse comprende que "[…] la libertad humana no es aquí un fantasma, y tampoco un estado interno que no crea deberes y que no modifica al mundo exterior, sino que es una posibilidad real […]" (1978b: 85). En comparación con esa posibilidad real de la libertad, Marcuse observa que vivimos en un estado de relativa esclavitud. Como vimos, el progreso de la técnica ha posibilitado que un potencial más alto de libertad esté materialmente disponible, aunque permanezca intencionalmente irrealizado. El arte se despliega en

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

contrapunto con ese estado de cosas. Su carácter social es el de la negación y la autonomía, por lo que opera como un refugio para las condiciones concretas de la negación:

> "Bajo varias formas de máscaras y silencio, el universo artístico es organizado por las imágenes de una vida sin temor; bajo formas de máscaras y silencio, porque el arte no tiene el poder de hacer posible esa vida y ni siquiera tiene el poder de representarla adecuadamente. Sin embargo, la verdad ilusoria e impotente del arte […] atestigua la validez de sus imágenes. Cuanto más ostensiblemente irracional se hace la sociedad, mayor es la racionalidad del universo artístico" (Marcuse, 2005: 267).

Desde la perspectiva de Marcuse, entonces, el carácter irreal e ilusorio del arte no está en duda; sin embargo, existe una profunda realidad en los valores de oposición que encarna respecto de la lógica de rendimiento y eficacia del sistema, y frente a la reducción mercantil de la vida del *homo oeconomicus.* Esta experiencia de negación y oposición que el arte habilita, la supervivencia de una libertad política que se refugia en su seno, se vuelve estéril toda vez que la forma del arte, al conservar su autonomía, sólo se presta a una experiencia individual, convirtiéndose en la ocasión para un retiro personal hacia un estado menos hostil de existencia. Hacia el final de su vida, Marcuse insiste en que "el arte está comprometido con esa percepción del mundo que enajena a los individuos de su existencia funcional y sus prestaciones en la sociedad" y en que, por lo tanto: "La transformación estética se convierte en un vehículo de reconocimiento y acusación" (Marcuse, 2007: 63).

3 LA DIMENSIÓN ESTÉTICA DEL ARTE COMO *A PRIORI* DE LA REVOLUCIÓN

Marcuse nos invita a considerar que la autonomía del arte contiene el imperativo de que "las cosas deben cambiar" y, por eso, la necesidad de revolución es para Marcuse el *a priori* del arte. Sin embargo, su participación en la emancipación humana sólo puede darse de forma indirecta. El arte no puede cambiar el mundo, pero puede contribuir a transformar la conciencia y los impulsos de los hombres y mujeres capaces de cambiarlo. De este modo, el arte no se limita a reconocer y oponerse a lo contrario a la vida, sino que es también una promesa de liberación, en tanto que preserva –mediante la promesa de felicidad– la memoria de las metas que no se alcanzaron. De ahí que el comportamiento y la experiencia estéticos se instalen como una "idea reguladora" en la desesperada lucha por la transformación del mundo. Marcuse sostiene que la promesa del arte le ha sido arrancada a la sociedad establecida y, por ello, considera que su cumplimiento no le corresponde al dominio del arte, sino al de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

la praxis social que él podría incentivar.

La consideración del rol político del arte cobra mayor fuerza y precisión en los textos en los que Marcuse aborda específicamente el problema de la revolución o del cambio social cualitativo. En los años setenta, en su libro *Contrarrevolución y revuelt*a (1973), Marcuse percibe que la idea clásica de revolución como conquista del poder por partidos de masas centralizados ya no puede pensarse como posible, fundamentalmente debido al inmenso poder militar concentrado en gobiernos que "funcionan eficientemente" y a la conciencia conformista de la clase trabajadora y otros estamentos de la población que antaño aparecían como potenciales "sujetos de la revolución". En ese contexto, y anticipándose a nuevas concepciones de la revolución, plantea que una posible alternativa es la lenta ocupación de espacios en el interior de la sociedad existente, una ocupación centrada en cambios que permitan que la sociedad se libere de las mercancías y se puedan crear nuevos valores que se contrapongan al principio de rendimiento. Estos cambios se darían a un nivel intersticial, en las grietas del sistema de dominación. Desde este y otros textos, la revolución puede ser comprendida en otros sentidos, que, sin requerir la violencia, puedan desplegarse dialécticamente a partir de múltiples elementos de resistencia dispersos en la constitución misma de los individuos y en las sociedades establecidas. Esta concepción de la revolución mantiene la convicción en la necesidad de la transformación, pero abre otras posibilidades respecto a los medios para alcanzarla sin imponer un curso dominante. La lectura de Marcuse nos proporciona elementos también en esta dirección.

En la medida en que ha sido relegado al lugar de la alteridad, el arte y la experiencia que habilita son, para Marcuse, parte de esas grietas, y se presentan como instancias en las que opera cierta resistencia a la totalización de la racionalidad tecnológica. Tal como sostiene Giraldo, "en la forma estética del arte hay un vínculo muy fuerte con la necesidad de transformación del estado de cosas, por lo cual, parece que la necesidad de revolución se presupone como un *a priori* del arte […]" (2024: 392).

El sentido en que la cuestión estética ocupa el lugar de una de esas grietas –tal vez la más significativa– queda en evidencia una vez más en el prefacio a la edición francesa de *El hombre unidimensional*:

> "La diferencia cualitativa se manifestaría en la trascendencia política de la energía erótica, y la forma social de esta trascendencia sería la cooperación y la solidaridad en el establecimiento de un mundo natural y social que, al destruir la dominación y la agresión represiva, se colocaría bajo el principio de realidad de la paz; solamente con él puede la vida llegar a ser su propio fin, llegar a ser felicidad. Este principio de realidad liberaría también la base biológica de los valores estéticos,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> pues la belleza, la serenidad, el descanso, la armonía, son necesidades orgánicas del hombre cuya represión y administración mutilan el organismo y activan la agresión. Los valores estéticos son igualmente, en cuanto receptividad de la sensibilidad, negación determinada de los valores dominantes: negación del heroísmo, de la fuerza provocadora, de la brutalidad de la productividad acumuladora del trabajo, de la valoración comercial de la naturaleza" (Marcuse, 1964: 10).

Como había señalado en 1937, Marcuse ve un refugio de estos valores en el campo cultural, y especialmente en la experiencia estética. Con ello no se quiere decir que esa experiencia se reduzca al ámbito del arte, sino, más bien, que sólo allí ha podido resguardarse del exterminio de la alteridad llevado a cabo por la racionalidad instrumental. El surgimiento de una praxis social transformadora no puede darse sino de la mano de una racionalidad ampliada, que involucre los aspectos marginados por la razón instrumental y que aún resisten en ese resabio de plenitud que puede identificarse en la dimensión estética del ser humano.

Lo cierto es que, para Marcuse, la dimensión estética –tal como la aborda en el capítulo de *Eros y civilización* y, más de veinte años más tarde, en *La dimensión estética*– consiste en la experiencia de una modalidad de pensar y sentir disidente respecto de la cotidianidad del *homo oeconomicus* que también nos atraviesa (y tal vez con mayor potencia). "Su carácter revolucionario no depende de sus contenidos, sino de sus características intrínsecas. Bajo este aspecto, el arte puede ser considerado como una manifestación presente y operante ya, aquí y ahora, de la vida libre y autónoma" (Perniola, 2001: 55).

Las variaciones que hemos destacado en la consideración marcuseana del arte no alteran en ningún caso el modo en que comprende la dimensión estética, la experiencia humana que en ella se habilita y su potencial revolucionario. Más allá del grado en que los valores dominantes o los estándares del gusto determinen el arte, este siempre será "más que y distinto de" el entretenimiento y el embellecimiento de lo existente, porque revela lo que permanece silenciado y velado en la vida cotidiana. Son estas dimensiones de ruptura con esa vida dominante las que caracterizan, concreta e históricamente, la alteridad de la experiencia estética. Como sostiene en *La dimensión estética:* "El mundo del arte es el de otro principio de realidad, el de la enajenación, y sólo como alienación realiza el arte una función cognitiva: informa de verdades no comunicables en ningún otro lenguaje; contradice, en definitiva" (Marcuse, 2007: 63).

Las fuentes del potencial político radical se encuentran, ante todo, en lo que Marcuse llama la peculiaridad cualidad erótica de los valores de belleza, que persiste pese a cualquier transformación del juicio de gusto. Ambas cuestiones –la peculiaridad erótica y el juicio de gusto conforman el arte de manera dialéctica. En la medida

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

en que pertenece al dominio de *Eros*, la belleza representa el principio de placer y, en consecuencia, "se alza contra el principio de dominación que prevalece en la realidad" (Marcuse, 2007: 103)9.

En esta misma línea había señalado en *El hombre unidimensional*:

> "Ritualizado o no, el arte contiene la racionalidad de la negación. En sus posiciones más avanzadas es el Gran Rechazo, la protesta contra aquello que es. Los modos en que el hombre y las cosas se hacen aparecer, cantar, sonar y hablar, son modos de refutar, rompiendo y recreando su existencia de hecho. Pero estos modos de negación pagan tributo a la sociedad antagonista a la que están ligados. Separados de la esfera del trabajo donde la sociedad se reproduce a sí misma y a su miseria, el mundo del arte que crean permanece, con toda su verdad, como un privilegio y una ilusión" (Marcuse, 2005: 93).

Pese a que varíe la integración efectiva del arte en el marco de la cultura afirmativa, este constituye la condición de apertura hacia la dimensión estética del ser humano, que no es sino la apertura a una comprensión más auténtica de su racionalidad: la incorporación de lo escindido por la lógica utilitaria. Esa rehabilitación es, a su vez, la que posibilita el rechazo. La cuestión del arte desnuda, entonces, la naturaleza de la dimensión estética, y esa naturaleza pone de manifiesto *otra* racionalidad. Eso se sigue del arte indefectiblemente:

> "En este sentido toda auténtica obra de arte debería ser revolucionaria, esto es, subversiva de la percepción y comprensión, una denuncia de la realidad establecida, la manifestación de la imagen de la liberación. Lo cual debería ser cierto tanto para el drama clásico como para las obras de Brecht, para *Wahlverwandtschaften* de Goethe y para *Hundejahre* de Günter Grass, para William Blake así como para Rimbaud" (Marcuse, 1978: 55).

El arte no es revolucionario según esté dirigido a la burguesía o a la clase obrera, sino en la medida en que remite a sí mismo, en cuanto contenido vuelto forma. De ahí que su potencial político resida en la dimensión estética. Sin embargo, la forma en que Marcuse piensa este carácter revolucionario tiene una raíz profunda en la teoría de la armonía de los impulsos humanos. Esa idea se encuentra ampliamente desarrollada en *Eros y civilización.* La cuestión de la imaginación y la sensualidad en torno al arte remite a Marcuse a fundamentos anteriores en la historia de la filosofía, que incluyen la consideración del funcionamiento de la imaginación y la "finalidad

[9] En esta referencia tardía al concepto de *Eros* puede notarse la presencia de la teoría freudiana, que resulta central en distintas etapas de la producción de Marcuse. Desde su recuperación en *Eros y civilización,* el autor consideraba necesario revitalizar el contenido negativo de dicha teoría, en la medida en que muchos de sus conceptos no eran meramente psicoanalíticos, sino que poseían un sentido político inherente. A los ojos de Wiggershaus, aquella obra de 1955 "fue la *Dialéctica de la Ilustración* de Marcuse" (2010: 264).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sin fin" de la *Crítica del juicio* kantiana y, en su estela, la concepción de la educación estética en Schiller. Retomando la propuesta de este último, Marcuse se hace eco de varias de las tesis expuestas en las *Cartas para la educación estética del hombre,* asumiendo el desafío de liberar esas formulaciones de sus sublimaciones idealistas (Marcuse, 1995: 180 ss).

Las principales nociones que recupera en aquel capítulo incluyen la apuesta schilleriana por la transformación del trabajo en juego y de la productividad represiva en despliegue, junto con la autosublimación de la sensualidad y la desublimación de la razón, ambos procesos tendientes a reconciliar las dos facultades antagónicas del ser humano y a conquistar el tiempo, en tanto que este destruye la gratificación duradera. El sentido revolucionario de esta armonía también fue señalado por el propio Schiller: "Encadenado a lo material, el hombre utiliza durante largo tiempo la apariencia únicamente para sus sentidos antes de reconocerle una personalidad propia en el arte del ideal. Para esto necesita una revolución total de su modo de sensación […]" (Schiller, 1981: 154). No obstante, el problema de la trascendencia política de la dimensión estética en favor de la libertad queda en Marcuse tan inexplicado como en Schiller, pese a las significativas diferencias entre ambos autores.

Si hay un aspecto en el que se torna más visible la consideración de la estética como *a priori* político que puede encontrarse en la lúcida crítica de Marcuse, ese aspecto es de carácter relacional y tiene que ver con las prácticas sociales de solidaridad, tal como estas son pensadas aún hoy en los debates de la teoría crítica (cf. Von Redecker, 2022). El concepto de solidaridad posee, en Marcuse, una fundamentación estético-social, toda vez que se define como una extensión de la energía erótica radicada en la sensibilidad de los individuos, que ha resistido en el campo de la experiencia estética. El concepto de solidaridad se convierte así en una síntesis de los elementos que se contraponen al principio de realidad: aquellos que recuperan un *Eros* pleno, más asociado a las figuras de Orfeo y Narciso que a las de Prometeo. En el prefacio escrito en 1967 para *El hombre unidimensional*, Marcuse enfocaba con notable claridad el problema y el camino hacia una transformación emancipadora posible a partir de esta idea en clave política:

> "La expansión que salva al sistema, o al menos lo fortalece, no puede ser detenida más que por medio de un contra-movimiento internacional y global. Por todas partes se manifiesta la interpretación global: la solidaridad permanece como el factor decisivo, también aquí Marx tiene razón. Y es esta solidaridad la que ha sido quebrada por la productividad integradora del capitalismo y por el poder absoluto de su máquina de propaganda, de publicidad y de administración" (Marcuse 2005: 13).

Las dimensiones que adquiere la solidaridad desde una perspectiva estética inclu-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

yen otras formas de comprensión, tal como se señaló al inicio, "[…] la ternura recíproca, la conciencia instintiva de aquello que es falso, de lo que es herencia de la opresión" (1969b: 95). Son estas posibilidades y experiencias las que, para Marcuse, guían las prácticas y proyectos de quienes luchan por el cambio cualitativo. Para fundamentar su existencia, el Marcuse del *Ensayo sobre la liberación* vuelve a *Eros y civilización:* "[…] desde esa liberación de *Eros*, se hace posible el establecimiento social de las diferencias entre lo feo y lo hermoso, entre la calma y el ruido, la ternura y la brutalidad, la inteligencia y la estupidez, la alegría y la diversión, y la profunda diferencia existente entre la libertad y la servidumbre" (Marcuse, 1995: 88). Del mismo modo, se define allí el sentido de la libertad: "La emancipación de los sentidos haría de la libertad lo que aún no es: una necesidad sensual, un objetivo del instinto de Vida" (Marcuse, 1973: 71).

En la teoría de Marcuse, la dimensión de la experiencia estética entraña una noción de libertad plenamente política, contraria a la libertad económica que, como un espejismo, se recorta en el horizonte capitalista. Las diferencias entre estos modos y experiencias de libertad son abismales. Mientras que en un caso son las potencialidades humanas históricamente existentes las que se despliegan en dirección hacia una realización colectiva, codiseñada y solidaria, en el otro se trata de una ficción de libertad restringida a la conservación de un reparto desigual de la riqueza que descansa en ejercicios individuales de acumulación y en el valor de la competencia. Señalar la existencia concreta de un modo de experiencia efectivamente existente capaz de habilitar los rudimentos de una libertad política latente, aunque irrealizada en el terreno social, no es poco. Aun cuando sea posible señalar aspectos en los que la alteridad estética parece limitada, el esfuerzo de Marcuse por destacar su sentido político es, sin duda, uno de los más significativos de la teoría social contemporánea.

Esta relación es explícita en múltiples pasajes de sus obras, pero destaca de modo particular en el *Ensayo sobre la liberación* (1969b). Allí recuerda el autor el doble sentido del término "estético", que refiere no solamente a aquello atinente a los sentidos, sino también a lo relativo al arte, dualidad que le permite fundamentar un orden diverso para los procesos de producción que acaso podrían desplegarse en "un ambiente de libertad" (30). La posibilidad de considerar esta lógica alternativa en la organización social de la vida emerge de la negatividad del arte y la consecuente alteridad de la experiencia estética, que se conservan en el capitalismo pese a sus esfuerzos de asimilación. Pero también emerge del análisis concreto de los avances tecnológicos en las sociedades contemporáneas, que –aunque desviados de sus posibilidades liberadoras– entrañan las condiciones materiales para una transformación del tiempo de trabajo necesario: "Asumiendo los lineamientos del arte, la técnica traduciría la sensibilidad subjetiva en forma objetiva, en realidad" (Marcuse, 1969b: 31).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Para Marcuse, las necesidades estéticas tienen un contenido social que la filosofía ha identificado desde los inicios de la disciplina y que permiten pensar en un giro profundo en su rol dentro de la organización de la vida, que la haría incompatible con las bases del capitalismo. Sostenida por las conquistas de la ciencia y por los avances en las posibilidades tecnológicas, la imaginación podría reconstruir el universo de la experiencia política. "En esta reconstrucción, el topos histórico de la estética cambiaría: hallaría expresión en la transformación del *Lebenswelt*..." (Marcuse, 1969b:52).

4 HACIA EL FIN DEL ESPEJISMO

> "Este es un logro único del arte: las imágenes de la libertad aparecen en el ámbito de la falta de libertad. Nuevamente, 'aparecen en el ámbito de la falta de libertad' –apariencia, *schein*, pero no mera ilusión– y solo pueden aparecer en el ámbito de la falta de libertad, y esta apariencia es el trabajo de la transformación estética..." (Marcuse, 2024: 99).

Hemos observado más arriba el modo en que el concepto de solidaridad emerge en la teoría de Marcuse de la mano del análisis de una nueva sensibilidad (1969b), y esta última en directa relación con la experiencia estética que el arte ha resguardado. Además, la comprensión marcuseana de la idea de solidaridad permite incluir en esa experiencia, reprimida y negada, diferentes dimensiones de la crítica al capitalismo de nuestro tiempo. La ruptura con la esclavitud de las mercancías –como la denominaba Marcuse– es una de las premisas de la libertad transformadora y, para el autor, tiene un punto de apoyo existente en nuestra relación estética con el mundo. En ella se identifica un potencial político radical de lo estético, que se comprende apelando a sus premisas: "La obra de arte habla un lenguaje liberador, evoca imágenes liberadoras de la subordinación de la muerte y la destrucción, a la voluntad de vivir. Este es el elemento emancipatorio en la afirmación estética" (Marcuse, 2007: 103).

La teoría crítica de Marcuse comprende, entonces, el doble carácter de la libertad tal y como se manifiesta en lo estético: como ilusión o espejismo que preserva al sistema de toda impugnación revolucionaria, pero, a la vez, como evidencia sensible de un modo alternativo de la vida que tiene una de sus expresiones prácticas más relevantes en los vínculos solidarios. Marcuse piensa dialécticamente ese concepto de libertad política:

> "Comprender la realidad quiere decir comprender lo que las cosas realmente son, y esto, a su vez, significa rechazar su mera facticidad. El rechazo es del proceso de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

pensamiento tanto como de la acción. (…) el pensamiento filosófico conduce de la experiencia inmediata de existencia a su estructura histórica: el principio de libertad" (Marcuse, 2005: 446).

Y, sin embargo, esa transición, ese pasaje de la experiencia estética de la libertad a la praxis política del cambio cualitativo, parece presentar elementos ausentes en el análisis marcuseano. Como hemos señalado, Marcuse mantiene una consideración dialéctica del rol del arte y distingue, con un énfasis considerable, la manera en que el espejismo de libertad del arte tradicional afianza y sostiene "una realidad miserable", de aquella otra forma de arte reclamada por los movimientos sociales de oposición: "[…] un arte que se convierta en una fuerza en la lucha por un cambio social radical, un arte que pueda funcionar como un vehículo de liberación más que como la doncella de la represión" (Marcuse, 1971: 79).

Pero el nudo central de la propuesta marcuseana logra abstraerse de esas diferencias para situar como punto nodal del potencial político del arte la experiencia o dimensión estética. Al igual que en la teoría de Schiller, Marcuse sostiene que ella no puede modificar directamente las cosas, aunque sí puede desequilibrar el horizonte de certezas en su concreción presente. La teoría crítica de Marcuse nos permite pensar estas alteraciones, de cuyo mínimo impacto fue plenamente consciente:

"En una situación en la que la miserable realidad solo puede transformarse a través de una praxis política radical, interesarse por la estética exige justificación. (…) Parece que el arte como arte expresa una verdad, una experiencia, una necesidad que, aunque no penetren en el dominio de la praxis radical, son todavía componentes esenciales de la revolución" (Marcuse, 2007: 1).

En ese sentido, su teoría crítica reconoce el espejismo de la libertad que la dimensión estética proporciona. Tal como ha destacado Menke, la libertad estética y la libertad práctica conforman una unidad en la contradicción: "[…] la libertad estética interrumpe la libertad de la conducción de sí en la ejecución de prácticas normativas definidas socialmente; la libertad estética es libertad de la disciplina y el adiestramiento social" (Menke 2017: 171). Pero, a la vez, esta libertad se convierte en condición previa para su desarrollo competente en las prácticas sociales. Desde el punto de vista de este autor, siguiendo la estela de la teoría adorniana:

"Sólo un individuo que siempre ya ha sido libre en lo estético –en el lenguaje estético: "por naturaleza"- o posee fuerza de imaginación, puede ser adiestrado como sujeto que tiene la capacidad de conducirse a si mismo, orientándose por las normas de las prácticas sociales. La libertad estética de la *fuerza* de la imaginación no es adquirida de modo formativo– pues todo lo adquirido por vía de la formación está definido socialmente y escrito normativamente-, sino que es la condi-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción de posibilidad para que pueda ser adquirida siquiera alguna *capacidad*"[10] (Menke, 2017: 172).

Esta relación de determinación entre las experiencias de libertad y sujeción en las prácticas sociales y en las prácticas estéticas, así como la inversión de lo que se supone una instancia previa en cada caso, pone en evidencia que la teoría de Marcuse mantiene el supuesto de una concepción de la libertad política como autodeterminación (individual y social). Esta consideración trunca las posibilidades de una auténtica alteridad en la noción de libertad estética, en contraposición al sentido de la libertad económica, porque ambas concepciones comparten el supuesto de la subjetividad occidental moderna, definida por la conciencia y la voluntad. En ello se funda la concepción de Marcuse: "Este es el vínculo concreto entre la estética y la práctica del cambio social: la necesidad no solo de una nueva conciencia, no solo de una nueva teoría, sino de una nueva sensibilidad, de nuevas formas y modos de percepción en el hombre mismo" (Marcuse, 2024: 80-81).

La perspectiva de Marcuse, al tiempo que habilita una consideración profunda del carácter político de la experiencia estética y, con ello, logra contraponer dos conceptos de libertad que suspenden críticamente la unidimensionalidad de la concepción económica, encuentra límites para dar cuenta de la profundidad de la ruptura de lo estético en el comportamiento humano y, en relación con ello, deja inexplicada la dinámica de la relación entre esos dominios de la existencia.

En un ensayo sobre la interpretación de sus ideas estéticas, Menke analiza como posible causa de estos condicionamientos en la teoría de Marcuse el hecho de que "[…] todavía piensa en la resistencia de la escisión en el arte de acuerdo con el patrón que el concepto de filosofía de Hegel le presenta, como una reconciliación de lo escindido" (Menke, 2024: 400), idea también presente en las *Cartas para la educación estética* de Schiller.

De esta forma, y en función del señalamiento de una posible distinción entre la libertad estética y la libertad práctica, continuar el esfuerzo teórico de Marcuse se vuelve hoy una tarea que requiere una recuperación crítica de algunos de sus postulados centrales: ¿Podría esa alteridad de la experiencia estética penetrar en el dominio de la praxis radical? ¿Está suficientemente desarrollada la distancia entre la tecnología como *a priori* político de dominio y el arte como *a priori* político de la revolución? ¿Son los límites de la trascendencia política del arte el resultado de una simplificación de los diferentes ejercicios de la libertad?

[10] Aunque excede los límites de este trabajo, la distinción entre fuerza y capacidad/facultad es un aspecto central de la teoría de Christoph Menke. Además de sus propias obras, puede verse sobre el tema el artículo de Verónica Galfione (2021) "Estética y filosofía: El poder de lo bello en la perspectiva de Christoph Menke", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía,* 38(2) 2021: 347-357. DOI: https://doi.org/10.5209/ashf.71284

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Con todo, la teoría de Marcuse nos permite considerar el análisis del arte y de la experiencia estética como una línea insoslayable de la teoría crítica. Es indudable que la reflexión sobre la racionalidad social gana mucho si consigue poner en cuestión la escisión moderna que la separa tajantemente del ámbito de la sensibilidad, aunque también resulta evidente que, si la teoría crítica cuestiona ese orden moderno en tanto instancia de alienación, dicha escisión es parte central del cuestionamiento.

La teoría de Marcuse pone en operación ese problema, y advierte una condición histórica particularmente fértil para las posibilidades de construcción de sentidos disidentes, que bien pueden expresarse como prácticas de libertad: "El mundo aventurado por el arte no coincide nunca ni en ninguna parte con el mundo dado de la realidad cotidiana, pero tampoco constituye un mundo de mera fantasía e ilusión" (Marcuse, 2007: 97).

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor W. y HORKHEIMER, MAX (1987): *Dialéctica del iluminismo*, trad. Murena, Buenos Aires, Sudamericana.

ADORNO, Theodor W. (2004): *Teoría estética*, trad. Navarro, Madrid, Akal.

BROWN, Wendy (2016): *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo,* trad. Altamirano, Barcelona, Malpaso.

HABERMAS, Jürgen (2000): *Perfiles filosófico-políticos*, Trad. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus.

MARCUSE, Herbert (1969a): "Estudios sobre la autoridad y la familia" [1936], en *Para una teoría crítica de la sociedad*; trad. Lemoine de Francia, Caracas, Tiempo Nuevo.

MARCUSE, Herbert (1969b): *Ensayo sobre la liberación* [1969], trad. Gracía Ponce, Buenos Aires, Ed. Gutiérrez.

MARCUSE, Herbert (1973): *Contrarrevolución y revuelta* [1972], trad. González de León, México, Joaquín Mortiz.

MARCUSE, Herbert (1978a): "Acerca del carácter afirmativo de la cultura" [1937], en *Cultura y Sociedad,* trad. E. Bulygin y Garzón Valdés, Buenos Aires, Sur.

MARCUSE, Herbert (1978b): "Filosofía y teoría crítica" [1937], en *Cultura y Sociedad*, trad. Bulygin y Garzón Valdés, Buenos Aires, Sur.

MARCUSE, Herbert (1986a): "Notas para una nueva definición de la Cultura" [1965], en Id. *Ensayos sobre política y cultura*, trad. Capella, Barcelona, Planeta-Agostini.

MARCUSE, Herbert (1986b): *El final de la utopía* [1967], trad. Sacristán, Barcelona, Planeta-De Agostini.

MARCUSE, Herbert (1995): *Eros y civilización* [1955], trad. García Ponce, Barcelona, Ariel.

MARCUSE, Herbert (2001): "Algunas implicaciones sociales de la tecnología mo-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

derna" [1941], en *Guerra, tecnología y Fascismo. Textos inéditos*, trad. Saldarriaga, Medellín, Universidad de Antioquía.

MARCUSE, Herbert (2005): *El hombre unidimensional* [1964], trad. Elorza, Barcelona, Ariel.

MARCUSE, Herbert (2007): *La dimensión estética, crítica de la ortodoxia marxista* [1978], trad. y Ed. Yvars, Madrid, Biblioteca Nueva.

MARCUSE, Herbert (2024): "El arte y transvaloración de los valores" [1976] y "Conferencias de Jerusalem" [1971], en Sánchez Marín y Giraldo – Ed.- *Herbert Marcuse. Escritos sobre estética y política*, Medellín, Ennegativo ediciones.

MENKE, Christoph (2011): *Estética y Negatividad*, trad. Diller, México, FCE.

MENKE, Christoph (2017): *La fuerza del arte. t*rad. Bornhauser Neuber, Chile, Metales Pesados.

MENKE, Christoph (2024): "Lo terriblemente bello. Comentarios sobre Marcuse y Koppe, bajo la mirada de Bacon", en Sánchez Marín y Giraldo (Ed). *Unidimensionalidad y Teoría Crítica. Estudios sobre Herbert Marcuse*, Medellín, Ennegativo ediciones.

PERNIOLA, Mario (2001): *La estética del siglo XX*, Madrid, Visor.

RANCIERE, Jacques (2011): *El malestar en la estética,* trad. Petrecca, Vogelfang y Burello, Buenos Aires, Capital intelectual.

SCHILLER, J.C. Friedrich (1981): *Cartas sobre la educación estética del hombre,* trad. Romano García, Buenos Aires, Aguilar.

SIMONDON, Gilbert (2007): *El modo de existencia de los objetos técnicos,* trad. Martínez y Rodríguez, Buenos Aires, Prometeo.

VILAR, Gerard (1996): "Theodor W. Adorno: una estética negativa", en *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas,* Vol II, Madrid, Visor.

VON REDECKER, Eva (2022): *Revolución por la vida. Filosofía de las nuevas formas de protesta,* trad. Prestifilippo, Buenos Aires, Ubu Ediciones.

WIGGERSHAUS, Rolf (2010): *La Escuela de Fráncfort,* trad. Romano Hassán. Buenos Aires, FCE-UAM.

MARCUSE, ESTÉTICA, IMAGINAÇÃO E DESEJOS

Marcuse, Aesthetics, Imagination, and Desires

IMACULADA KANGUSSU*

kangussu@ufo.edu.br

Fecha de recepción: 15/8/2025
Fecha de aceptación: 29/11/2025

RESUMO

Porque a forma como a sociedade se reproduz na consciência está localizada na imaginação e nos desejos de seus membros, e percebendo a penetração das normas e valores sociais na estrutura pulsional dos indivíduos, veremos (1) como Marcuse relaciona o movimento de emancipação sociopolítica com transformações na percepção mutilada, e (2) o lugar da dimensão estética nas formas de percepção, considerando a polissemia do termo derivado da aisthesis: referente ao sensível, aos sentidos, à beleza e à arte. Marcuse enfatiza o papel ativo dos sentidos na produção da matriz de inteligibilidade por meio da qual experimentamos, interpretamos e ordenamos o mundo da vida. Focamos nas reflexões formuladas a partir da década de 1960, quando Marcuse percebe, no Zeitgeist, uma "nova sensibilidade" capaz de contrapor-se à experiência dos sentidos condicionada e contida pela racionalidade instrumentalizada. Consideramos neste artigo que a nova sensibilidade pode conduzir a uma "mudança de paradigma", capaz de colocar em xeque a própria determinação do real em curso. Para concluir, mostraremos a defesa radical da permanência da arte, como fenômeno transformador da percepção sensível, conforme esta aparece em sua última obra. Sua alienação da realidade permite à obra de arte expressar tanto uma recusa ao dado quanto a experiência de situações distintas.

Palabras clave: Nova sensibilidade, mudança de paradigma, intuição sensível, determinação da realidade.

ABSTRACT

Because the way society reproduces itself in consciousness is located in the imagination and desires of its members, and perceiving the penetration of social norms and values into the instinctual structure of individuals, we will examine (1) how Marcuse relates the movement of socio-political emancipation to transformations in mutilated perception, and (2) the place of the aesthetic di-

* Universidade Federal de Ouro Preto.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mension in forms of perception, considering the polysemy of the term derived from aisthesis: referring to the sensible, to the senses, to beauty, and to art. Marcuse emphasizes the active role of the senses in producing the matrix of intelligibility through which we experience, interpret, and order the lifeworld. We focus on reflections formulated from the 1960s onward, when Marcuse perceives, in the Zeitgeist, a "new sensibility" capable of opposing the experience of the senses as conditioned and contained by instrumentalized rationality. In this article, we consider that the new sensibility can lead to a "paradigm shift" capable of calling into question the very ongoing determination of the real. To conclude, we will show Marcuse's radical defense of the permanence of art as a phenomenon that transforms sensible perception, as it appears in his last work. Its alienation from reality allows the work of art to express both a refusal of the given and the experience of distinct situations.

Key words: new sensibility, paradigm shift, sensuous intuition, determination of reality.

1 A NOVA SENSIBILIDADE E A MUDANÇA DE PARADIGMA

Marcuse escreveu sobre arte por seis décadas: da tese de doutorado, *Der Deutsche Künstlerroman* (1922), à última obra, *Die Permanenz der Kunst* (1977), por ele revisada e traduzida para o inglês com Erica Sherover, publicada como *The Aesthetic Dimension* (1978). As muitas transformações pelas quais passam suas reflexões são sintetizadas por Joan Alway na seguinte passagem:

> "Em *Eros and Civilization*, as funções utópicas e subversivas da arte são enfatizadas, enquanto em *One-dimensional Man* seu papel conservador, afirmativo é salientado (apesar de também se apelar às qualidades subversivas da arte). As qualidades subversivas da arte são novamente ressaltadas em *An Essay on Liberation*, mas aí, celebrando a politização da arte e destacando a importância da revolução cultural, Marcuse inclui que as tensões entre arte e realidade, entre arte e política, podem ser abolidas. Ele recua desta posição em *Counterrevolution and Revolt* e em *The Aesthetic Dimension*, onde sustenta que a arte deve sempre estar a alguma distância da realidade, que ela precisa permanecer alienada se quiser ser arte." (Alway, 1995: 154-155).

Em *Eros e civilização*, Marcuse salienta que as conquistas técnico-científicas já existentes permitem a construção de uma sociedade emancipada da penúria – não fosse a má distribuição (ainda e crescente) em curso.[1] A partir dessas conquistas, os vínculos entre indivíduos e estrutura social podem ser menos repressivos se, e apenas

[1] Já na década de 1960, comentando Marcuse, Agnes Guillou considera "a possibilidade de uma civilização não-repressiva estar ligada à realização de uma base material que elimine a penúria. Mas o desenvolvimento material não engendra automaticamente a transformação da vida humana no sentido da liberdade." (Guillou, 1969: 18).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

se, as conquistas alcançadas forem distribuídas com justiça. Quer dizer, as condições objetivas estão presentes, faltam as subjetivas, o então chamado "sujeito histórico". Liberados do serviço à exploração do outro e da natureza (considerada "outro"), os avanços técnico-científicos podem ser mobilizados para eliminar globalmente a miséria. Mas essa mudança só é possível se a consciência das possibilidades de libertação transformar-se em desejo, isto é, em força pulsional capaz de dirigir razão e imaginação para esse alvo. Em outras palavras, ainda que existam as possibilidades objetivas, não é possível conceber a emancipação social onde não haja a necessidade subjetiva de emancipar-se. A liberdade precisa tornar-se necessidade. A consciência da necessidade de liberdade, no interior do sujeito, produz uma "nova sensibilidade". A proposta "nova sensibilidade", nas palavras de Marcuse, "expressa a ascensão das pulsões de vida sobre a agressividade e a culpa, e alimentaria, em uma escala social, a necessidade vital de abolir a injustiça e a miséria e modelaria a evolução seguinte do 'padrão de vida'" (Marcuse, 1969: 23-24). Na década seguinte, em *Counterrevolution and Revolt*, Marcuse continua: "A nova sensibilidade é o meio no qual a mudança social se converte em necessidade individual, é a mediação entre a prática política de 'transformar o mundo' e o impulso de libertação pessoal" (Marcuse, 1972: 59).

A nova sensibilidade implica racionalidade – voltada à vida e não apenas instrumentalizada para o lucro – no planejamento do trabalho, das formas e distribuição do produzido. A nova sensibilidade, conforme tematizada por Marcuse, propõe uma nova concepção do real, "uma mudança de paradigma", pode-se dizer, mesmo sem recorrer a essa expressão. Pensamos poder iluminar essa proposta de Marcuse com a teoria da transformação de paradigmas, desenvolvida por Thomas Kuhn.

De acordo com Kuhn, a mudança de paradigma sempre provoca uma revolução – a palavra parecia estar no ar na década de 1960! – na ciência. Sua discutida obra sobre *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) desenvolve a ideia de que mesmo a aparentemente mais objetiva das observações científicas é conduzida e orientada por um paradigma carregado de valores, modelos ontológicos, regras metodológicas, teóricas e instrumentais, e de "um elemento aparentemente arbitrário, composto de acidentes pessoais e históricos", quer dizer, de "um ingrediente formador das crenças esposadas por uma comunidade científica" (Kuhn, 1970: 4). A crença em paradigmas compartilhados cria uma rede conceitual considerada verdadeira: as normas derivam de paradigmas, e estes "podem dirigir a pesquisa mesmo na ausência de regras" (Kuhn, 1970: 42).

Há uma prioridade (cronológica e ontológica) dos paradigmas. Por isso, uma observação que contradiga o paradigma adotado, um fenômeno para o qual o paradig-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ma não preparara o observador, ou qualquer outra "anomalia", provocam uma crise nas formas de compreensão. Em um primeiro momento, há resistência, pois cientistas, "embora possam começar a perder sua fé e a considerar outras alternativas, não renunciam ao paradigma que os conduziu à crise" (Kuhn, 1970: 77). A comunidade busca, inicialmente, explicações *ad hoc*. Apenas as anomalias marcadas com a recusa obstinada a serem assimiladas aos paradigmas existentes darão origem a novas teorias, a uma pesquisa extra-ordinária, em direção a uma nova visão de mundo. A necessidade de adotar um novo paradigma, o movimento de mudança – aqui sumariamente resumido – revela diversos problemas presentes nas teorias tradicionais (e não apenas nas científicas), porque deixa clara a inexistência de qualquer argumento forte o suficiente para explicar a eleição de um paradigma: paradigmas revelam-se incomensuráveis. Mudar de paradigma é como mudar as formas de vida, é alterar a percepção do sistema como um todo, pondera Kuhn, é como uma "conversão religiosa", uma "troca gestáltica", "um deslocamento da rede conceitual através da qual se vê o mundo" (Kuhn, 1970: 102).

Ao chamar de "revolução" a mudança de paradigma, Kuhn indica ter percebido, diante das essenciais diferenças que separam ciência e política, algumas analogias que justificam a metáfora.

> "As revoluções políticas são inauguradas por um sentimento crescente, com freqüência restrito a um segmento da comunidade política, de que as instituições existentes deixaram de responder adequadamente aos problemas postos por um meio que elas, em parte, criaram. De forma muito semelhante, as revoluções científicas são inauguradas por um sentimento crescente, também seguidamente restrito a uma pequena subdivisão da comunidade científica, de que um paradigma existente deixou de funcionar adequadamente." (Kuhn, 1970: 92).

O "sentimento" de que o paradigma é defeituoso é pré-requisito para a crise, tanto no desenvolvimento político como no científico. Além desse aspecto genético, o paralelismo pode ser percebido em um segundo aspecto, relacionado às mudanças visadas pelas revoluções: o êxito destas requer o abandono de um conjunto de crenças em favor de outro. Há um terceiro aspecto analógico em relação à escolha, porque tanto em ciência como em política, "a escolha entre paradigmas em competição demonstra ser uma escolha entre modos incompatíveis de vida comunitária" (Kuhn, 1970: 94). Para se escolher um paradigma, "não existe critério superior ao consentimento da comunidade relevante"; daí a necessidade de se recorrer às "técnicas de argumentação persuasiva" (ibidem). A acusação que vai pesar sobre essa tentativa de Kuhn de incluir visadas históricas e ligadas à imaginação na visão geral da ciên-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cia – abandonando qualquer critério absoluto de cientificidade – é a de relativista. Também sobre Marcuse pesa tal acusação, vinda, sobretudo de Karl Popper (1980) e Alasdair MacIntyre (1970).

Em vez de responder passo a passo às acusações destes grandes pensadores, preferimos salientar que, se Kuhn ousa atravessar as diferenças entre o domínio das ciências chamadas "exatas" e das ciências sociais, correndo o risco de ser taxado de "relativista", podemos talvez fazer o mesmo entre estas últimas e a dimensão estética, especificamente entre política e arte, recorrendo às palavras de Sócrates, no Livro III (424c) da *República*: "deve-se ter cuidado com a mudança para um novo gênero musical, que pode pôr tudo em risco. É que nunca se abalam os gêneros musicais sem abalar as mais altas leis da cidade" (Platão, 1987: 169).

2 A NOVA SENSIBILIDADE E A DIMENSÃO ESTÉTICA

Em *An Essay on Liberation*, Marcuse percebe como uma nova sensibilidade pode colocar em crise a determinação simbólica do real – em outras palavras, o paradigma em curso – "e, portanto, a *Forma* da sociedade mesma" (Marcuse, 1969: 25). A nova sensibilidade nega o *Establishment*, sua moral e cultura; e afirma uma sociedade capaz de abolir penúria e miséria. A nova sensibilidade visa um *ethos* estético. Nas palavras de Marcuse, "a busca pela beleza é simplesmente uma parte essencial da sensibilidade humana" (Marcuse & Kearney, 1977: 83).

> "O termo "estética", em sua dupla conotação de "pertencente aos sentidos" e "pertencente à arte", pode servir para designar a qualidade do processo produtivo e criativo em um espaço de liberdade. A técnica, assumindo a feição de arte, traduziria a sensibilidade subjetiva em forma objetiva, em realidade. [...] A estética como a Forma possível de uma sociedade livre aparece no estágio de desenvolvimento em que as fontes intelectuais e materiais para a conquista da escassez estão disponíveis." (Marcuse, 1969: 24-5).[2]

Em *Counterrevolution and Revolt*, Marcuse observa como a nova sensibilidade muda o "estilo" da oposição e transforma as relações entre seres humanos e natureza (interna e externa): não como um "retorno a um estágio pré-tecnológico, e sim um avanço no uso das realizações da civilização tecnológica para libertar o ser humano e a natureza do abuso destrutivo da ciência e da tecnologia a serviço da exploração" (Marcuse, 1972: 60). Libertar a humanidade e a natureza significa recuperar "as

[2] Para Marcuse, a arte seria "não apenas *une promesse de bonheur*, como para Stendhal, mas uma 'promessa de libertação'" (Brantlinger, 1983: 230).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

forças estimulantes da vida, as qualidades estéticas de ordem sensual que são estranhas a uma vida desperdiçada em intermináveis desempenhos competitivos; elas sugerem novas qualidades de *liberdade*" (Marcuse, 1972: 60-1). O filósofo insiste na necessidade de ruptura com a experiência mutilada do mundo:

> "Condicionada e "contida" pela racionalidade do sistema estabelecido, a experiência dos sentidos tende a "imunizar" o homem contra a experiência insólita das possibilidades de liberdade humana. O desenvolvimento de uma sensibilidade radical e não-conformista assume uma importância política vital, em vista da extensão sem precedentes do controle social, aperfeiçoado pelo capitalismo avançado – um controle que alcança os profundos níveis instintivos e fisiológicos da existência." (Marcuse 1972: 62-3).

Em *Reason and Revolution* (1941), Marcuse já observara que "a forma na qual o mundo é dado e organizado pode contradizer seu conteúdo, quer dizer, as potencialidades inerentes aos homens e às coisas podem requerer a dissolução das formas dadas" (Marcuse, 1992: 131). Acreditando em uma racionalidade inscrita na natureza humana a ser realizada, o filósofo realça o papel ativo dos sentidos na conformação da razão, "na forma dada às categorias em que o mundo é ordenado, experimentado, transformado" (Marcuse, 1972: 63). As formas sociais não são entidades reificadas, e sim produtos humanos – determinantes nos modos pelos quais os indivíduos se relacionam consigo, entre si e com a natureza. Ativados, os sentidos podem se libertar das formas mutiladas de experiência. Marcuse salienta que,

> "existem forças na natureza que foram distorcidas e suprimidas – forças que poderiam apoiar e incentivar a libertação do homem. Essa capacidade da natureza pode ser chamada 'acaso' ou 'liberdade cega' e pode conferir uma significação ao esforço humano para redimir esta cegueira – nas palavras de Adorno: 'ajudar a natureza a abrir os olhos', ajudá-la 'na pobre Terra a tornar-se aquilo que talvez gostasse de ser'." (Marcuse, 1972: 69).

O requisito primário para a capacidade de os sentidos experimentarem o que não é imediatamente dado é a transcendência da liberdade para além das formas dadas. A faculdade de transcender converte a liberdade em um conceito regulador da razão, que pode guiar as transformações do real de acordo com suas potencialidades. A liberdade – potência que transcende as condições históricas concretas – se enraíza nos impulsos primários, considera Marcuse. E a redefinição da sensibilidade como ação – dos sentidos como base da constituição epistemológica do real e, portanto, também de sua transformação – *dessublima* a idéia de liberdade.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "A liberdade humana está enraizada na *sensibilidade* humana: os sentidos não só "recebem" o que lhes é dado, na forma em que se lhes aparece, eles não "delegam" a transformação do dado à outra faculdade (o entendimento); antes, eles descobrem ou *podem* descobrir por si mesmos, em sua "prática", novas (mais gratificantes) possibilidades e capacidades, formas e qualidades das coisas, e podem instigar e guiar efetivação. A emancipação dos sentidos transformaria a liberdade no que ela ainda não é: em uma necessidade sensória [*sensuous*], em um objetivo dos Instintos de Vida (*Eros*)." (Marcuse, 1972: 71).

Com a sensibilidade embotada, a percepção mutilada e a imaginação encolhida, a humanidade fica presa ao paradigma dominante, "e nenhuma persuasão, nenhuma teoria, nenhuma argumentação, pode romper essa prisão, a menos que a *sensibilidade* fixa e petrificada dos indivíduos seja '*dissolvida*', *aberta* para uma *nova dimensão da história*" (Marcuse, 1972: 71-72). A libertação individual dos sentidos aparece assim como fundamento da emancipação social. Diante da pergunta de "como pode a sensibilidade humana, que é um *principium indivituationis*, gerar também um princípio *universalizante*?" (Marcuse, 1972: 72), Marcuse tem em vista o fato de os elos do coletivo serem formados pela adesão dos sujeitos à forma do sentido compartilhada (ao paradigma adotado, se quisermos). A sociedade é reproduzida tanto na consciência, no intelecto, como também nos sentidos. A transformação dos sentidos experimentada na interioridade toma formas exteriores em manifestações fenomênicas. À libertação da sensibilidade e da sensualidade humanas corresponde emancipação da consciência, quando esta percebe sua presente servitude.

"As relações que eu indico como essenciais para uma mudança qualitativa são certamente 'estéticas', mas não utópicas" (Marcuse & Kearney, 1977: 84). A forma estética como forma possível da sociedade aflora quando o nível da produção – material e intelectual – permite que se resolva o problema da escassez em escala global. Se esta persiste, é devida a má distribuição dos bens produzidos. Alcançado esse nível, a repressão, até então necessária, torna-se mais-repressão, e os valores da antiga alta-cultura – as verdades estéticas – podem se dar ao luxo de "descer" à matéria e atacar o *esprit de sérieux*, observa Marcuse. A arte pode ser "dessublimada". Nos anos 60 do século XX, ao combater o *rigor mortis*, a pulsão de vida exibiu suas armas: "mini-saia contra o *apparatchiks*, *rock 'n' roll* contra o Realismo Socialista" (Marcuse, 1969: 26). Marcuse endossa as revoltas estudantis desta época, rebeliões antiautoritárias, a partir de um ponto clássico para a estética: a união de imaginação e razão através da beleza – cujo caráter objetivo e ontológico, ou "valor biológico", está em apresentar a Forma que aponta para a perfeição. A dimensão estética pode

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ser a medida para uma sociedade livre e sua forma radical, a harmonia entre sentidos e razão, fica evidente quando expressa em larga escala.

> "Um universo de relações humanas não mais mediado pelo mercado, não mais baseado na exploração competitiva ou no terror, demanda uma sensibilidade livre das satisfações repressivas das sociedades não-livres; uma sensibilidade receptiva a formas e modos de realidade que tenham sido projetados apenas pela imaginação estética. Pois as necessidades estéticas têm seu próprio conteúdo social: elas são clamores do organismo, mente e corpo humanos para uma dimensão de completude [*fulfillment*], que só pode ser criada na luta contra as instituições que, com seu simples funcionamento, desmentem e violam esses clamores." (Marcuse, 1969: 27).[3]

De acordo com Marcuse, a moral estética insiste na pulsão biológica por liberdade e na incapacidade física de tolerar qualquer repressão salvo as requeridas para a manutenção da vida.

3 IMAGINAÇÃO: INTERSECÇÃO ENTRE *AISTHESIS* E *LOGOS*

Com o propósito de integrar a sensibilidade à dimensão racional, Marcuse recorda que, na *Terceira Crítica*, Kant "obliterou as fronteiras entre sensibilidade e imaginação, ele reconheceu a extensão na qual os sentidos são 'produtivos', criativos – extensão na qual eles têm uma parte na produção das imagens de liberdade" (Marcuse, 1969: 28). Em Kant, primeiro filósofo autodenominado crítico, são os sentidos que fornecem à imaginação o material da experiência, a partir do qual ela cria o conhecimento ao submeter os fenômenos experimentados pela sensibilidade às categorias do entendimento (e vice-versa). Conhecer significa ligar a dimensão sensível à intelectual. No vocabulário kantiano, ligar fenômenos a conceitos (e vice-versa).

> "Nenhuma destas qualidades tem primazia sobre a outra. Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado: sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceito são cegas. Pelo que é tão necessário tornar sensíveis os conceitos como tornar compreensíveis as intuições." (Kant, 1994: 89).

[3] Para Marcuse, "toda revolução autêntica é cultural porque renova, antes de tudo, o princípio de realidade e a ordem das necessidades" (Vachet, 1986: 213). Marcuse apresenta a possibilidade da "construção de uma cultura, compartilhada pelo mais alto humanismo e pelos valores criativos, em massa, em escala global mesmo." (Brantlinger, 1983: 294).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Para Kant, a separação entre sujeito e objeto reflete-se na dicotomia entre sensibilidade e entendimento. O mundo exterior é outro em relação à liberdade interior: nenhuma subjetividade autônoma pode quebrar as leis da natureza e, por outro lado, nenhum dado empírico é capaz de dominar a liberdade subjetiva. É preciso então criar uma matriz de inteligibilidade capaz de unir indivíduo e mundo. A constituição da matriz de inteligibilidade permanece obscura na filosofia kantiana. Trata-se de um esquema operado pela imaginação, assim percebida como faculdade capaz de conhecer, isto é, de fazer conexões entre o que é dado à sensibilidade e os conceitos do entendimento, criando imagens abstratas dos fenômenos sensíveis e aplicando a estes os conceitos do entendimento. A imaginação opera um esquema mediador entre fenômenos e conceitos, que é "por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*" (Kant, 1994: 182). Como a imaginação opera permanece um mistério; nem mesmo Kant consegue explicar como funciona o esquema de ligar sensibilidade e entendimento: "é uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos" (Kant, 1994: 184).

Na interpretação de Strawson, a imaginação já está presente na própria percepção sensível: Strawson inventa o intraduzível conceito de *point of viewishing* (ponto de vista desejante), juntando, em uma palavra-valise, o sentido da visão, o olhar (*view*), com o ato de desejar (*wishing*), para nomear os modos de ver os fenômenos que, nesse caso, já seriam percebidos através do filtro dos desejos internos dos sujeitos.[4]

Além das formas de desejo intrometidas entre o olho e o objeto, a liberdade da imaginação é ainda constrangida tanto pela sensibilidade, que constitui o mundo objetivo a ser por ela transcendido, quanto pela faculdade da razão, que ajuíza o percebido. "As mais desafiadoras imagens de um novo mundo, de novos modos de vida, ainda são guiadas por conceitos e por uma lógica elaborada no desenvolvimento do pensamento, transmitido de geração a geração" (Marcuse, 1969: 29). A história está presente na atividade da imaginação, "pois o mundo dos sentidos é um mundo histórico, e a razão é o assenhoramento [*mastery*] conceitual e a interpretação do mundo histórico", afirma Marcuse, de modo que, "entre as determinações da razão instrumental, de um lado, e um sentido de experiência mutilado pela realização dessa razão, de outro, o poder da imaginação é aprisionado." (Marcuse, 1969: 29). Também a organização que modelou sensibilidade e razão limita a liberdade da imaginação: ela tem um papel controlado nas ciências e um papel autônomo nas

[4] Cf. Strawson, 1974 e Sellars, 1978.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

artes. Quer dizer, a imaginação só é livre para se transformar em prática como ficção.

Em *Um ensaio sobre a libertação*, escrito no início de 1968, Marcuse enfatiza o caráter produtivo da imaginação. A coincidência entre as ideias apresentadas no ensaio com as defendidas pelos jovens militantes franceses na rebelião de maio de 1968 é surpreendente, ainda que o caráter radicalmente utópico das demandas destes supere em muito as hipóteses apresentadas pelo filósofo. "Não importa se sua ação foi uma revolta ou uma revolução abortada, ela foi um *turning point*", comenta Marcuse, a respeito dos jovens rebeldes. "Ao proclamar a 'contestation permanent', a educação permanente, a Grande Recusa, eles reconhecem a marca da repressão social mesmo nas mais sublimes manifestações da cultura tradicional, mesmo nas mais espetaculares manifestações do progresso técnico" (Marcuse, 1969: ix). O filósofo reconhece o sentimento dos militantes e se entusiasma ao vê-lo encarnado: a expressão de recusa, com a força apresentada, revelou-se como fenda no que se pretendia único. Virou história. Aos que se revoltaram na hora de entregar as rédeas de suas vidas aos poderes constituídos, o filósofo dedicou seu ensaio.[5]

"A imaginação no poder" é uma das bandeiras da rebelião de maio de 68. Entre os nomes citados, quase sempre sem aspas, figuram na linha de frente os poetas surrealistas – Bretón, Artaud, Peret, Tzara – seguidos por Marx, Bakunin, Benjamin; e até Hegel aparece nos muros da Sorbonne, com a afirmação: "a liberdade é a consciência da necessidade".[6] A rebelião de 68 ativa a imaginação e a sensibilidade reprimidas como faculdades na construção radical da sociedade. Isso significa ampliar a consciência para além dos limites impostos pela dominação. A imaginação recupera seu poder criativo não apenas como ficção e verdade poética, mas também como potência criadora de metas políticas. O protesto tinha em vista uma sociedade radicalmente distinta tanto da capitalista quanto das socialistas então existentes – uma sociedade impossível de ser realizada dentro do sistema de referências destas. "Esse processo está se desenvolvendo diante de nossos olhos, está se desenvolvendo na música, na literatura, na linguagem de protesto; também está se desenvolvendo no

[5] Além dos movimentos de maio de 68, a resistência à guerra do Vietnam e as rebeliões dos guetos "levam Marcuse a sair de seu profundo pessimismo concernente à possibilidade de mudança radical na sociedade industrial avançada, em direção à posição de otimismo medido" (King, 1972: 153). Sobre a posição de Marcuse relativa aos movimentos de 1968, cf. Kangussu, 2008: 224-6.

[6] A potência insurrecional da poesia surrealista aparece nas frases que cobriram os muros parisienses em maio de 68: "o sonho é realidade", "é necessário explorar sistematicamente o acaso", "sejam realistas, peçam o impossível", em Censier; "meus desejos são a realidade", em Nanterre; "tudo é dada", no Odeón; "a imaginação não é um dom, mas um objeto de conquista *par excellence*", em Condorcet; "a beleza será convulsiva ou não será", na Sorbonne. Cf. Feenberg & Fredman, 2001: vi; e Pellegrini, 1982: 80.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

comportamento, nas roupas, na experiência, nos gestos dos rebeldes", no desejo de mudar as formas de viver "em vez de continuar a corrida de ratos, em vez de produzir mais e mais para quem pode e deve comprar" (Marcuse, 1969: 116). A racionalidade instrumentalizada, que estabelece o universo do comportamento e do discurso existentes, não pode mais servir de guia, nem está qualificada para definir as metas e as possibilidades do ser humano, da organização social, da ação política. "Para além da regra da razão (desta razão) está a da imaginação", escreve Marcuse. E adiciona:

> "como faculdade cognitiva, a imaginação cria a obra de arte, a literatura, a música; ela cria uma realidade própria e ainda real: em certo sentido mais real que a realidade dada. Com palavras, imagens, tons, gestos, que desmentem a pretensão da realidade dada de ser a toda a realidade e a realidade inteira. Elas desmentem essa pretensão em nome das possibilidades suprimidas.
>
> Agora talvez esteja claro o sentido do conteúdo político do slogan "todo poder à imaginação". O slogan expressa a consciência militante das possibilidades suprimidas, e do grau em que elas tornam obsoletas não apenas as teorias e as estratégias tradicionais, mas também os alvos tradicionais das transformações." (Marcuse, 1969: 117).

A espontaneidade do movimento, habitualmente considerada seu maior erro, encanta Marcuse. O teor de verdade desse protesto, a radicalização da recusa ao *Establishment* e a necessidade de liberdade, estão ligados a não instrumentalidade, a seu caráter de percepção, i.e, estético. Ele foi tão inútil quanto uma obra de arte o é. A atitude – performance – é o próprio conteúdo. Tentar isolá-los é recorrer a um método anacrônico de interpretação, fadado ao fracasso. O descrédito pelo sistema dito democrático em curso é ampliado: nele, não é perceptível nenhuma parte que não esteja contaminada. "Constantemente, a rebelião toma as formas estranhas (*weird*) e bufas (*clownish*) que dão nos nervos do establishment", observa Marcuse, "os rebeldes ressuscitam a gargalhada desesperada e o desafio cínico do bobo como meio de desmascarar os feitos daqueles sérios que governam" (Marcuse, 1969: 61 e 64).

4 UMA DETERMINAÇÃO ESTÉTICA DO REAL

Marcuse busca a intersecção da liberdade com a necessidade. Se a liberdade, justamente o que define a natureza humana, tornar-se visceralmente necessária, ter-se-á alcançado "a união entre causalidade por necessidade e causalidade por liberdade" (Marcuse, 1969: 22), escreve Marcuse, utilizando a linguagem kantiana da *Primeira*

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Crítica. Marcuse mantém a ideia kantiana segundo a qual a dimensão estética é o meio em que os sentidos e o entendimento – e também a natureza e a liberdade – se encontram, mediados pela imaginação produtora. O mundo transformado pela sensibilidade estética pode incorporar as faculdades e os desejos humanos de modo que eles apareçam como determinação objetivada da natureza, como "coincidência da causalidade através da natureza e da causalidade através da liberdade" (Marcuse, 1969: 31), reitera o filósofo, para em seguida observar que tal união significaria a passagem do realismo para o surrealismo.

O recurso aos surrealistas por parte dos jovens militantes franceses revela um elo entre o processo político e a dimensão estética, tradicionalmente considerada apolítica; a sensibilidade rebelde contra os comandos da (ir)racionalidade repressiva invoca o poder sensorial da imaginação e a "submissão da revolução social à verdade da imaginação poética" (Marcuse, 1972: 56). Os surrealistas consideram a linguagem poética como "a única linguagem que não sucumbe à conquista universal da linguagem falada pelo *Establishment*, uma 'metalinguagem' de total negação – uma negação total que transcende a própria ação revolucionária." (Marcuse, 1972: 55).[7] O surrealismo insiste menos no valor cognitivo ou epistemológico do que no poder de transformação subjetivo da poesia.

As afinidades entre Marcuse e os surrealistas aparece pela primeira vez no texto de 1945, "Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária" (Marcuse, 1999: 267-288), é reforçada no capítulo sete de *Eros e Civilização* (1955), confirmada ao longo de *Um ensaio sobre a libertação* (1969) e reiterada na troca de cartas com os surrealistas de Chicago, publicadas em *Art and Liberation* (Marcuse, 2007: 178-193).

Natureza exterior e liberdade interior têm sido consideradas antagônicas. O encontro entre natureza e liberdade que o ser humano encarna, a arte apresenta e Kant tematiza teoricamente, é apresentado pelos poetas surrealistas como um evento que acontece na dimensão – por eles denominada – "supra-real". A ampliação da experiência a outra dimensão marca a ultrapassagem da teoria kantiana. Sem pretender uma analogia *pari passu*, podemos pensar a supra-realidade como uma espécie de transcendental. Nas determinações do real, o que escapa às regras e manifesta-se como cesura desse real – revelando-o como casca tênue de uma realidade mais real

[7] De acordo com Marcuse, "desde os anos trinta, vemos uma busca intensa e metódica de uma nova linguagem, de uma linguagem poética como linguagem revolucionária. Isto implica no conceito de *imaginação* como faculdade cognitiva, capaz de transcender e quebrar o feitiço do *Establisment*." *Idem*. Sobre a aproximação de Marcuse com os surrealistas, ver também Bretas, 2008 e Kangussu, 2007.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

que aquela determinada – é o objeto desses poetas como acesso ao supra-real. Acaso objetivo, desvelamento, transcendência, lapsos de linguagem – qualquer que seja o nome do fenômeno a produzir a inquietude da desordem em sua expressão, permanece a tensão provocada pelo que, ao aparecer, parece assinalar o encoberto.

Distinto de Kant e, nesse aspecto, mais próximo dos surrealistas, Marcuse não vai postular qualquer entendimento ou vontade suprassensíveis, e sim novas *formas* que conduzam e orientem a organização social. Considerando a Forma como princípio de organização, pode-se lembrar, entretanto, que qualquer definição conteudística de "forma" fere a autonomia do conceito, cuja definição só pode ser simultânea à elaboração da forma.

"O universo estético é o *Lebenswelt* do qual necessidade e faculdade de liberdade dependem para tornarem-se livres" (Marcuse, 1969: 31). Elas só podem libertar-se, para além da ficção, na prática coletiva de criar a realidade no ritmo das formas expressivas desse propósito. Novo paradigma, nova forma. Como força de transformação material e cultural, a arte seria um fator para modelar a realidade, recuperando sua conotação técnica original – *techné* – como "arte" de produzir e de preparar as coisas. "Isso significaria a *Aufhebung* da arte: o fim da segregação da estética em relação ao real, mas também o fim da unificação comercial de negócio e beleza, exploração e prazer" (Marcuse, 1969: 32). Vale recordar que os gregos não tinham palavra para indicar a arte, a palavra *techné* era usada porque os gregos não concebiam a arte como separada da apreensão da realidade.

A imaginação é necessária porque o abismo entre a racionalidade e a realidade existente não pode ser ultrapassado apenas pelo pensamento conceitual. "Para apresentar o que ainda não está presente como um alvo no presente, a fantasia é requerida. A conexão essencial de fantasia com filosofia é evidente na função a ela atribuída por filósofos, especialmente Aristóteles e Kant, sob o nome de 'imaginação'" (Marcuse, 1968: 154). Na perspectiva de Marcuse, a imaginação determina o ser humano com base no que ele poderia ser e aponta menos

> "para a eterna felicidade (*bliss*) e liberdade interior do que para as já possíveis expansão e realização de necessidades e desejos. Em uma situação em que tal futuro é uma possibilidade real, fantasia (*phantasy*) é um importante instrumento na tarefa de, continuamente, manter o alvo em vista. Fantasia não se relaciona com as outras faculdades cognitivas como ilusão, relaciona-se com a verdade (a qual, de fato, quando se gaba de ser a única verdade, só pode perceber a verdade do futuro como uma ilusão). Sem fantasia, todo saber filosófico permanece nas garras do presente ou do passado e separado do futuro." (Marcuse, 1968: 154).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Em *Art in One-Dimensional Society* (1972), Marcuse considera a dimensão estética como uma dimensão da realidade mesma, e não apenas como da arte. "'Estética' é uma categoria existencial e sociológica, e como tal, não vem dar suporte à arte 'de fora', mas pertence à arte enquanto arte" (Marcuse, 1967: 60). Em suas palavras:

> "a negação definitiva da realidade estabelecida seria um universo 'estético'; 'estético' no duplo sentido de pertencente à sensibilidade e pertencente à arte, nomeadamente, à capacidade de receber a impressão da Forma: a Forma bela e prazerosa como modo possível de existência dos homens e das coisas." (Marcuse, 1967: 58).

A arte constrói a imagem deste universo estético com sua capacidade de realizar a união harmônica e não hierarquizada entre espírito e matéria, como expressão do sujeito em um objeto, como subjetividade objetificada. Ela pode transformar-se em fator potencial para a construção da realidade. Nas palavras do filósofo: "O conteúdo biológico e existencial de 'estética' foi sublimado para o reino ilusório e irreal da arte ao invés de dirigir-se para a transformação da *realidade*" (Marcuse, 1967: 60). Assim, toda uma dimensão do real permaneceu ilusória. Na década de 1960, Marcuse considera a possibilidade de que haja chegado o tempo em que a arte possa livrar-se de seu confinamento à ilusão. As conquistas da civilização tecnológica indicam a possível transformação de arte em técnica e vice-versa. A arte pode se transformar em um fator na reconstrução da pólis.

> "Se o desenvolvimento da consciência e do inconsciente nos leva a ver as coisas que não víamos ou que não nos era permitido ver, a falar e escutar uma linguagem que não escutávamos nem falávamos e que não nos era permitido falar e escutar, e se este desenvolvimento agora afeta a própria Forma da arte mesma – então a arte poderia, com toda sua afirmação, funcionar como parte do poder liberador do negativo e ajudaria a libertar o inconsciente mutilado e a consciência mutilada que consolidam o *Establishment*." (Marcuse, 1967: 67).

Marcuse considera que, na percepção das Formas, a sensibilidade pode perceber o que a viola e o que a gratifica. Tal faculdade de distinção implica a existência de uma forma constitutiva (presente na sensibilidade *a priori*, como as intuições kantianas de espaço e tempo) capaz, de algum modo, de distinguir o que reter e o que deixar passar. Assim, toda imagem percebida já é uma espécie de "distinção" do dado sensível. Isso revela os sentidos como sendo produtivos, e não apenas passivos, na recepção dos fenômenos sensíveis, na recepção estética. Em 1921, Brecht escreveu nos seu diário: "acusam-se os clássicos de sua sujeição à forma e esquece-se que é a forma que se submete" (cit. Marcuse, 1978: 43).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

O real é determinado, não se trata de uma essência a priori, a realidade precisa ser criada, e por sentidos que não apreendam mais as coisas no *medium* no qual eles foram formados. Por estar separada do processo de produção material, a arte é capaz de desmistificar a realidade que esse processo reproduz. "A arte desafia o monopólio da realidade estabelecida em determinar o que é 'real', e faz isso criando um mundo de ficção que é 'mais real do que a própria realidade'" (Marcuse, 1978: 22).[8]

5 ARTE DE CRIAR MUNDOS

Retomando a noção grega de *aisthesis*, a dimensão estética concerne à cultura em sua produção de sentido, verdade e realidade; ela modela o mundo social e material afetando a forma de existência individual e de interação social. "Não arte política, nem política como arte, mas arte como a arquitetura de uma sociedade livre [...] 'arte política' é um conceito monstruoso" (Marcuse, 1967: 60). Em todos os seus escritos, Marcuse rejeita o conceito de "arte política" por considerar a arte como uma faculdade cognitiva, com uma verdade própria.

É em virtude da forma que a arte transcende a realidade dada. Esse elemento transcendente é a própria dimensão artística. "A arte altera a experiência, reconstruindo os objetos de experiência" (Marcuse, 1967: 40). Em sons e imagens, a linguagem artística enuncia uma verdade que não é acessível nem à linguagem nem à percepção ordinárias. A forma estética revela um outro modo de organizar o real.

Marcuse observa que a arte – mesmo a mais afirmativa – ainda se conserva alienada em relação à realidade estabelecida que está em sua origem. E, como alienação de uma sociedade alienada, a arte é uma segunda alienação. A experiência estética exige a alienação, a dissociação do mundo prosaico. E oferece em troca o universo fictício, irreal, ilusório, em que a arte possui e comunica verdades veladas e encobertas pela estrutura do chamado "mundo real". A alienação provocada pela experiência estética – alienação da alienação – coloca o sujeito em contato com a própria liberdade interior, constantemente obnubilada pelas estruturas às quais tem de submeter-se se quiser sobreviver. O filósofo julga que o meio onde arte e sociedade se encontram é no "estilo" de vida, que ocupa lugar importante na determinação do real. "A forma é a conquista da percepção artística capaz de quebrar o automatismo falso e inconsciente" (Marcuse, 1969: 39). Forma é ideia *e* imagem.

> "a 'ideia', como o termo para essas Formas, não é uma 'mera' ideia, mas uma imagem iluminando o que é falso, distorcido, no modo como as coisas são 'dadas', o

[8] A última frase é uma citação de Leo Löwenthal, *Das Bild des Menschen in der Literatur*: 12.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> que fica faltando na percepção familiar, na experiência mutilada que é obra da sociedade." (Marcuse, 1969: 70).

A liberdade de transcender as formas dadas, em um primeiro momento via experiência estética, pode se converter em um conceito regulador da razão, em guia para a transformação da realidade de acordo com as suas próprias potencialidades. Como tal força, a liberdade se enraíza nos impulsos primários. Um pré-requisito para o exercício da liberdade é a capacidade de os sentidos experimentarem, para além das qualidades dadas, as qualidades obnubiladas do fenômeno dado capazes de permitir a vitória das pulsões de vida e a emergência da razão. Os sentidos são não só a base da constituição epistemológica e cognitiva da realidade, como também da transformação. Tal capacidade redefine a sensibilidade como prática ativa e dessublima a idéia de liberdade sem que esta perca sua capacidade transcendente. As raízes da liberdade estão na própria sensibilidade.

> "Eu vejo o potencial político da arte na própria arte, na forma estética como tal. Mais ainda, eu argumento que, em virtude de sua forma estética, a arte é amplamente autônoma *vis a vis* às relações sociais dadas. Em sua autonomia, a arte contesta essas relações e as transcende ao mesmo tempo. Deste modo, a arte subverte a consciência dominante, a experiência ordinária." (Marcuse, 1978: ix).

A arte recorre a dimensões pré-conceituais. As obras de arte podem provocar a experiência do que é obnubilado no mundo administrado, i.e., a experiência da liberdade. Provocando a rememoração da liberdade, própria da natureza humana, no interior do sujeito, a arte revela seu papel político. A arte empresta voz, olhos e ouvidos aos estados últimos da sensibilidade. De acordo com Marcuse, a arte não pode eliminar a tensão entre arte e realidade: esta eliminação seria a impossível unidade entre sujeito e objeto, a versão materialista do idealismo absoluto. Distintamente, "a arte testemunha a verdade do materialismo dialético – a permanente não-identidade entre sujeito e objeto, indivíduo e indivíduo" (Marcuse, 1978: 29).

O sinal de uma sociedade emancipada como diferença qualitativa, considera o filósofo, é a mudança no sistema de necessidades, cujo pré-requisito é a transformação da estrutura pulsional. "A necessidade de mudança radical deve estar enraizada na subjetividade dos próprios indivíduos, na sua inteligência e nas suas paixões, nos seus impulsos e nos seus objetivos" (Marcuse, 1978: 3-4). A autonomia da arte permite-lhe escapar do poder mistificador do dado e expressar as potencialidades reprimidas e distorcidas em uma forma de ficção, alienada do real.

"É difícil imaginar uma sociedade que tenha abolido o que nós chamamos de acaso ou destino, o encontro nas encruzilhadas, o encontro dos amantes, mas também o

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

encontro com o inferno" (Marcuse, 1978: 24). Se a função tradicional da arte pode ser vista como a de um banco de imagens do ideal, poderia parecer possível sua superação em uma sociedade em que essa *imagerie* utópica se transfigurasse em realidade. Marcuse descarta essa possibilidade através da concepção trágica da existência: da insuperável não-identidade entre sujeito e objeto, indivíduo e natureza, e indivíduo consigo mesmo. Marcuse descarta a possibilidade do fim da arte porque ela testemunha os limites enraizados na natureza.

Concluindo, por enquanto, com palavras de Marcuse: "A verdade da arte reside no seu poder de quebrar o monopólio da realidade estabelecida (i.e., dos que a estabeleceram) para *definir* o que é *real*" (Marcuse, 1978: 3-4). A arte representa o objetivo último de todas as revoluções: a liberdade e a felicidade do indivíduo" (idem: 69). A obra de arte "opõe a sua ordem à da realidade – a sua ordem não-repressiva, onde a própria maldição é proferida em nome de Eros" (idem: 64-5).

REFERÊNCIAS:

ALWAY, Joan (1995): *Critical Theory and Political Possibilities. Concepts of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*. Westport, London: Greenwood Press.

BRANTLINGER, Patrick (1983): *Bread & Circuses. Theories of Mass Culture as Social Decay*. Ithaca: Cornell University Press.

BRETAS, Alexia (2008): "Todo poder à imaginação! Marcuse e a revolução surrealista", em *Exagium*, volume III, Novembro 2008.

KANGUSSU, Imaculada (2007): "Formas clássicas, o amor e o absoluto", em *Sobre Eros*. Belo Horizonte: Scriptum.

KANGUSSU, Imaculada (2008): *Leis da liberdade. A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola, 2008.

KANT, Immanuel (1994): *Crítica da Razão Pura*. Trad. A. Fradique Morujão et alii. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1994.

KING, Richard (1972): *The Party of Eros. Radical Social Thought and the Realm of Freedom*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press.

KUHN, Thomas (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.

MACINTYRE, Alasdair (1970): *Herbert Marcuse; an Exposition and a Polemic*. New York: Viking Press, 1970.

MARCUSE, Herbert (1955): *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert (1968): "Philosophy and Critical Theory", in *Negations: Essays in Critical Theory*. Translated by Jeremy Shapiro. Hardmonsworth: Penguin Books.

MARCUSE, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

MARCUSE, Herbert (1972): *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972.

MARCUSE. Herbert (1972): "Art in the One-Dimensional Society", in BAXANDALL, Lee (ed.). *Radical Perspective in Arts*. Baltimore: Penguin Books.

MARCUSE, Herbert (1978): *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetic*. Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert (1999): *Tecnologia, Guerra e Fascismo. Coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. Ed. Douglas Kellner. Tradução Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: UNESP.

MARCUSE, Herbert (2007): *Art and Liberation*. Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume Four. Edited by Douglas Kellner. London, New York: Routledge.

MARCUSE, Herbert & KEARNEY, Richard (1977): "The Philosophy of Art and Politics. Dialogue". In: Richard Kearney, *Dialogue with Contemporary Continental Thinkers. The Phenomenological Heritage: Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

FEENBERG, Andrew & FREDMAN, Jim (2001): *When Poetry ruled the Streets. The French May Events of 1968*. Albany: SUNY.

GUILLOU, Agnes (1969) : "Marcuse pour quoi faire?" in *La Nef*. Janvier-mars, année 26, cahier 36, :7-33. Paris: Tallandier, 1969.

PELLLEGRINI, Mario (1982): *La Imaginación al Poder*. Barcelona: Argonauta.

PLATÃO (1987): *República*. Trad. M.H. da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbekian.

POPPER, Karl et al. (1980) : "Filosofía radical: la Escuela de Frankfurt" in *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa.

PRADO Jr., Bento (1980): "A educação depois de 1968" in *Descaminhos da Educação Pós-68, Cadernos de Debate 8*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

SELLARS, Wilfrid (1978): "The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience"; in JONHSTONE Jr., Henry (Ed.). *Categories: A colloquium*. Philadelphia: Pennsylvania State University.

STRAWSON, Peter F. (1974): "Imagination and Perception", in *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Harper & Row Publishers.

VACHET, André (1986) : *Marcuse: la Révolution Radicale et le Nouveau Socialisme. Essai de Synthèse*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa.

MARCUSE AND MARGINALITY: POTENTIALITIES AND AMBIVALENCES

Marcuse y la marginalidad: potencialidades y ambivalencias

GABRIEL DIAS*

gbds__@hotmail.com

Fecha de recepción: 26/3/2025
Fecha de aceptación: 29/9/2025

ABSTRACT

Herbert Marcuse identified a revolutionary position in marginalized groups. His conception of the marginal is, however, not without ambiguities. This essay aims to explore the potentialities and ambivalences of Marcuse's theory of marginality and of the marginal itself.

Key words: Marcuse, Marginality, Politics, Revolution.

RESUMEN

Herbert Marcuse identificó una postura revolucionaria en los grupos marginados. Sin embargo, su concepción de lo marginal no está exenta de ambigüedades. Este ensayo busca explorar las potencialidades y ambivalencias de la teoría de Marcuse sobre la marginalidad y de lo marginal en sí.

Palabras clave: Marcuse, marginalidad, política, revolución.

At the last pages of *One-Dimensional Man* (1964), after diagnosing a society structured under the irrationality of its reason, Herbert Marcuse wrote:

> "Underneath the conservative popular base is the substratum of the outcasts and outsiders, the exploited and persecuted of other races and other colors, the unemployed and the unemployable. They exist outside the democratic process; their life is the most immediate and the most real need for ending intolerable conditions and institutions. Thus their opposition is revolutionary even if their

* Universidade Federal de Ouro Preto - Brasil.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> consciousness is not. Their opposition hits the system from without and is therefore not deflected by the system; it is an elementary force which violates the rules of the game and, in doing so, reveals it as a rigged game. When they get together and go out into the streets, without arms, without protection, in order to ask for the most primitive civil rights, they know that they face dogs, stones, and bombs, jail, concentration camps, even death. Their force is behind every political demonstration for the victims of law and order. The fact that they start refusing to play the game may be the fact which marks the beginning of the end of a period" (Marcuse, 2002: 260-261).

Marcuse opened up a critical gap in the Marxist field. As Cedric Robinson (2000: 1) later pointed out, much of Marxist theory ignored the role of marginalized groups, especially Black people, in the struggle against capital. According to Angela Davis, Marcuse should be recognized for "reinterpreting Marxism in ways that embrace the liberation struggles of all those marginalized by oppression" (Davis, 2017: viii). Marcuse includes deliberately marginalized groups in his philosophy to the point of recognizing, albeit with reservations and ambivalences, the revolutionary position these groups assume in the continuum of capitalist domination.

Marcuse doesn't have a specific text concerning marginalized groups. His conception of the marginal is scattered along several texts. As we will see, this category remains porous and open in his philosophy, which doesn't prevent it from containing some ambivalence. Our intention is to highlight the moments which Marcuse expresses his conception of the revolutionary character of marginalized groups, as well as the ambivalences contained in his theory, based on a few brief theses.

THESIS 1: THE TRADITIONAL STRATEGY OF REVOLUTION IS OUTDATED.

In May 1968, Marcuse went to Paris to participate in an academic conference on Marx. When he returned to the United States, gave a speech to the students about what he had experienced in the European country. Touched by the revolt unleashed by the French students, which was later incorporated by part of the working class, Marcuse pointed out that the traditional strategy of revolution was "out of fashion" due to the very development of late capitalism. Noteworthy for Marcuse was the spontaneous nature of the revolts that took place in May.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "The idea that one day or one night a mass organization or a mass party of any kind will march on Washington and occupy the Pentagon and the White House and organize a government, I consider completely fantastic and without any correspondence to reality [...] We have to get used to this idea of revolution. This is why I believe that what is happening today in France is so significant and can be decisive; this is precisely why I emphasize the spontaneous character of this movement and the spontaneous way in which it spreads" (Marcuse, 1999a: 67).

What caught Marcuse's attention was the lack of a clear political objective, the main feature of the student and proletarian rebellion of 1968. The only aim was (only?) to challenge the established state of affairs. The students, who were largely responsible for the uprising, did not aim to change specific issues, but to promote a more widespread change. In this same sense Olgária Matos proposed that "the movement of young workers and students itself practiced conscious and creative spontaneity". And she added: "from the outset, the movement had no leaders, no hierarchy, no party or other discipline; it contested the professionals of contestation, it violated the rules of the game that the opposition dominates" (Matos, 1989: 13).

One can argue that Marcuse shifts the focus from organized political struggle to spontaneous political struggle, on his turn would not have enough strength to combat the systemic character of late capitalism. Marcuse wants to show, however, that the biggest cracks in the seemingly contradiction-free of late-capitalist system are born precisely from the intensity of surplus-repression.[1] And it is these fissures, often scattered, that can leave significant marks for a subversion of the dominant consciousness.

Asked about the most promising strategies for radical change, when were interviewed by Rolf Grössner and Paul Hasse, in 1972, Marcuse replied that

> *"where and when there are no revolutionary masses, we should not speak of revolutionary action*; this is the case in the United States. Revolutionary mass action can only emerge in a long process of development and preparation, and a working class that is only potentially revolutionary can actually become a revolutionary subject only if its social existence fundamentally changes" (Marcuse, 1999c: 121).

These arguments corroborate his diagnosis that, in late capitalism, the proletariat has been integrated and the working class has its revolutionary strength intensely

[1] In *Eros and Civilization*, Marcuse conceptualizes surplus-repression as "the restrictions necessitated by social domination. This is distinguished from (basic) repression: the 'modification' of the instincts necessary for the perpetuation of the human race in civilization" (Marcuse 2023: 26).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

diminished. Late capitalism, anchored in technological rationality,[2] questions the very concept of alienation. If in the classical Marxist notion, the product of labor opposes the working class as something alien, a power independent of the worker, in late capitalism the very notion of alienation becomes questionable, as the worker identifies intensely with commodities. According to Marcuse, in *One-Dimensional Man*, "the people recognize themselves in their commodities; they find their soul in their automobile, hi-fi set, split-level home, kitchen equipment" (Marcuse, 2002: 11). Alienation in fact becomes stronger, the metamorphosis of living labor into a commodity is increasingly erased, and the working class becomes integrated into the system: opposition disappears. As Marcuse says, at another point in the text, "the Marxist 'proletariat' has become a mythological concept" (Marcuse, 2002: 193).

However, this is not about abandoning the "classical" proletariat as a revolutionary agent. Without the action and presence of the working class, no revolution is possible. In fact, Marcuse wants to show, that a revolution is only possible if it corresponds to a vital need of the subjects. In "Revolutionary Subject and Self-Government", written in 1969, Marcuse considers the revolutionary subject to be the "class or group which, by virtue of its function and position in society, is in vital need and is capable of risking what they have and what they can get within the established system in order to replace this system" (2016: 196). Expressions of such a vital need for change, marginalized groups, must serve as catalysts to show the integrated working class that the paradise of freedoms and fulfillment is only appearance, and this must change.

[2] In *One-Dimensional Man*, Marcuse summarizes the dynamics of technological rationality as follows: "the productive apparatus and the goods and services which it produces 'sell' or impose the social system as a whole. The means of mass transportation and communication, the commodities of lodging, food, and clothing, the irresistible output of the entertainment and information industry carry with them prescribed attitudes and habits, certain intellectual and emotional reactions which bind the consumers more or less pleasantly to the producers and, through the latter, to the whole. The products indoctrinate and manipulate; they promote a false consciousness which is immune against its falsehood. And as these beneficial products become available to more individuals in more social classes, the indoctrination they carry ceases to be publicity; it becomes a way of life. It is a good way of life-much better than before-and as a good way of life, it militates against qualitative change. Thus emerges a pattern of *one-dimensional thought and behavior* in which ideas, aspirations, and objectives that, by their content, transcend the established universe of discourse and action are either repelled or reduced to terms of this universe. They are redefined by the rationality of the given system and of its quantitative extension" (Marcuse, 2002: 14).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

THESIS 2: MARGINALIZED GROUPS SUFFER "SURPLUS-REPRESSION" MORE INTENSELY.

Marcuse never defined the category of the marginal. There is no systematic definition of the concept. The category is associated with different groups in different contexts of his work. If, on the one hand, this imprecision regarding the category of the marginal can weaken his theory, on the other hand, by remaining open and porous, Marcuse's theory is capable of understanding diverse dynamics of oppression and resistance. But something that always appears intertwined with his conception of the marginalized is the intense suffering caused by surplus-repression.

Marcuse's theory of marginality first resonates during the exploration of monopoly capitalism, that carried out during the rise of Nazism to German power. In his "33 Theses", written in 1947, although he didn't give marginal groups an exactly revolutionary position, the critical theorist was already strongly sensitized by them. On this essay, the marginal groups are not only those who are "unorganized," "unskilled workers," but also prisoners of war, those considered "enemies" by the system – a position strongly associated with Jews during Nazism – and colonized populations. According to him, the full weight of the exploitation of monopoly capitalism fell on

> "groups which occupy a marginal or alien position within society, those "outsiders" excluded from the integrated part of the working class and its solidarity, and, in the extreme case, "enemies." They are the "unorganized," "unskilled workers," agricultural and migrant workers, minorities, colonized and half-colonized, prisoners, etc. Here war must be seen as an essential element of the capitalist process as a whole: rapacious reproduction of monopoly capital through plundering of conquered countries and their proletariat; creation of foreign concentrations of surplus exploitation and absolute impoverishment. The fact that the rapacious plundering makes use of the most advanced modern technology and strikes highly developed capitalist countries strengthens the power of monopoly capital and its victorious state to a previously unheard of degree" (Marcuse, 1998: 195).

In the "Political Preface" (1966) to *Eros and Civilization*, Marcuse seems to maintain the association between the marginalized and the oppressed of colonized countries. The critical theorist pointed out how the attacks of the affluent society on "the poorest of the Earth", probably a reference to Frantz Fanon, destroy these communities at the same time that, through the very destruction caused, they tear the technological veil that covers society. "Technical and scientific overdevelop-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ment stands refuted when the radar-equipped bombers, the chemicals, and the 'special forces' of the affluent society are let loose on the poorest of the earth, on their shacks, hospitals, and rice fields. The 'accidents' reveal the substance: they tear the technological veil behind which the real powers are hiding" (Marcuse, 2001: 100-101).

But it is from the oppression experienced by marginalized groups under the aegis of late capitalism, carried out by the so-called advanced industrial (and democratic, it is worth mentioning) societies, that Marcuse will associate these groups with a revolutionary position. In a 1967 text entitled "Aggressiveness in Advanced Industrial Societies", the same described in *One-Dimensional Man*, he defined the main characteristics of these societies as:

> "(1) an abundant industrial and technical capacity which is to a great extent spent in the production and distribution of luxury goods, gadgets, waste, planned obsolescence, military or semimilitary equipment – in short, in what economists and sociologists used to call 'unproductive' goods and services; (2) a rising standard of living, which also extends to previously underprivileged parts of the population; (3) a high degree of concentration of economic and political power, combined with a high degree of organization and government intervention in the economy; (4) scientific and pseudoscientific investigation, control, and manipulation of private and group behavior, both at work and at leisure (including the behavior of the psyche, the soul, the unconscious, and the subconscious) for commercial and political purposes" (Marcuse, 2009: 187).

The marginalized groups, however, are those excluded from the benefits of the system. They are those for whom an improved standard of living has not been announced yet, not even through the democratic process. It is in this sense that "the outcasts and outsiders, the exploited and persecuted of other races and other colors, the unemployed and the unemployable" (Marcuse, 2002: 260-261) are mentioned in the final pages of *One-Dimensional Man*. Since they do not benefit from the democratic system and its scope – real or supposed – they testify with their own lives to the need for transformation of this system. It's not that the system should cease to be democratic; it must be truly democratic. I think this is the statement that comes closest to defining marginality for Marcuse: marginals are those for whom life itself presents itself as an uncompromising indictment of the established state of affairs. In this sense, marginals are all those considered "other" by the established system.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

When Paulo Arantes described the Great Refusal,[3] Marcuse's key concept in the struggle against capital, he said that we would not achieve it, "except on the day when it is discovered that the future has already arrived and that is exactly what we are seeing, social disintegration driven by the suicidal program of the globalized economy" (Arantes, 2004: 153). Perhaps marginalized groups are not the first to discover the suicidal dynamics of the system, but they are certainly the first to experience it in its most extreme form. As noted by Kangussu, Kovacevic and Lamas, the daily lives of the marginalized are "spent in desperation, and their very existence – their refusal of nonexistence – is a harsh indictment of the comforts and progress of the so-called affluent society" (Kangussu; Kovacevic; Lamas, 2017: 140). As they have given their lives to the Great Refusal, that is, to the refusal of oppressive social conditions, the marginalized have their place in Marxist theory, and especially in critical theory.

It is interesting to note that colonialism is a relatively pertinent theme in Marcuse's analysis of the marginal. But the truth is that this specific theme is also underdeveloped in his work. Marcuse is aware of colonialism, he is aware that it incorporates various forms, but he does not have a developed and systematic analysis of it – a problem that can be extended to the entire first generation of critical theory.

In the few words dedicated to the themes of colonialism and neocolonialism in *One-Dimensional Man*, Marcuse presents an ambiguity of the colonial, something that reveals an ambiguity in his own analysis of the marginal. The critical theorist doubts the idea that backward countries constituted a political "third force" in relation to the US and the USSR. There seems little evidence that colonial or semicolonial areas would have any other destiny than to ally themselves with the prevailing capitalism or communism. It is true that, on the one hand, Marcuse considers that backward countries enter the industrialization process with a population not

[3] In *Eros and Civilization*, the Great Refusal appears as "the protest against unnecessary repression, the struggle for the ultimate form of freedom" (Marcuse, 2023: 114). In *One-Dimensional Man*, as "the protest against what is" (Marcuse, 2002:. 66). The first time Marcuse used the concept, however, was in a 1945 text on aesthetics (and politics), "Some Remarks on Aragon." In it, the critical theorist revealed that the concept's roots come, curiously, from the philosopher of science Alfred Whitehead, for whom "the truth that some proposition respecting an actual occasion is untrue may express the vital truth as to the aesthetic achievement. It expresses the 'great refusal' which is its primary characteristic" (Whitehead, 1929: 197). It's interesting to note how a concept that acquired a strongly political meaning in Marcuse's intellectual trajectory has its roots in an aesthetic conception. When we came across the mention of the Great Refusal in the text on "Aragon", we later wondered whether Marcuse had transferred the concept from aesthetics to politics. We soon realized, however, that it wasn't exactly a transfer, since both aesthetics and politics share the same potential for negation as the Great Refusal, albeit assuming different forms.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

shaped by the productivity of technological rationality. These countries may, therefore, present a new relationship with industrialization and liberation. However, the dialectical counterpart seems to carry more weight for the Marcusean argument. According to Marcuse,

> "That the underdeveloped countries can make the historical leap from the pre-technological to the post-technological society, in which the mastered technological apparatus may provide the basis for a genuine democracy? On the contrary, it rather seems that the superimposed development of these countries will bring about a period of total administration more violent and more rigid than that traversed by the advanced societies which can build on the achievements of the liberalistic era. To sum up: the backward areas are likely to succumb either to one of the various forms of neo-colonialism, or to a more or less terroristic system of primary accumulation" (Marcuse, 2002: 50).

There is an alternative for Marcuse. Industrialization may encounter strong resistance from indigenous and traditional ways of life, and pre-technological tradition may become a source of progress. Tendencies in indigenous theory and its critical responses to Marx's notion of primitive accumulation stand out here.

> "Such indigenous progress would demand a planned policy which, instead of superimposing technology on the traditional modes of life and labor, would extend and improve them on their own grounds, eliminating the oppressive and exploitative forces (material and religious) which made them incapable of assuring the development of a human existence. Social revolution, agrarian reform, and reduction of over-population would be prerequisites, but not industrialization after the pattern of the advanced societies. Indigenous progress seems indeed possible in areas where the natural resources, if freed from suppressive encroachment, are still sufficient not only for subsistence but also for a human life" (Marcuse, 2002: 51).

However, Marcuse considers such assumptions to be abstract for two reasons: (1) the spontaneous action of these populations can hardly establish the demands of the initial revolution; and (2) native progress would imply overcoming the bipolarization between the two political blocs that Marcuse saw in *One-Dimensional Man*. His conclusion is that, "at the moment, there is no indication of such a change" (Marcuse, 2002: 51).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

THESIS 3: MARGINALIZED GROUPS ARE CATALYSTS FOR REVOLUTIONARY POTENTIAL.

The revolutionary position, for Marcuse, does not have exactly the same meaning as that used by Karl Marx. Intervied by Jürgen Habermas (1978), Marcuse proposed that we should go beyond the idea that, in late capitalism, the proletariat has been integrated. We need to look for alternatives in groups that also suffer immediately from the oppressions of the system and which, roughly speaking, found no place in the original Marxian theory. In Marcuse's words:

> "That the proletariat is integrated is no longer the correct expression for the state of things. We have to go much further. Today, in late capitalism, the Marxian proletarian, if he still exists in general, is only a minority of the working class. The working class itself, even its consciousness and its praxis, is largely gentrified. This is why the Marxian concept, preserved in a reified form, cannot be applied immediately or rigidly to the present situation. The expanded working class, which today comprises ninety percent of the population and includes the vast majority of white-collar workers, service workers, in other words: almost everyone that Marx designated as productive workers, this class of workers certainly remains the potential agent, the subject of the revolution; but the revolution itself will be a completely different project than it was for Marx. We can count on groups that in the original Marxian theory had practically no significance and didn't need to, for example, the well-known marginal groups, such as students, repressed racial and national minorities, women, who are not a minority but a majority, civil initiatives, etc. This certainly doesn't mean that these are substitute groups that become the new subjects of the revolution. They are those, as I called them, anticipatory groups, which can act as catalysts, but no more than that" (Marcuse et al., 2018: 166-167).

Marginalized groups do not play a decisive role in the process of production, in Marcuse's view. They are part of the political struggle, they are determined by it, but their political interests do not necessarily coincide with party politics. It would be wrong to extend class consciousness to all of them in Marxist terms. Rather, they are anticipators, catalysts of revolutionary potential. This means that their demands leverage, or at least should leverage, the organized political struggle, the one that would bring together the two historical factors of the revolution, namely the nonconformist *intelligentsia* and the working class. This is partly what happened in the

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

1968 movement. May showed Marcuse how a highly revolutionary process can begin *outside the working class* and still be able to attract it to its demands and struggles.

According to Douglas Kellner, Marcuse broadens the concept of the proletariat. The notion is no longer strictly associated with salaried workers, but with a political concept that denotes the stance of the revolutionary subject rather than their class.

> "Marcuse insists that today the industrial working class is no longer the radical negation of capitalist society and is therefore no longer the revolutionary class. It has no monopoly today, he claims, on oppression and immiseration, and is in fact better organized, better paid and better off than many members of racial minorities, women, and service, clerical and agricultural workers, as well as the unemployed and unemployable. In this case, the industrial working class no longer possesses 'radical needs' to overthrow the system and is thus not a revolutionary proletariat in Marx's sense. Thus Marcuse rejects theories which make the industrial working class the privileged agent of revolution and which operate with a fetishized concept of class" (Kellner, 1984: 304).

For Marcuse, american ghettos were an example of the catalytic potential of marginalized groups. The ghettos are geographic locations in which rebellion can be more easily contagious. These groups, on the one hand, are generally politically dispersed and disorganized. On the other, late capitalism supports racism, increasingly imposing its destructive power on the non-white population of the ghettos. In this sense Marcuse states, in *An Essay on Liberation* (1969), that "class conflicts are being superseded or blotted out by race conflicts: color lines become economic and political realities" (1969: 58). The racial agenda drives political struggle because it is not linked to the objective of a specific social class, but rather to a universal objective: the struggle for life itself, which converges not only with the interests of the working class, but with the interests of the entire population.

THESIS 4: THE REVOLUTIONARY SUBJECT EXISTS IMMEDIATELY IN MARGINALIZED GROUPS.

In the interview mentioned above, Rolf Grössner and Paul Hasse raised the issue that the development of capitalism cannot be understood without the exploitation of the Third World. Marcuse did not hesitate to agree with what was proposed, saying that capitalism cannot be isolated in any way today. He concluded that "the

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

revolutionary subject exists immediately in the oppressed and exploited populations of the Third World" (Marcuse, 1999c: 118).[4]

The category of immediacy is important here. How should we to understand the ambiguous nature of the marginal in its immediacy (i.e., in-itself) as having revolutionary potential? The immediate character lacks mediation (that is, the for-itself).

Marcuse himself proposed a strategy to articulate the catalytic and revolutionary potential of marginalized groups. The critical theorist once said that uprisings and rebellions in ghettos are certainly mass movements. But they largely lack political consciousness and depend, more than ever before, on the guidance and political direction of militant minorities (Marcuse, 1999b: 84). In Marcuse's view, intellectuals must join the struggle of marginalized groups, organizing the refusal. It is the *intelligentsia* and artists that are supposed to bring that potential of the marginal "in-itself" into self-conscious awareness "for-itself".

The effort here is one of *radical enlightenment*: a preparatory work that has as its historical significance the development of the political consciousness of marginalized groups. The main intent of this effort would be to demonstrate how the condition of servitude, often imposed over these groups, has the clear political objective of maintaining the established state of affairs, but also to demonstrate how this state of affairs can be changed. It is this political education and involvement with marginalized groups that must be considered one of the guiding principles of the revolution.

But it's not just the marginalized who need listen to intellectuals. The opposite is also necessary. In a 1975 "Lecture on Higher Education and Politics" in Berkeley, Marcuse considered that the strategy of individual change, the subversion of conformist subjectivity, lies primarily in the strategy of small groups that are both political and psychological. In these groups, they merge a self-criticism of our own psyche precisely because they carry out a sharper distinction between "behavior which reproduces in ourselves the Establishment (often in the guise of radicalism!), and behavior which is really emancipatory, that is, the striving for a morality of liberation" (Marcuse, 2009: 42). First of all, we need to recognize the strategy of marginalized groups as a *legitimate* political strategy of liberation and, therefore, one that can be incorporated into the struggles waged by the working class and the *intelligentsia*.

[4] Marcuse's recognition of the relationship between the development of capitalism and the exploitation of the Third World can even place him in solidarity with South American authors such as Ruy Mauro Marini and Enrique Dussel, who were largely responsible for developing the *Dependency Theory*. Even Dussel, known for his uncompromising criticism of European philosophy and even of Marcuse, was able to recognize the critical theorist as "the most lucid in Europe" (Dussel, 1977: 21).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Anyway, hierarchy questions resurface here and once again demonstrate the ambiguity of Marcuse's thought regarding marginality. For Marcuse, the marginalized groups have an immediate position that requires mediation. The refusal of these groups, in Marcuse's view, would probably not have the power on its own to change the system. In some ways, this conflicts with the revolutionary position he himself identified in these groups. The revolutionary character of the marginalized is *potential*.

But this ambiguity in his theory does not mean that we cannot develop, from the scattered fragments of his philosophical work, a more meaningful and robust conception of the marginalized based on his insights. Silvio Carneiro once recalled Marcuse's mention of Angela Davis that closes *An Essay on Liberation*,[5] to point out that it is from the marginalized body, retaliated against by social suffering, that Marcuse draws his notion of utopia at the end of the 1960s.

> "Our author knows that, from now on as before, we dream of another possibility of life. And he doesn't draw this from an abstraction, but from the way social suffering appears to us. It is the body of a young black woman, marked by social violence, that Marcuse highlights in order to give voice to his critique of the social whole and its apparent freedom governed by the needs of the market. It is in the body marginalized by reality that something utopian now dwells. It is in this body that is intersected as a target of the various spheres of social domination, namely that which abolishes race, gender and class. In the insubmissive refusal of this social place of the needs of the market, patriarchy and colonialism, we find a voice that, from its presence, allows itself to launch utopian power beyond this marginalizing reality. It is in this body (pregnant with a diverse social world) that utopia finally becomes real and, even more importantly, erotic" (Carneiro, 2024: 204).

In Marcuse thought, utopia is always concrete, just as it was for Ernst Bloch. According to the critical theorist, "Bloch's notion of concrete utopia refers to a society where human beings no longer need to live their lives as means to earn a living in alienated performances. Concrete utopia: 'utopia' because such a society is a real historical possibility" (Marcuse, 1992: 33). Despite the ambiguity of Marcuse's thinking on marginality, he certainly would not deny that marginalized groups carry utopia. They are permeated by both a negative dimension, which opposes techno-

[5] "There is an answer to the question which troubles the minds of so many men of good will: what are the people in a free society going to do? The answer, which, I believe strikes at the heart of the matter was given by a young black girl. She said: for the first time in our life, we shall be free to think about what we are going to do" (Marcuse, 1969: 91).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

logical rationality, and a positive (utopian) dimension, which encourages the possibility of a new state of affairs.

REFERENCES

ARANTES, Paulo (2004): Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse. *In*: ARANTES, Paulo. *Zero à esquerda*. São Paulo, Conrad, p. 149-153.

CARNEIRO, Silvio (2004): Utopia nas margens da realidade: Herbert Marcuse, crítico da ideologia. *AISTHESIS*, Santiago, n. 76, p. 190-206.

DAVIS, Angela (2017): Foreword: Abolition and Refusal. *In*: LAMAS, Andrew; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter (eds.). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press, p. vii-xii.

DUSSEL, Enrique (1977): *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola.

KANGUSSU, Imaculada; KOVACEVIC, Filip; LAMAS, Andrew (2017): Mic check! The New Sensibility Speaks. *In*: LAMAS, Andrew; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter (eds.). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*. Philadelphia, Temple University Press, p. 132-158.

KELLNER, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. London: Macmillan Education.

MARCUSE, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. Boston, Beacon Press.

MARCUSE, Herbert (1998): 33 Theses. *In*: KELLNER, Douglas (ed.). *Technology, War and Fascism: Collected Papers of Herbert Marcuse, v. 1*. London & New York, Routledge, p. 215-228.

MARCUSE, Herbert (1992): Ecology and the Critique of Modern Society. *Capitalism, Nature, Socialism*, London, vol. 3, n. 3.

MARCUSE, Herbert (1999a): Herbert Marcuse fala aos estudantes. *In*: LOUREIRO, Isabel (org.). *A grande recusa hoje*. Petrópolis, Vozes, p. 57-79.

MARCUSE, Herbert (1999b): Não basta destruir – sobre a estratégia da esquerda. *In*: LOUREIRO, Isabel (org.). *A grande recusa hoje*. Petrópolis, Vozes, p. 81-86.

MARCUSE, Herbert (1999c). Pela frente única das esquerdas. *In*: LOUREIRO, Isabel (org.). *A grande recusa hoje*. Petrópolis, Vozes, p. 109-124.

MARCUSE, Herbert (2001): Political Preface to Eros and Civilization, 1966. *In*: KELLNER, Douglas (ed.). *Towards a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse, v. 2*. London & New York, Routledge, p. 95-106.

MARCUSE, Herbert (2002): *One-Dimensional Man*. London & New York, Routledge Classics.

MARCUSE, Herbert (2009): Lecture on Higher Education and Politics, Berkeley, 1975. *In*: KELLNER, Douglas; LEWIS, Tyson; PIERCE, Clayton; CHO, Daniel (eds.). *Marcuse's Challenge to Education*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, p. 39-44.

MARCUSE, Herbert (2016): Revolutionary Subject and Self-Government. *In*: KELLNER, Douglas; PIERCE, Clayton (eds.). *Marxism, Revolution, and Utopia: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 6*. London & New York, Routledge.

MARCUSE, Herbert (2018): Agressividade em sociedades industriais avançadas. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Campinas, v. 2, n. 1. 2, jun, p. 18-41.
MARCUSE, Herbert (2023): *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. London & New York, Routledge Classics.
MARCUSE, Herbert; HABERMAS, Jürgen; LUBASZ, Heinz; SPENGLER, Tilman (2008): Teoria e política. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Campinas, v. 2, n. 1. 2, jun, p. 107-174.
MATOS, Olgária (1989): *Paris 1968: as barricadas do desejo*. São Paulo: Brasiliense.
ROBINSON, Cedric (2020): *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

LA LÓGICA DE LA ABSTRACCIÓN: HACIA UNA INTERPRETACIÓN CRÍTICA DEL FASCISMO POSHUMANO

The Logic of Abstraction: Towards a Critical Interpretation of Posthuman Fascism

ROGELIO REGALADO MUJICA*

rogelio.regalado@correo.buap.mx

SAMIR GANDESHA**

samir_gandesha@sfu.ca

Fecha de recepción: 28/11/2025
Fecha de aceptación: 26/12/2025

RESUMEN

El presente artículo problematiza el fascismo a partir de la distinción entre su lectura exotérica –en la que se incluye lo que denominamos como 'marxismo militante' del siglo XX– y una lectura esotérica basada en la lógica de la abstracción y que tiene su fundamento en la Teoría Crítica. Mientras la interpretación exotérica del marxismo identifica principalmente al fascismo como contrarrevolución articulada a través de la clase y orientada a frenar la organización y, en últimos términos, la revolución proletaria, el enfoque esotérico considera que su núcleo se inserta en la forma históricamente específica de la dominación capitalista configurada a través del valor y su confluencia con el fetichismo, la reificación y la abstracción real que estructuran la subjetividad en el capitalismo tardío. Este giro permite comprender por qué, en ausencia de movimientos revolucionarios, emerge hoy estas configuraciones sociopolíticas que ya no necesariamente requieren de la movilización de masas ni un Estado abiertamente terrorista. El fascismo contemporáneo –poshumano– se expresa en la gestión de vidas superfluas, la desensibilización social, la cultura algorítmica y la canalización del malestar hacia identidades esencializadas. Al situar estas dinámicas en el terreno de la abstracción real, el artículo sostiene que una teoría del fascismo apropiada para el siglo XXI debe partir, tomando en cuenta las continuidades y

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México).
** Simon Fraser University (Canadá).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

discontinuidades con su forma más acabada del siglo XX en Europa, de la crítica de la forma social capitalista en su totalidad, más que de la simple instrumentación política de la crisis.

Palabras clave: Fascismo, Abstracción real, Teoría Crítica, Capital, Subjetividad.

ABSTRACT

The paper problematizes fascism through the distinction between its exoteric reading –which includes what we refer to as twentieth-century 'militant Marxism'– and an esoteric reading grounded in the logic of abstraction and rooted in Critical Theory. While the marxist exoteric interpretation identifies fascism as a counterrevolution articulated through class and oriented toward halting proletarian organization and, ultimately, proletarian revolution, the esoteric approach holds that its core lies in the historically specific form of capitalist domination constituted through value and its convergence with fetishism, reification, and real abstraction, all of which structure subjectivity in late capitalism. This shift makes it possible to understand why, in the absence of revolutionary movements, contemporary sociopolitical configurations emerge that no longer necessarily require mass mobilization or an openly terroristic state. Contemporary –posthuman– fascism manifests itself in the management of superfluous lives, social desensitization, algorithmic culture, and the channeling of social malaise into essentialized identities. By situating these dynamics within the terrain of real abstraction, the article argues that a theory of fascism appropriate for the twenty-first century must depart–taking into account both the continuities and discontinuities with its most consolidated twentieth-century European form–from a critique of the capitalist social form in its totality, rather than from the mere political instrumentalization of crisis.

Key words: Fascism, Real abstraction, Critical Theory, Capital, Subjectivity.

Cuando enciendo la radio y escucho que en Estados Unidos han linchado
a personas negras, digo que nos han mentido: Hitler no ha muerto.
Cuando enciendo la radio y me entero de que los judíos han sido insultados,
maltratados, perseguidos, digo que nos han mentido: Hitler no ha muerto.
Cuando, finalmente, enciendo la radio y oigo que en África
se ha instaurado y legalizado el trabajo forzado, digo entonces, con certeza,
que nos han mentido: Hitler no ha muerto.

Aimé Césaire, citado por Fanon,
Piel negra, máscaras blancas

El tono sombrío de la historia define nuestra época con una intensidad inquietante. El espectro de un fenómeno que se pensó como definitivamente derrotado, se presenta abiertamente frente a nosotros, recordándonos con crudeza que el horror no está en lo absoluto anclado al pasado, sino se mantiene con un vigor persistente,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

incluso bajo las condiciones aparentemente más pulcras y sin fricciones del capitalismo neoliberal tardío. Esta reaparición de aquello que se imaginaba confinado a los museos y libros de historia demuestra que la barbarie no quedó atrás, sino que es hoy una fuerza que desborda por mucho la sutileza de una simple sombra, como a algunos analistas les gustaría que fuera. Ya en Walter Benjamin (2019) veíamos el diagnóstico: civilización y barbarie son, a fin de cuentas, gemelas siniestras.

En el escenario global, esta afirmación encuentra una expresión especialmente elocuente en Gaza, que –al igual que el nombre propio 'Auschwitz'– designa mucho más que el campo de exterminio que lo hizo famoso. Gaza funciona como una metonimia de la absoluta desechabilidad de la humanidad y de la naturaleza sobrantes[1]. Encapsula con claridad la idea de Hannah Arendt (1994): quienes más necesitan de los derechos humanos son precisamente quienes menos acceso tienen a ellos; es decir, para tener derechos, primero se requiere el derecho a tenerlos. Y evidentemente los palestinos padecen su carencia. Como ha señalado recientemente el filósofo brasileño Vladimir Safatle (2024: s/p):

> "(…) Me gustaría llamar su atención sobre lo que significa exactamente Gaza. Y para hacerlo, quiero insistir en la conjunción de cuatro procesos que la caracterizan: repetición, desensibilización, deshistoricización y vacío legal… no son sólo reacciones a lo que proviene de Gaza, sino instrumentos globales de gobierno destinados a aplicarse, de manera indefinida, sobre poblaciones colocadas en extrema vulnerabilidad."[2]

A pesar de la percepción dominante de que las instituciones internacionales estaban gestionando con eficacia el riesgo de una nueva catástrofe, los acontecimientos recientes muestran con claridad las profundas limitaciones de su capacidad, sobre todo frente a la complicidad de Alemania, Francia, Canadá y Estados Unidos, los supuestos guardianes 'insignes' del llamado 'orden basado en reglas'. Gaza encarna la manifestación más descarnada de una violencia que se vuelve al mismo tiempo terriblemente común en un orden global caótico. Los casos de Yugoslavia, Guatemala y Ruanda demostraron en el mundo pos-Guerra Fría que esta violencia no era aleatoria ni mucho menos contingente, sino parte de un patrón tan recurrente como reconocible. De igual forma, los tambores de guerra que más recientemente resonaron primero en Europa con la invasión de Ucrania, los conflictos en Siria y Libia tras la Primavera Árabe, la mutilación y la tortura que tienen lugar en el contexto de la

[1] Véase el trabajo de Andreas Malm (2016).
[2] Todos los textos citados originalmente están en inglés. La traducción es propia de los autores.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

llamada guerra contra el narcotráfico en países como México y Colombia, entre innumerables ejemplos más, evidencian que el capital, tal como irrumpió en el mundo, sigue chorreando "de la cabeza a los pies, por todos los poros, lodo y sangre." (Marx, 1981: 926).

Si bien la violencia del capital adopta múltiples formas y contenidos, una de sus expresiones más inquietantes en los últimos años es el retorno –o, más precisamente, la persistencia subterránea– del fascismo. Césaire y Fanon ya habían señalado que el fascismo no es otra cosa que la aplicación, por parte de los Estados europeos, de su propia violencia colonial hacia Europa misma. Esa afirmación, que nos ayuda a identificar un patrón histórico de desarrollo del fenómeno más amplio que el restringido periodo de entreguerras, tiene también el límite de no distinguir la especificidad de lo que abrió el fascismo europeo y que amenaza con conformar una constante a escala global.

La trayectoria reciente de la discusión sobre el fascismo lo coloca, en un inicio, como un término del argot político más vulgar, pero su influencia insidiosa se ha revelado hoy como una condición 'extrañamente familiar' que, en los términos racistas del colonialismo, ejemplifica un endocolonialismo o una auto-colonización de los llamados Estados civilizados (Gandesha, 2020b).

En este sentido, la proliferación de grupos, organizaciones y partidos asociados con la extrema derecha –tanto en forma de movimientos sociales como de partidos políticos– ha captado la atención de los más diversos medios, de la academia y de los comentaristas políticos. De manera notable, los principales centros de difusión global han vuelto a expresar su inquietud ante la creciente presencia de posturas abiertamente antagónicas a los valores que el neoliberalismo occidental promovió con tanta insistencia. Dicho de otro modo, la agenda del multiculturalismo, la tolerancia, el multilateralismo y un conjunto de dinámicas afines a la reconfiguración del mercado –que alcanzaron su apogeo en el contexto del triunfalismo estadounidense posterior al colapso soviético, aquello que Fukuyama (2006) denominó con soberbia "el fin de la historia"– enfrenta ahora desafíos que no provienen de fuerzas externas, como lo intentaron con el llamado terrorismo islámico, sino del interior mismo de estas sociedades. Además, el fenómeno, como mencionamos anteriormente, no se restringe al territorio donde surgió el fascismo: se ha expandido globalmente, lo que exige una aproximación orientada al conjunto del entramado global, tal como se ha señalado previamente en otro espacio (Gandesha, 2020b).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

A la luz de este panorama, la pregunta más elemental que puede formularse apunta directamente a la causa de esta emergencia pública. Y la respuesta suele girar en torno a un mismo eje: la crisis. Como ocurrió en las interpretaciones del periodo de entreguerras del siglo pasado, la crisis es concebida como el factor decisivo para comprender el surgimiento de una agenda que, en el contexto de la violencia descrita, logra captar la aprobación popular e instalarse en la cotidianidad. Es decir, ya no son sólo los ejércitos y los grupos armados quienes trafican con el miedo: ahora se manifiesta en la vida cotidiana con el apoyo del poder estatal, que cristaliza e instrumenta los intentos de escape de la crisis que habitamos. Podríamos incluso señalar que, a medida que la crisis deja de presentarse como un acontecimiento agudo y puntual para convertirse en una condición crónica y omnipresente, termina por interiorizarse en el mundo de la vida como un estado zombi en el que "la vida no vive" (Adorno, 2005).

Desde nuestra perspectiva, un problema central de este enfoque es que la crisis suele asumirse como una condición inherente y casi autoexplicativa, en lugar de entenderse como un fenómeno que exige ser examinado y criticado con mayor detenimiento. Por lo general, la crisis se asocia exclusivamente con la esfera económica y con su incapacidad para mantener el equilibrio entre consumo y producción dentro del horizonte del crecimiento infinito. Quizá el ejemplo más significativo de esta incapacidad en tiempos recientes fue la caída de Lehman Brothers en 2008, que desencadenó una crisis financiera global con efectos devastadores para las clases medias del mundo occidental y con repercusiones profundas en las poblaciones más vulnerables en distintas regiones. Este episodio suele fungir como base de la interpretación convencional sobre el origen del fascismo o, al menos, de la extrema derecha, como muchos estudiosos prefieren neutralizar.

Lo fundamental es que ya no resulta sostenible concebir la crisis como un fenómeno circunscrito únicamente al ámbito económico. Nos enfrentamos a una crisis multifacética y expansiva que abarca una gran variedad de dimensiones objetivas y subjetivas. Entre las primeras se encuentran la ecología, la producción de alimentos, la energía, la infraestructura y las instituciones liberal-democráticas. Entre las segundas, la salud mental, las relaciones de género y sexuales, y, en general, la propia integridad del vínculo social. Las crisis objetivas suelen atribuirse al estancamiento de los procesos de redistribución de la riqueza; las subjetivas, a fallas de reconocimiento o problemas de mal-reconocimiento, como el racismo.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Aunque estas crisis suelen analizarse por separado, es imprescindible mostrar su convergencia en el nivel de la totalidad del proceso social. Como indicó Lukács (2013), para Marx el funcionamiento del capital se ancla en la dinámica totalizante del modo de producción en su conjunto. Captar de manera totalizante las relaciones sociales capitalistas exige una negación determinada del fetichismo de la forma mercancía, mediante el cual las relaciones sociales objetivadas despliegan su lógica en el proceso de cosificación, integrándose en el capital y transformando históricamente las relaciones sociales en un espectáculo que los sujetos aprehenden cada vez con mayor pasividad y, por tanto, reproducen también pasivamente en su forma vigente. Entender la crisis requiere, por ello, comprenderla como intrínsecamente ligada a este proceso.

En este sentido, la naturaleza del capital constituye el punto de partida para analizar la crisis. Esto implica tanto comprender la interconexión entre sus distintas manifestaciones contemporáneas, como también abordarla desde la perspectiva de sus contradicciones internas. Si aceptamos que el análisis del fascismo –así como el de la extrema derecha y el autoritarismo– está vinculado a la crisis y a sus dinámicas intrínsecas, entonces la relación entre fascismo y capital se vuelve evidente, y es precisamente esa relación la que el análisis marxista ha intentado esclarecer.

1 EL ANÁLISIS DEL FASCISMO EN EL MARXISMO MILITANTE

Quizá resulte innecesario subrayarlo, pero existe un amplio abanico de interpretaciones sobre la naturaleza del capitalismo y, en consecuencia, una diversidad similar de perspectivas acerca de su relación con el fascismo. Sin embargo, la aproximación marxista al fascismo –que se forma acompañando los renglones de '*El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*'(1990)– puede dividirse en dos grandes categorías que, como se indicó en otro texto (Regalado Mujica, 2022), las denominamos '*exotérica*' y '*esotérica*' en sintonía con el planteamiento de Robert Kurz (2016) acerca de la existencia de dos interpretaciones de Marx: una vinculada al relato histórico del movimiento obrero y la lucha de clases (la exotérica), y otra ligada al análisis de la lógica del fetichismo, el trabajo abstracto y la forma valor (la esotérica). En este sentido, la primera interpretación de Marx corresponde a la lectura de lo que denominamos como fascismo exotérico. Esta fue justamente la interpretación predominante entre los marxistas militantes, por más vaga que suene esa clasificación, sobre todo durante la primera mitad del siglo XX.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

No sorprende que los miembros de los partidos comunistas en distintos países europeos hayan sido de los primeros en analizar de manera sistemática el surgimiento del fascismo. En definitiva, esto no tiene lugar únicamente a razón de la posición revolucionaria del marxismo y su oposición frontal a la que identifica como 'contrarrevolución' fascista, sino también al hecho de que, desde el inicio, los movimientos fascistas identificaron al comunismo como su principal adversario.

La consolidación de la dictadura fascista en Italia tras el asesinato de Giacomo Matteotti, junto con la agresión implacable y el terror ejercido por Mussolini contra el Partido Comunista (Radek, 2021), así como la enorme popularidad del anticomunismo nazi –que constituyó la base misma de su movimiento y se expresó con fuerza tanto en su política exterior como en su política interna– hicieron indispensable que las organizaciones proletarias reflexionaran seriamente sobre los desafíos políticos a los que se enfrentaban.

Por estas razones, y por su concepción de las relaciones sociales en general, los marxistas militantes enfatizaron la primacía de la praxis en las primeras formulaciones del concepto de fascismo. Entre las numerosas aportaciones en este campo, destacan las de August Thalheimer, Clara Zetkin, Georgi Dimitrov, León Trotsky y Antonio Gramsci. A pesar de la diversidad de sus planteamientos, coinciden en considerar que el fascismo es, en esencia, un movimiento contrarrevolucionario, perspectiva que sigue siendo predominante en buena parte del marxismo contemporáneo. Aunque la lógica del argumento varía entre estas voces, la idea de que la amenaza de una revolución proletaria actúa como catalizador del fascismo permanece como un hilo conductor.

Este planteamiento se desarrolla en el marco de las discusiones sobre la importancia de conquistar el poder estatal para la revolución proletaria. De ahí que su formulación teórica surgiera como parte de una problematización elaborada desde el punto de vista de la oposición. En otras palabras, la esencia del fascismo se sitúa en la ausencia de la revolución proletaria: el fascismo emerge sobre el terreno de una revolución fallida, como lo evidencian las experiencias históricas del Soviet de Múnich y del levantamiento espartaquista.

Como una bestia sujetada con correa de acero, la clase dominante orientó el avance del fascismo a partir de dos tesis que no son necesariamente incompatibles: la primera, ya mencionada, impedir la revolución proletaria; la segunda, evitar el colapso del mundo burgués en medio de la crisis aparentemente terminal del capital. Estas dos tesis pueden coexistir porque la posibilidad misma de que el proletariado

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

realice la revolución se inscribe en la dialéctica del capital, es decir, en la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción que daría lugar a una clase trabajadora militante –a diferencia de un campesinado aislado– capaz de comprender su condición compartida y, sobre esa base, desarrollar una conciencia política revolucionaria que la convierta en lo que Marx y Engels (2011) llaman en el '*Manifiesto Comunista*' los "sepultureros" de la burguesía que la creó.

El problema es que, desde la perspectiva del marxismo militante, la crisis del capital tiene mucho más que ver con la orientación y la praxis de un sujeto colectivo que con la dominación específica del capital que se despliega en medio de sus propias contradicciones internas. Desde este punto de vista, la primacía del sujeto termina convirtiéndose en un profundo voluntarismo, y la disputa con el fascismo se plantea en ese mismo registro. Bajo esta comprensión, el fascismo –como expresión de la lucha de clases– constituye, con el paso del tiempo, la derrota más dolorosa del movimiento proletario.

Pero incluso cuando el fascismo se comprendía como una forma política puesta a disposición de la personificación del capital en términos de clase –énfasis que privilegiaba la dimensión política inmediata–, esta lectura no dejó de reconocer elementos que desbordaban tal marco y permitían mostrar su vínculo con las dinámicas intrínsecas del capital.

En la discusión que Clara Zetkin (2017) abrió con su análisis del fascismo ante la Internacional Comunista, esta problematización resulta evidente. Aunque en el núcleo de su argumento aparecen muchos de los rasgos característicos de la interpretación exotérica –el surgimiento del fascismo como respuesta a la crisis del capital, el respaldo de los sectores más poderosos de la burguesía para impedir la insurrección proletaria, el uso del terror como estrategia política, etc.–, Zetkin sitúa al mismo tiempo el punto nodal de su aparición en la propia derrota del proletariado.

A primera vista, este argumento podría entenderse simplemente en términos de organización y estrategia: el proletariado no logró ejercer el liderazgo necesario para movilizar a las masas, cuestión que la burguesía sí consiguió mediante su forma particular de terror. Pero el argumento es más complejo. En primer lugar, se puede apreciar la crítica de Zetkin a la socialdemocracia. Es decir, aquello que Otto Bauer interpretaba como un 'pecado' de la Revolución Rusa en la génesis del fascismo es, para Zetkin, nada más que la expresión más burda de un derrotismo reformista.

Por el contrario, desde su perspectiva, el fascismo debe entenderse como "una expresión de la decadencia y desintegración de la economía capitalista y como un sín-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

toma de la disolución del Estado burgués" (s/p). Es crucial subrayar la noción de decadencia y desintegración del capital –más allá de la economía capitalista en sentido estricto– como parte de su dinámica intrínseca, pues es precisamente ese proceso el que otorga al fascismo un cuerpo propio en medio del derrumbe que lo vuelve posible. La demencia que acompaña al desarrollo de las bases materiales de la existencia tiene un impacto profundo en la aparición de posiciones que canalizan los agravios colectivos hacia el sistema, cuya incapacidad para cumplir sus promesas de prosperidad y libertad ha desencantado a amplios sectores sociales, ahora movilizados con la intención de abolir la raíz misma del malestar.

Una cuestión similar aparece en Gramsci. Aunque en sus primeros análisis domina la preocupación por la capacidad del proletariado para derrotar a los *Fasci italiani di combattimento*, algo que la pequeña burguesía logró hacer en ciertos momentos de los años veinte, su percepción –como toda su teoría– se transforma para señalar con mayor fuerza que el fascismo es una fuerza que desborda con mucho la mera instrumentalización de clase. En las '*Fuerzas elementales',* Gramsci sacude la noción tradicional del marxismo militante:

> "Ahora se ha vuelto evidente que el fascismo solo puede interpretarse parcialmente como un fenómeno de clase, como un movimiento de fuerzas políticas conscientes de un objetivo real. Se ha extendido, ha roto todo marco organizativo posible, está por encima de los deseos y propuestas de cualquier Comité central o regional. Se ha convertido en el desencadenamiento de fuerzas elementales que no pueden ser contenidas bajo el sistema burgués de gobierno económico y político. El fascismo es el nombre de la profunda descomposición de la sociedad italiana, que no podía sino acompañar la descomposición del Estado, y que hoy solo puede explicarse aludiendo al bajo nivel de civilización que la nación italiana había logrado alcanzar en estos últimos sesenta años de administración unitaria." (Gramsci, 1978: 38).

Una vez más, el elemento de la descomposición resulta sumamente revelador, sobre todo cuando se expresa en medio de la devastación de la guerra y del trauma no resuelto que atravesó a la sociedad europea. Aunque en sus primeros análisis la cuestión aparece vinculada a la relación con la clase, Gramsci subraya el temor de la pequeña burguesía a ser desplazada de su función económica –y, por ende, de su existencia social– por las grandes potencias industriales (Adamson, 1980). El fascismo no obtiene su impulso principal de la necesidad de aplastar una amenaza revolucio-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

naria, sino del propio movimiento del capital, que expulsa a las clases superfluas y las arroja al abismo temible de sus propias contradicciones.

Tanto Zetkin como Gramsci representan figuras clave dentro del marxismo militante, ofreciendo perspectivas que emergieron en medio de una coyuntura terriblemente hostil. Quizá por este motivo es que destaca en su análisis la labor de iluminar la necesidad de la praxis, aunque esto se enfrente al velo de la inmediatez. No obstante, la línea general de interpretación centrada en la contrarrevolución, puede verse entrelazada –aunque tenuemente– con elementos más profundos de la decadencia del mundo burgués que son necesarios destacar ante la urgencia de la crítica.

De cualquier manera, es posible identificar, como una de las consecuencias políticas más lúgubres del énfasis que el marxismo militante puso en la esfera del poder institucional, la escasa atención dedicada al ascenso del racismo, la xenofobia y la misoginia, elementos que adquirieron un papel cada vez más abierto en la agenda del fascismo. En la mayoría de las interpretaciones provenientes del marxismo militante –incluidas, conviene recordarlo, las de Trotsky, Thalheimer y Georgi Dimitrov– se advierte una ausencia notable de reflexión sobre estas manifestaciones contemporáneas de violencia identitaria, que terminaron constituyendo un punto de inflexión en la historia europea, alcanzando su clímax en la destrucción del genocidio perpetrado en su propio territorio.

Es correcto afirmar que el núcleo experiencial del marxismo militante moldeó su análisis, orientándolo hacia la identificación de confrontaciones urgentes e inmediatas, como la conquista del poder político o, al menos, la prevención de que dicho poder se consolidara en formas que facilitaran objetivos reaccionarios. Sin embargo, esta orientación táctica y coyuntural no fue el factor decisivo en la evolución de su enfoque teórico. La premisa subyacente de su pensamiento es una concepción del capital(ismo) que, pese a las variaciones interpretativas, entiende la estructura de dominación fundamentalmente como un sistema económico. Esta interpretación del capital(ismo) condiciona su lectura del fascismo, de sus causas y de su carácter esencialmente reaccionario.

No obstante, comprender el capital(ismo) del modo en que lo hace el marxismo militante implica una limitación que descansa sobre la crítica de la esfera de la circulación de las relaciones sociales capitalistas. Esta crítica tiende, a su vez, a subrayar –a veces de manera casi exclusiva– la composición de las bases materiales en términos de la 'economía', poniendo el tono más estruendoso en la lucha por la redistribución.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En otras palabras, el Marx de los militantes es el Marx de la esfera de la circulación, el Marx de la redistribución y, en no pocas ocasiones, también el Marx de la glorificación del trabajo. Esto es justamente lo que Postone (1993) identifica como el núcleo del marxismo tradicional. Bajo esta perspectiva, el fascismo se concibe como un fenómeno externo, no intrínsecamente vinculado a las categorías elementales del capital. Su aparición no se entiende como dependiente de la especificidad histórica del capital ni de su relación con la constitución de la subjetividad en el marco de la forma burguesa de vida dañada, sino como una consecuencia del mero equilibrio de fuerzas al que se reduce la lucha de clases.

Por esta razón podemos denominarlo 'fascismo exotérico'. Esta interpretación establece la relación entre fascismo y capital de manera instrumental, y no a partir de las categorías fundamentales del propio capital.

Desde esta perspectiva, el fascismo aparece y desaparece según las necesidades de la acumulación y como consecuencia de la (in)subordinación del trabajo. Sin embargo, después de las revoluciones proletarias –y, de hecho, ante la posibilidad misma de un mundo sin proletariado– y la disolución del fascismo como forma de gobierno, ¿qué sentido tiene seguir teorizándolo hoy? Una respuesta posible es la que Alberto Toscano (2021), retomando a George Jackson, denomina fascismo incipiente: una suerte de contrarrevolución preventiva –también defendida por Vladimir Safatle (2020)– que se gesta en momentos en que aún no se han formado fuerzas revolucionarias, pero que se activa para impedir incluso la posibilidad de que lleguen a constituirse.

El punto es que, en nuestra sociedad, la rebeldía capaz de hacer posible otro mundo parece erosionada bajo el peso de la violencia algorítmica y la omnipresencia de la industria cultural, que ahora se expande mediante el consumo compulsivo de plataformas como Netflix, y mediante la publicación incesante en redes sociales profesionales, recreativas o afectivas como LinkedIn, Instagram, Facebook, WhatsApp, Tinder, Bumble, entre otras. Estas plataformas ocupan hasta el último resquicio de nuestro 'tiempo libre' y colonizan nuestra atención y los espacios más íntimos de interacción y afecto. Allí, el algoritmo es omnipresente y opera como negación determinada de las formas de abstracción que estructuraron las relaciones sociales capitalistas en sus fases liberal, fordista y posfordista –a saber: el fetichismo de la mercancía, la cosificación y el espectáculo. La industria cultural digitalizada y reconstruida algorítmicamente moldea con mayor profundidad la subjetividad en esta fase tardía y neoliberal del capitalismo.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Aún más claramente, a medida que nuestras interacciones sensibles con los otros se desplazan cada vez más hacia el espacio virtual, ese otro se vuelve crecientemente deshumanizado y vulnerable a un abuso verbal y a una violencia simbólica cada vez más intensificados. De ahí queda solo un paso para que esa violencia verbal y simbólica se actualice con mayor fuerza en la materialidad de las relaciones mundanas. Dicho de otro modo, esta disolución se manifiesta en las calles marcadas por poblaciones superfluas, *Lebensunwertes Leben*, vidas consideradas indignas en la lógica del capital, ejemplificadas en la creación –tanto en el Norte como en el Sur global– de 'zonas de sacrificio' racistas y ecológicamente desastrosas, en el crecimiento de las crisis de salud mental, en el agravamiento de la indigencia y en el incremento del consumo de drogas letales como el fentanilo, junto con la multiplicación de sobredosis que configuran una tragedia cotidiana. En este escenario, las fuerzas del terror ni siquiera resultan necesarias: la sumisión social se logra mediante mecanismos mucho más sutiles y eficientes, que dispersan y neutralizan la resistencia de manera casi automática.

La dominación puede manifestarse de formas que no requieren represión abierta ni violencia física directa. Los efectos anestésicos y pacificadores de la cultura digital de consumo y la creciente dependencia de los fármacos avanzan en paralelo al reforzamiento de las estructuras de poder establecidas, que parecen impermeables al impulso de las luchas contra el sufrimiento.

A pesar de que los feminismos, los movimientos ambientalistas, las luchas socioterritoriales y una multitud de otros movimientos cuestionan la ausencia de un horizonte emancipatorio, su resistencia parece orientarse más a contrarrestar los efectos destructivos del capital –e incluso a promover formas de inclusión y reconocimiento basadas en la identidad dentro de él– que a forzar una ruptura radical y una transformación emancipatoria de la estructura misma. Estos movimientos operan sobre todo en los márgenes del sistema, donde son tolerados o absorbidos.

La política identitaria –que en el pasado tomó la forma de movimientos de liberación nacional anticoloniales o, por ejemplo, del *Black Power*, fundamentados en la confrontación con la lógica colonizadora de la forma-valor y, por ende, en una dialéctica de emancipación– ha derivado en una paradoja del empoderamiento (Gandesha, 2024), que atrapa a los sujetos en la afirmación del mismo sistema que imposibilita cualquier liberación real. Esto abre espacios de resistencia, sin duda cruciales, pero incapaces de desafiar las estructuras fundamentales del capital.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En otras palabras, la Teoría Crítica debe rechazar de manera contundente la fetichización de la esfera de la circulación y de la lucha por la redistribución, por un lado, y de las luchas por el reconocimiento –es decir, por la inclusión en la vida dañada del orden capitalista– por el otro (Fraser y Honneth, 2003). Es tarea primordial, entonces, dejar en claro que la emancipación se sitúa más allá de las categorías de redistribución y reconocimiento.

En este contexto, la necesidad de un régimen fascista como respuesta represiva totalizante simplemente pierde sentido. Los mecanismos ya existentes para controlar y absorber el conflicto permiten su gestión sin recurrir plenamente al terror personal o a la instauración de regímenes abiertamente autoritarios. La violencia que habita en la economía digital, la hipermercantilización de la cultura y la fragmentación de las demandas sociales en reclamos identitarios específicos y aparentemente aislados limitan la posibilidad de una articulación unificada que realmente amenace la dominación del valor –cada vez más abstracta– y su mundo administrado. Así, la necesidad de la represión fascista como contrarrevolución se vuelve un exceso en el cálculo de fuerzas, si es que esa es su misión y naturaleza.

Para sostener que el fascismo es, efectivamente, el último recurso para asegurar las relaciones de propiedad y la acumulación de capital frente a una organización revolucionaria, sería primero necesario demostrar la existencia de una organización tal. Pero si ya no resulta plausible afirmar que el colapso del capital será precipitado por la acción de un sujeto revolucionario colectivo –lo que revela no tanto un fracaso de la praxis histórica como un viejo error teórico–, entonces ¿qué sentido tiene sostener que los capitalistas 'necesitan' soltar la correa de acero de la bestia llamada fascismo? Bajo este marco, la interpretación exotérica parece quedar sepultada bajo el peso de su propia teoría.

Sin embargo, si la insuficiencia no reside en la naturaleza del fascismo, sino en haberlo reducido a sus aspectos superficiales, entonces es posible elaborar una teoría del fascismo que ilumine su dimensión contemporánea dentro de su proyección histórica. Ese es, precisamente, el propósito de la tesis alternativa –la esotérica– que surge de la lógica de la abstracción.

2 FASCISMO Y LA LÓGICA DE LA ABSTRACCIÓN

La característica específica de la dominación capitalista es la dominación social abstracta o, como la denomina la influyente formulación de Sohn-Rethel (2021), la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

"abstracción real" de la forma mercancía. Esta abstracción real consiste en separar un objeto sensible de la totalidad de las relaciones sociales que lo producen, de modo que las relaciones entre seres humanos aparecen como relaciones entre cosas, y las cosas parecen adquirir cualidades propias de la agencia humana.

Desde la elaboración marxiana de la teoría del valor en el proceso de acumulación y reproducción del capital, se abrió un largo debate que propone desplazar la comprensión de la dominación desde el imperativo de la personificación hacia el imperativo de la abstracción. Como lo expone Chris O'Kane (2020), Marx muestra en '*El capital'* que es el conjunto históricamente específico de relaciones sociales lo que produce el carácter dual del trabajo concreto y abstracto. La sustancia del valor –el tiempo de trabajo socialmente abstracto– se cristaliza en la forma valor del dinero y de las mercancías. Lo que se expresa en el movimiento de acumulación del capital, en contraste con la abstracción transhistórica asumida por la economía burguesa, es una dominación supraindividual y socialmente objetiva que obliga a las relaciones sociales –es decir, a los sujetos que las componen– a movilizarse bajo este imperativo.

El concepto de abstracción real se desarrolla políticamente en la crítica marxista "de la dominación abstracta del capital hacia una teoría crítica de la reproducción de la sociedad capitalista" (O'Kane, 2020: 268-69), crítica que alcanza una potencia notable en Adorno. Como señala Gillian Rose (2014), la base de la crítica adorniana al principio de intercambio –que perpetúa el pensamiento identitario– está firmemente anclada en el concepto marxiano de fetichismo de la mercancía y en la teoría lukácsiana de la cosificación.

De este modo, la cristalización del principio de intercambio que Adorno describe muestra cómo la sociedad capitalista se perpetúa a sí misma, construyendo simultáneamente una relación de dominación que escapa al control del sujeto y que produce una forma de subjetividad que se subsume contradictoriamente en el objeto (Adorno, 2000: 32).

Dada la naturaleza contradictoria y antagónica de la sociedad, su negación continúa siendo una posibilidad teórica. Sin embargo, esta posibilidad depende de la reivindicación de la autonomía del sujeto mediante una racionalidad reflexiva y crítica que se vuelve cada vez más difícil de sostener frente a los imperativos sociales del capitalismo tardío. Esto queda de manifiesto en la tesis de la industria cultural (Horkheimer y Adorno, 2002).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Es precisamente en el marco de un falso sentimiento de negación donde la lógica de la abstracción adquiere forma en el fascismo, a través de una dialéctica fetichista entre lo abstracto y lo concreto.

A diferencia de la forma encarnada del fascismo que domina en el marxismo militante, el carácter del fascismo se define, ante todo, por la vida dañada de una subjetividad que a la vez niega y desplaza su propio sufrimiento hacia grupos considerados externos. En lugar de orientarse hacia un horizonte emancipado al que podría acceder mediante una crítica radical, esta subjetividad reproduce la misma violencia identitaria de una abstracción fetichizada al intentar actualizar lo 'concreto' en forma de categorías e imaginarios étnicos, raciales o nacionales.

Cabe decir, por supuesto, que tales formas de concreción no dialéctica –o lo que Adorno (2013) denomina el "jerga de la autenticidad" (*Eigentlichkeit*)– son falsas y, en cuanto tales, sumamente peligrosas. Pero responden a una necesidad y un deseo profundamente arraigados en todo el espectro político: la necesidad de enfrentar la omnipresencia de la dominación abstracta en el mundo de la vida social.

Como se señaló anteriormente, las manifestaciones concretas de la dominación solo pueden comprenderse plenamente si se observan a través del prisma de la forma históricamente contingente de la dominación capitalista. La experiencia inmediata del sujeto sólo es accesible de manera velada, dentro de una mediación en la que las formas personales únicamente pueden existir de manera fetichizada. A medida que la dominación abstracta –propensión de la totalidad– penetra con mayor fuerza, la dominación concreta se vuelve cada vez más difusa.

Como respuesta al malestar producido por la dominación abstracta, surge un terror reaccionario que opera como barrera frente a las aspiraciones emancipatorias. La integración del capital ejerce una influencia poderosa, debilitando el yo crítico, capaz de poner a prueba la realidad. Esta idea ya había sido identificada por Adorno en el contexto de la personalidad autoritaria (1969) y en sus estudios sobre los agitadores fascistas (2007)[3]. En consecuencia, la cuestión de la emancipación permanece confinada al plano de la inmediatez.

En este contexto, el fetiche de la dominación concreta suele concentrarse en las personificaciones más evidentes –los acumuladores de riqueza, la clase política, organismos internacionales como el FMI o la OMC–, pero también sigue a menudo un camino impulsado por pulsiones psíquicas que proyectan violentamente la autoridad

[3] Véase también Gandesha (2020b).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

internalizada, en consonancia con el principio de subordinación de la diferencia jerárquica y racialmente organizada.

Esta reacción contra la diferencia constituye un doble fetiche de lo concreto. Por un lado, aparece el fetiche de un supuesto grupo empírico señalado como causa del malestar –el árabe, el inmigrante, el homosexual. Sin embargo, ese grupo no puede considerarse realmente existente con la unidad concreta que se le atribuye: se lo concibe como una totalidad homogénea cuando, en los hechos, no es más que una abstracción construida, un conglomerado proyectado sobre figuras específicas que oculta las dinámicas reales del conflicto social.

Por otro lado, también se fetichiza lo concreto en el grupo que se presenta como antídoto frente al malestar. Esta 'concreción' se funda en una ficción o en una unidad parcial, ya sea en torno a la sangre, la tierra, el color de piel o ciertos valores considerados inmutables. Esa unidad supuesta, articulada mediante elementos que adquieren una carga simbólica, descansa en la ilusión de una esencia compartida que homogeneiza y simplifica lo colectivo. Ello se evidencia en la creencia de que tales rasgos vuelven al grupo absolutamente distinto y superior frente a aquello que combate.

En estas dos categorías –que, como señala Postone (2001), no son necesariamente antagónicas entre sí– se encuentra la semilla de una falsa superación. Una construcción tal intenta resolver la complejidad del malestar social anclando lo concreto a una oposición igualmente falsa frente a un concepto abstracto demonizado. En ese proceso, se ignora el carácter transitorio y efímero de lo concreto, otorgándole un peso esencialista que acentúa la polarización y el conflicto, a la vez que desvía la atención de los orígenes reales del fetiche.

En la dinámica histórica del fascismo, dentro de la lógica de la abstracción, es evidente que no todos los elementos permanecen intactos ni son completamente intercambiables. Es fundamental discernir las continuidades y las rupturas respecto de la forma que el fascismo adoptó en el periodo de entreguerras. Uno de los aspectos más significativos de esta actualización es su carácter antihumanista; de hecho, el fascismo contemporáneo podría describirse con mayor precisión como '*poshumano*'.

En su núcleo se encuentra la intensificación de la extracción de recursos, que ocurre en un contexto de fuerte contracción del trabajo y una prevalencia creciente de la automatización. El proceso incluye el uso de la robótica, el aprendizaje automatizado e inteligencia artificial, lo que sugiere la posible obsolescencia del propio ser

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

humano. Esta lógica apunta hacia lo que Achille Mbembe (2017) denomina el "devenir negro del mundo", es decir, la creación de "sujetos abandonados":

> "Ya no hay trabajadores como tales. Solo hay nómadas del trabajo. Si el drama del sujeto de ayer era la explotación por el capital, la tragedia de la multitud hoy es que ni siquiera puede ser explotada. Son sujetos abandonados, relegados al papel de una 'humanidad superflua'" (Mbembe, 2017: 3).

De hecho, hoy no es para nada una metáfora ni exageración hablar de la "palestinización del mundo" (Safatle, 2024: s/p).

Parece que ha pasado mucho tiempo, aunque en realidad fue hace apenas un instante, cuando la pandemia provocada por el SARS-CoV-2 hizo evidente esta condición de superfluidad, la cual tuvo una de sus causas más destacadas en las acciones –o inacciones– de los gobiernos, que colocaron en grave riesgo de contagio e incluso de muerte a sectores de la población considerados sobrantes, así como a trabajadores esenciales, que en particular eran personas racializadas. Así lo mostró el estudio de la UCSF realizado en el distrito de la Misión en San Francisco, donde el 95% de los casos positivos correspondían a población latina, por ejemplo (Weiler, 2020).

Podría decirse que, durante ese periodo, la necesidad del trabajo humano se reveló con mayor claridad que nunca. Sin embargo, también resulta notable que los Estados estuvieron dispuestos a exponer a estos trabajadores esenciales a un riesgo significativo de muerte debido a la falta de equipo de protección personal. En un testimonio recogido por la conductora del MTA y escritora Sujatha Gidla (2020), algunos de sus compañeros declaraban: "No somos esenciales; somos sacrificados".

Como se ha señalado en otros lugares (Gandesha, 2020a), Samuel Beckett (1996) muestra en *Endgame* –generalmente leída como una representación del paisaje posterior a una guerra nuclear– la devastación del mundo natural en una configuración espacial donde el propio tiempo parece haberse detenido. La obra retrata, de manera descarnada y a menudo irónica, la obsolescencia de la especie humana, reducida a una mera existencia subordinada a las inescrutables maquinaciones de fuerzas geopolíticas que exceden por completo su comprensión. Los efectos de la división social del trabajo resultan paralizantes: Hamm es incapaz de ponerse de pie, y su sirviente, Clov, es incapaz de sentarse. Hamm sentencia: "Cada hombre, su especialidad". Una vez agotada su utilidad social, los padres de Hamm son arrojados –figurativamente– al basurero de la historia, confinados, literalmente, en cubos de basura.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Hoy esta imagen resulta dolorosamente similar a los asilos, convertidos en funerales en vida, donde las personas esperan el final de un juego de espera insoportable. En este nuevo rostro de la crisis ecológica, los Estados parecen dispuestos a sacrificar a los ancianos, a los enfermos, a los pobres, a los desposeídos, a los negros y a la gente de color en general en nombre de la lógica del mercado. Pero esa lógica siempre ha estado presente en cada comunicado de prensa de las corporaciones que anuncian despidos masivos que, inevitablemente, incrementan de manera dramática el precio de sus acciones.

Hace algunos años, Dan Patrick, vicegobernador republicano de Texas, sugirió en una entrevista con Tucker Carlson en Fox News que los ancianos quizá deberían considerar sacrificarse por sus nietos, es decir, por "la economía". "Ve a ver si está muerta", le dice Hamm a Clov respecto de su madre. El mercado capitalista vive de la muerte.

Si adoptamos como definición la caracterización del fascismo elaborada no sólo por el marxismo militante sino también por los teóricos liberales –es decir, un movimiento contrarrevolucionario de masas formado por una alianza entre el capital industrial y la pequeña burguesía en oposición a la clase trabajadora y a sus organizaciones políticas, en el contexto de rivalidades imperialistas y crisis capitalistas de sobreproducción–, entonces no resulta en absoluto evidente que aquello a lo que hoy nos enfrentamos pueda describirse como fascismo.

Pero si colocamos en primer plano la lógica de la abstracción, especialmente en medio de la catástrofe que implican sus dinámicas intrínsecas, el fascismo hace más que rondar nuestro presente de forma espectral: queda muy poca resistencia frente a la extracción compulsiva de plusvalor del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, y en medio de esta derrota, el impulso por hacer desaparecer la abstracción del mundo se redobla, aunque ello ocurra dejando intacta la abstracción real.

REFERENCIAS

ADAMSON, Walter L. (1980): "Gramsci's Interpretation of Fascism", *Journal of the History of Ideas*, 41 (4), 615–626, https://doi.org/10.2307/2709277.

ADORNO, Theodor (2013): *The Jargon of Authenticity*, 2ª ed., Hoboken: Taylor and Francis.

ADORNO, Theodor W. (ed.) (1969): *The Authoritarian Personality*, New York: Norton.

ADORNO, Theodor (2000): *Introduction to Sociology*, ed. Christoph Gödde, trad. Edmund Jephcott, Stanford: Stanford University Press.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ADORNO, Theodor (2005): *Minima Moralia*, trad. E. F. N. Jephcott, London: Verso.
ADORNO, Theodor (2007): *The Stars Down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture*, ed. Stephen Crook, London: Routledge.
ARENDT, Hannah (1994): *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
BECKETT, Samuel (1996): *Endgame: A Play in One Act*, New York: Grove Press.
BENJAMIN, Walter (2019): *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn, Boston / New York: Mariner Books – Houghton Mifflin Harcourt.
FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2003): *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London / New York: Verso.
FUKUYAMA, Francis (2006): *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
GANDESHA, Samir (2020a): "Posthuman Fascism", *Los Angeles Review of Books*, 22 de agosto de 2020, https://lareviewofbooks.org/article/posthuman-fascism/.
GANDESHA, Samir (ed.) (2020b): *Spectres of Fascism: Historical, Theoretical, and International Perspectives*, London: Pluto Press.
GANDESHA, Samir (2024): *"Identity Politics: Dialectics of Liberation or Paradox of Empowerment?",* Kingston University London.
GIDLA, Sujatha (2020): "We Are Not Essential. We Are Sacrificial", *The New York Times*, 5 de mayo de 2020, https://www.nytimes.com/2020/05/05/opinion/coronavirus-nyc-subway.html.
GRAMSCI, Antonio (1978): *Selections from Political Writings (1921–1926)*, trad. Quintin Hoare, London: Lawrence and Wishart.
HIKAL CARREÓN, Wael Sarwat (2020): "El Estado neoliberal como detonante de la crisis de violencia", *Vox Juris*, 38 (2), 241–246, https://doi.org/10.24265/voxjuris.2020.v38n2.13.
HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. (2002): *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, Stanford: Stanford University Press.
KURZ, Robert (2016): "Marx 2000", *Libcom.org*, 30 de septiembre de 2016, https://libcom.org/article/marx-2000-robert-kurz.
LUKÁCS, Georg (2013): *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trad. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: MIT Press.
MALM, Andreas (2016): *Fossil Capital: The Rise of Steam-Power and the Roots of Global Warming*, London / New York: Verso.
MARX, Karl (1981): *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. I, trad. Ben Fowkes, London / New York: Penguin – New Left Review.
MARX, Karl (1990): *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York: International Publishers.
MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (2011): *The Communist Manifesto*, New York: Penguin.
MBEMBE, Achille (2017): *Critique of Black Reason*, trad. Laurent Dubois, Durham: Duke University Press.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

O'KANE, Chris (2020): "The Critique of Real Abstraction: From the Critical Theory of Society to the Critique of Political Economy and Back Again", en Antonio Oliva, Ángel Oliva e Iván Novara (eds.), *Marx and Contemporary Critical Theory*, Cham: Springer, 265–287, https://doi.org/10.1007/978-3-030-39954-2_15.

POSTONE, Moishe (1993): *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

POSTONE, Moishe (2001): "La lógica del antisemitismo", en Moishe Postone, Jacques Wajnsztejn y Bodo Schulze (eds.), *La crisis del Estado-nación: antisemitismo, racismo, xenofobia*, Barcelona: Alikornio, 19–42.

RADEK, Karl (2021): "The White Terror. Mussolini's Campaign against the Italian Communists (13 March 1923)", *Marxists Internet Archive*, https://www.marxists.org/archive/radek/1923/03/mussolini.htm.

REGALADO MUJICA, Rogelio (2022): "Elementos para una reelaboración crítica del concepto de fascismo", *Crítica Revolucionária*, 2, e006, https://doi.org/10.14295/2764-4979-RC_CR.v2-e006.

ROSE, Gillian (2014): *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London / New York: Verso.

SAFATLE, Vladimir (2020): "Fascist Neoliberalism and Preventive Counter-Revolution: The Second Round of the Latin American Laboratory", en Samir Gandesha (ed.), *Spectres of Fascism: Historical, Theoretical, and International Perspectives*, London: Pluto Press.

SAFATLE, Vladimir (2024): "Finite Crises and Infinite Wars: Global Laboratories of Social Desensitization and the Case of Gaza", '*Fascist (Neo)liberalism and the Fate of Radical Democracy Conference*',Vancouver.

SOHN-RETHEL, Alfred (2021): *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Leiden/Boston: Brill.

TOSCANO, Alberto (2021): "Incipient Fascism: Black Radical Perspectives", *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 23 (1), https://doi.org/10.7771/1481-4374.4015.

WEILER, Nicholas (2020): "Inequality Fueled COVID-19 Transmission in San Francisco's Mission District, Says New Study", *University of California, San Francisco*, 18 de junio de 2020, https://www.ucsf.edu/news/2020/06/417881/inequality-fueled-covid-19-transmission-san-franciscos-mission-district-says.

ZETKIN, Clara (2017): *Fighting Fascism: How to Struggle and How to Win*, Chicago: Haymarket Books.

WALTER BENJAMIN ANTE LA OBRA DE KAFKA: UNA INTERPRETACIÓN INACABADA

Walter Benjamin on Kafka's Work: An Unfinished Interpretation

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS*

palomamartinezm@filos.ucm.es

Fecha de recepción: 14/11/2025
Fecha de aceptación: 26/12/2025

RESUMEN

Este artículo examina la interpretación de Walter Benjamin de la obra de Kafka con el doble objetivo de defender que su principal valor reside en su contribución a la comprensión de los problemas y temáticas que determinan su pensamiento y de justificar su carácter inconcluso en función de la evolución de algunas de las temáticas que engloba. Desde esta perspectiva se exploran las conexiones existentes entre los textos de Benjamin sobre Kafka y otros de sus trabajos más emblemáticos partiendo de una propuesta hermenéutica que enfatiza la presencia en tales textos de su concepción de la sociedad moderna en su intrínseca vinculación con el modo de producción capitalista. De acuerdo con esa propuesta, se incide: 1) en lo que Benjamin caracteriza como el objeto de la obra de Kafka, localizado en las distorsiones de la existencia que provoca el capitalismo; 2) en el modo en que este objeto se ensambla con las cuestiones de la culpa, el olvido y el recuerdo; y 3) en la naturaleza problemática de las narraciones de Kafka. Finalmente se apela a aquellos lugares del legado de Benjamin que hacen patente el carácter inacabado de su exégesis de la literatura kafkiana.

Palabras clave: capitalismo, mito, historia, narración, experiencia.

ABSTRACT

This article addresses Walter Benjamin's interpretation of Kafka's work with a twofold aim: first, to argue that its main value lies in the way it helps illuminate the problems and themes that shape Benjamin's thought; and second, to explain its unfinished character in light of the evolving concerns that run through his writings. From this perspective, the article traces the connections between Benjamin's texts on Kafka and some of his most emblematic works, grounding the analysis in a hermeneutic approach that highlights how these texts reflect his understanding of modern society as intrinsically bound up with

* Universidad Complutense de Madrid.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

the capitalist mode of production. Within this framework, the discussion focuses on: (1) what Benja-min identifies as the object of Kafka's work, located in the distortions of human existence brought about by capitalism; (2) the way this object intersects with the themes of guilt, forget-ting, and remembrance; and (3) the problematic status of Kafka's narrative forms. The article concludes by turning to those aspects of Benjamin's legacy that make clear the unfinished character of his exegesis of Kafka's literature.

Key words: capitalism, myth, history, narrative, experience.

Los múltiples ejercicios de crítica literaria que Walter Benjamin lleva a cabo a lo largo de su trayectoria intelectual evidencian la asunción de un principio que debe regir la interpretación filosófica de toda obra de arte, a saber: que de ésta no se destila un significado que se deje traducir en una serie de tesis o enunciados capaces de plasmarlo de manera objetiva. De lo contrario, cada creación artística o literaria devendría reemplazable por las tesis analíticamente extraídas de ella y, en última instancia, desechable a la luz de la verdad que tales enunciados lograran exponer. Pero la consideración de este principio parece extremarse en el ensayo sobre Kafka que, gracias a la mediación de su amigo Gershom Scholem, Benjamin redacta en 1934 para la revista *Jüdische Rundschau* con ocasión del décimo aniversario de su muerte (GS II-2a: 409-438). Como da a ver su correspondencia, quienes tuvieron la oportunidad de leerlo antes de su publicación parcial –el propio Scholem, Theodor Adorno, Werner Kraft y Bertold Brecht– coinciden en reprocharle, desde la disparidad de sus enfoques hermenéuticos y de los errores que en función de ellos perciben en el ensayo, su factura críptica y la existencia en él de lagunas interpretativas que le aconsejan subsanar en futuras reelaboraciones (BK: 79, 93 y s., 101 y ss.)[1]. Benjamin comunica a sus colegas que este trabajo sobre Kafka –ya una segunda versión del mismo[2]– no está concluido y que tanto porque su redacción le ha situado ante una

[1] Por razones de economía en el aparato bibliográfico, la correspondencia que Benjamin mantuvo con Scholem, Adorno y Kraft a propósito de sus trabajos sobre Kafka, así como el diario de sus conversaciones con Bertold Brecht acerca de este autor, se referenciarán –salvo en casos puntuales– a partir del volumen editado por Hermann Schweppenhäuser *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen* (BK). Sobre las objeciones de Brecht al ensayo de 1934 se ha de matizar que éste no critica directamente su falta de claridad, sino que acusa a Benjamin de favorecer el "fascismo judío" y oscurecer la figura de Kafka en lugar de esclarecerla formulando "propuestas practicables que se puedan extraer del desarrollo de sus historias" (BK: 152).

[2] A tenor de su correspondencia con Scholem, Benjamin inicia la redacción de este ensayo a mediados de mayo de 1934 y a comienzos de junio dispone ya de una primera versión, no conservada, que posteriormente reelabora, dando por finalizada esta segunda versión entre finales de julio y principios de agosto de ese mismo año. En dos números sucesivos de diciembre de 1934 de la *Jüdische Rundschau*

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

posible encrucijada de su pensamiento, como por las "vivas reacciones" que ha suscitado entre ellos, continúa reflexionando sobre algunos de los motivos y cuestiones que han orientado esta tematización de su obra (BK: 80, 97, 102).

En realidad, esta reflexión sobre la literatura kafkiana se remonta a sus años de juventud y no le abandona hasta el final de su vida, sin que en ese lapso de tiempo Benjamin alcance a establecer unas bases firmes ni definitivas para la interpretación de su sentido. Paradójicamente, Benjamin no escribió sobre ella más que un par de textos –el que prepara para una conferencia radiofónica en 1931 (GS II-2b: 676-683)[3] y el ensayo de 1934– y unas breves valoraciones que el 12 de junio de 1938 remite a Scholem junto con una recensión, aceradamente crítica, de la biografía de Max Brod sobre Kafka (Br: 756-764). De un libro sobre *El proceso* (*Der Prozess*) que planea en 1928 apenas se conocen unas escuetas notas (GS II-2c: 1153 y s.; 1190 y s.). Otros apuntes de trabajo que suceden a la redacción del ensayo de 1934 tampoco se concretaron en un escrito publicable (GS II-2c: 1256-1264). Tal vez pensando en esos apuntes, en 1939 Benjamin informa en carta a Scholem de que, mientras se dispone a retomar un texto en torno a la figura del *flâneur* en Baudelaire que la revista del *Instituto de Investigación Social* (*Institut für Sozialforschung*) ha rechazado, vuelve a ocuparse de Kafka ante la expectativa, nunca consumada, de que éste le facilite el encargo de un libro sobre su obra que alivie sus penurias económicas (BK: 91; Scholem, 1987: 246). Pero al margen de que estos proyectos jamás llegaran a materializarse, el carácter inconcluso de la exégesis de Benjamin de la producción kafkiana se hace ante todo patente en el contenido de los textos en los que la desarrolla y en los comentarios que le dedica en su intercambio epistolar con Scholem: en ellos se intuye una evolución o maduración hermenéutica de su visión de los escritos de Kafka cuya abrupta interrupción por la muerte temprana de Benjamin impide conjeturar en qué resultados habría cristalizado o si hubiera conducido a una interpretación cerrada y coherentemente construida.

Las dificultades exegéticas que ofrece la lectura de Benjamin de la obra de Kafka no sólo se cifran en la naturaleza antes alusiva que explicativa de las ideas que vuel-

aparecieron únicamente su primera y tercera parte de un total de cuatro, por lo que su versión completa, publicada con el título "Franz Kafka: En el décimo aniversario de su muerte (*Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*)" no se conoció hasta su inclusión en 1955 en la recopilación de textos de Benjamin *Schriften*, editada por Scholem y Adorno.

[3] Benjamin elabora esta conferencia para su lectura en la Radio de Frankfurt con motivo de la publicación del volumen de Kafka que lleva por título el del cuento "La construcción de la muralla china (*Beim Bau der Chinesischen Mauer*)" que se incluye en él. De ahí que esta conferencia, emitida el 3 de julio de 1931, se titule "Franz Kafka: La construcción de la muralla china (*Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer*)" (GS II-2c: 1485).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ca en sus textos ni en su carácter inacabado. También provienen de que la perspectiva marxiana a la que se adhiere entre mediados y finales de los años veinte, y que exhibe con nitidez en algunos de sus escritos de crítica literaria más conocidos –entre ellos, su ensayo sobre el surrealismo de 1929 (GS II-1b: 295-310)–, queda en esos textos como sepultada en un trasfondo casi imperceptible, hasta el punto de semejar por completo ausente. Sin embargo, de su presencia latente y quizá intencionadamente encubierta da cuenta una carta que Benjamin envía a Scholem en mayo de 1934 cuando aún está a la espera de que la *Jüdische Rundschau*, que en esos años únicamente publica artículos sobre temas judíos, entre en contacto con él para redactar su ensayo sobre Kafka. En respuesta a la incomprensión de Scholem con respecto a uno de esos ensayos que visibilizan su filiación marxiana[4], acerca del cual pregunta si se sustenta sobre un credo comunista, Benjamin contesta que, lejos de tratarse de un credo o incluso de confluir con la ortodoxia marxista, su comunismo no es más que la expresión de sus experiencias vitales e intelectuales, así como del desencaje de su obra y su propia vida en la ciencia literaria del momento, ajena a las formas económicas vigentes. Reiterándose en su repudio del marxismo oficial, a esto añade: "si la obra de Kafka sigue revistiendo no menor interés para mí, es, sobre todo, porque no adopta *una sola* de aquellas posiciones que el comunismo combate con razón" (Br: 605). Por tanto, no cabe descartar la hipótesis de que el singular comunismo de Benjamin, fundado en un acercamiento a los textos de Marx que –como muestran algunos de sus trabajos más emblemáticos y *La obra de los pasajes (Das Passagen-Werk)*– iría acentuándose en los años posteriores, juegue un papel sustancial en su lectura de la producción kafkiana aun cuando ciertas circunstancias, como la idiosincrasia de los medios en los que la hace pública, le incitaran a no ponerlo de relieve y a relegarlo al plano de lo implícito.

Esta hipótesis se ve en parte avalada por el distanciamiento de Benjamin de las exégesis teológicas de la obra de Kafka, predominantes en su época por la influencia de Max Brod en su recepción. En el texto sobre Kafka de 1931 Benjamin les concede de entrada cierta verosimilitud para, a continuación, acusarlas de violentar lo que rotula como "el mundo de Kafka" y destacar su inferior rendimiento interpretativo frente a la opción hermenéutica que él mismo escoge, consistente en leer a Kafka "desde el centro de su mundo de imágenes" (GS II-2b: 677 y s.). De lo aventurado de estas apreciaciones es testimonio el que Benjamin termine la mencionada carta a

[4] Se trata del ensayo "Problemas de la sociología del lenguaje (*Probleme der Sprachsoziologie*)", una reseña compilatoria de libros sobre teoría del lenguaje publicada en la revista del *Instituto* en 1935 (GS IIIb: 452-480).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Scholem de mayo de 1934 admitiendo su ignorancia sobre la actitud de Kafka hacia el judaísmo y solicitando, en ésta y otras comunicaciones, la ayuda de su amigo, experto en teología judía, para emprender una interpretación de su producción literaria publicable en la *Jüdische Rundschau* (Br: 605 y s.; BK: 69-71). Pero una vez Scholem le traslada sintéticamente las claves teológicas que articulan su concepción de la obra de Kafka (BK: 74 y s.), Benjamin no las incluye en el ensayo de 1934 y su declarada ignorancia sobre la cuestión del judaísmo en Kafka tampoco le supone un obstáculo para que su inicial distanciamiento de la lectura teológica de sus textos se torne en un abierto rechazo: en este ensayo juzga de equivocada esa lectura –al igual que la psicoanalítica que la rebate– y, particularmente, de "insostenible" y de "especulaciones bárbaras" lo que en ella se propugna sobre la novela *El castillo* (*Der Schloss*) como trasunto del cielo o del reino de la gracia (GS II-2a: 425 y s.)[5].

A estas dificultades se suma la que procede de un error hermenéutico en el que incurren los estudios sobre la obra de Kafka de los años treinta y no plenamente enmendado hasta la aparición en la década de los ochenta de su primera edición crítica. A raíz de la secuencia temporal con la que Max Brod edita y publica sus tres novelas, se instala la visión de que *América* es la tercera y última novela de Kafka tras *El proceso* y *El castillo*, y no la primera y más temprana. Si este error condiciona en mayor o menor medida las interpretaciones de la literatura kafkiana que empiezan a proliferar tras la muerte de su autor, en el caso de Benjamin el error es determinante, ya que sus textos apuntan a una cierta ruptura entre las temáticas, más sombrías y angustiosas, de *El proceso* y *El castillo* –que entiende como si constituyeran una unidad– y las que distingue en *América* como presunta última novela de Kafka, que

[5] En particular, Benjamin arremete contra la interpretación, proyectada por autores como Hans Joachim Schoeps, Bernhard Rang o Willy Haas, que establece una correspondencia entre cada una de las novelas de Kafka y tres ámbitos provistos de un sentido teológico: así, si *El castillo* remite a la esfera de la gracia, *El proceso* relataría la del juicio y la condenación y *América* (*Amerika*) –título proveniente de Max Brod, más tarde reemplazado por *El desaparecido* (*Der Verschollene*)– el destino terrenal como espacio intermedio entre una y otra esfera (GS II-2b: 677; GS II-2a: 425 y s.). En uno de los capítulos de su exhaustiva y sobresaliente monografía sobre la lectura de Benjamin de la obra de Kafka, Bernd Müller (1996: 131-141) expone el sentido y contexto de su crítica a la exégesis teológica de Kafka al tiempo que defiende, a partir de una de sus cartas a Scholem, que Benjamin no se rebela contra toda posible lectura teológica de su legado, sino contra la aplicación sobre él de un "patrón teológico" cómodo y fácil que percibe en la de sus coetáneos. Es cierto que, en esa carta, Benjamin afirma que no sólo no descarta tal interpretación teológica, sino que su ensayo de 1934 "tiene también su amplio costado teológico, aunque en la sombra" (BK: 76). Pero de su comparación con otras afirmaciones que figuran en su correspondencia con Kraft y Adorno se desprende que Benjamin mantiene una posición ambigua con respecto a esta cuestión (BK: 97 y s.; 107 y s.), cuya tematización no formará parte de los objetivos del presente trabajo.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

asocia a una noción de redención de índole profana (GS II-2a: 417 y ss.)[6]. Esta lectura marca el hilo conductor de su ensayo de 1934 y justifica la relevancia que Benjamin confiere a esta novela, acentuada en las notas que manda a Scholem en 1938. Por esta razón, el desmentido de este error y la correcta ordenación cronológica de las novelas de Kafka, ya ineludibles en la comprensión contemporánea de su obra, invalidan algunos aspectos no menores de su interpretación[7]. Sin duda, otros aspectos de la misma preservan su legitimidad hermenéutica, como ocurre en los textos de otros intérpretes que participaron del mismo error, en tanto que brindan elementos que clarifican el legado kafkiano y enriquecen su intelección. Pero en atención al carácter que ese error adquiere en los escritos de Benjamin se hace necesario plantear el interrogante acerca de si tales escritos no contribuyen antes a la dilucidación de las inquietudes filosóficas que impregnan su mirada al confrontarse con la obra de Kafka –una obra que, según confiesa en 1931, le opone resistencia en ciertas dimensiones y cuya lectura le produce un auténtico "suplicio físico" (BK: 65)– que a una aprehensión de la literatura kafkiana dotada del rigor y la solidez que reclaman los cánones filológicos.

A partir del postulado de que tanto la peculiaridad de los textos de Benjamin sobre Kafka como las condiciones y circunstancias en las que fueron escritos –en especial las del ensayo de 1934– inducen a dar una respuesta afirmativa a este interrogante, en lo que sigue se examinarán los hitos fundamentales que se despliegan en ellos con el fin de identificar y analizar qué temáticas propiamente características de

[6] Atendiendo a los escritos de Benjamin sobre Kafka, un signo palmario de que la catalogación de *América* como su última novela constituye un error compartido por los intelectuales de su generación reside en el hecho de que ninguno de sus lectores le indicó la necesidad de corregirlo. Este error lastra tanto el texto de 1931, en el que se nombra a *América* como el "último gran trabajo" de Kafka (GS II-2b: 677), como el ensayo de 1934, en cuya segunda parte la figura de Karl Rossmann, protagonista de esta novela, es presentada como "la tercera y más afortunada encarnación de K., que es el héroe de las novelas de Kafka" (GS II-2a: 417). A esto se ha de añadir que, al hilo de sus objeciones contra la interpretación teológica de la producción kafkiana, Benjamin introduce en este ensayo una cita del libro de Willy Haas *Gestalten der Zeit*, publicado en Berlín en 1930, en la que *América* es igualmente calificada de "tercera novela" de Kafka (GS II-2a: 426). A pesar de que la bibliografía consultada sobre la recepción del legado kafkiano en los años veinte y treinta no se hace eco de este error epocal, los motivos y diferentes líneas exegéticas que predominaron en este período pueden consultarse en Fromm (2008: 253-256) y Gross (2018: 259-266).

[7] El estudio de sus diarios y correspondencia, así como los exámenes estilísticos comparativos de sus cuentos y novelas, han demostrado que Kafka redacta el manuscrito de *América* entre septiembre de 1912 y enero de 1913, aunque al cabo de unos meses lo retoma y agrega dos capítulos que permanecen a modo de fragmentos no integrados en la secuencia narrativa trazada en el grueso del manuscrito. Como se analizará en lo que sigue, en la lectura de Benjamin de la obra de Kafka ocupa un lugar destacado el último de esos capítulos, que narra el viaje y llegada de Karl Rossmann al teatro de Oklahoma. Para el detalle sobre los registros escritos que han permitido la correcta datación de esta primera novela inacabada de Kafka, ver Koch-Müller (2002: 53-82).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

la producción de Benjamin traslucen. El cumplimiento de este objetivo requerirá de una propuesta interpretativa que, sin ánimo de agotar los problemas que afloran en estos escritos sobre Kafka ni sus posibilidades hermenéuticas, habrá de encauzar la indagación en las conexiones existentes entre ellos y las cuestiones que Benjamin explora en otros trabajos, principalmente de la década de los años treinta. En el marco de esta propuesta exegética se abordará, en primer lugar, el asunto en el que sus escritos localizan el "objeto" de la obra de Kafka, objeto que, más allá de las variaciones que se detectan en su tematización, permanece inalterado en sus rasgos esenciales. Sobre el modo en que, bajo el prisma de Benjamin, este objeto de la literatura kafkiana se entreteje con los motivos de la culpa, el olvido y el recuerdo se profundizará en un segundo apartado. En el tercero se estudia la interpretación de Benjamin de la narración kafkiana y el lazo que tiende entre ella y lo que estima como el fracaso no sólo de su obra, sino del propio Kafka en el quehacer en el que se empeña como escritor. En un último apartado de naturaleza conclusiva se reseñarán aquellos enclaves de la producción de Benjamin que prueban el carácter inacabado y fragmentario de su interpretación de la obra de Kafka.

Para acometer esta investigación se tomarán como textos de referencia los que Benjamin escribe sobre el legado kafkiano en 1931 y 1934, las observaciones dirigidas a Scholem en 1938 y algunas anotaciones de *La obra de los pasajes* que se centran en él. También se acudirá a sus apuntes sobre la obra de Kafka, datados al menos entre 1928 y finales de 1934, a los registros de sus conversaciones con Brecht y, de forma puntual, a su correspondencia con Scholem y Adorno, cuyo contenido debe ser contemplado con cierta cautela. Básicamente, porque con no poca frecuencia el cotejo entre las notas personales de Benjamin y lo dicho en sus cartas genera la sospecha, si no de su falta de sinceridad, sí de la necesidad que probablemente experimentara de silenciar algunas de las opiniones que le merecieran las críticas de estos intelectuales, bien por su voluntad de resguardar su amistad con Scholem, bien, en sus cartas a Adorno, por su dependencia desde 1933 del *Instituto de Investigación Social* como medio de financiación por sus potenciales publicaciones en su revista. En este sentido, lo comunicado por Benjamin en su correspondencia no puede por lo general evaluarse como una fuente de fiabilidad pareja a la que proporcionan sus textos y notas de trabajo.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

1 EL OBJETO DE LA OBRA DE KAFKA: LA VIDA MODERNA ATRAVESADA POR LO ARCAICO

A la vista de lo que transcribe acerca del diálogo que entabla con Brecht el 6 de junio de 1931 (BK: 130-132) se constata el fuerte influjo de la concepción de éste de la literatura kafkiana en la conferencia que Benjamin redacta ese año para su transmisión en la Radio de Frankfurt. A esta concepción se debe la idea, reformulada a partir de ese diálogo, de que la obra de Kafka gira en torno a un único objeto que designa como la "dislocación" o "deformación (*Entstellung*) de la existencia" (GS II-2b: 678). Con esta noción –que, como indican los apuntes preparatorios de la conferencia, recoge la imagen de Felix Bertaux de una perturbación o corrimiento del eje del mundo que hubiera sacado de quicio todo lo que éste alberga (GS II-2c: 1200 y s.)– Benjamin alude al desquiciamiento de la vida individual y de los espacios en los que ésta se desenvuelve que, a su juicio, se perfila en las distorsiones y desplazamientos, rayanas en lo ininteligible, que Kafka introduce en las descripciones de los gestos y acontecimientos más triviales. Aceptando la exégesis de Brecht, Benjamin comenta que tales dislocaciones no persiguen representar el presente de Kafka, sino que denotan un recurso del escritor para anunciar la inminente sobrevenida de un nuevo orden o sistema de leyes –cuya naturaleza no se explicita en el texto– en el que el escritor siente no poder integrarse y al que reacciona con una mezcla de asombro y terror pánico que provocan su desesperación y desconsuelo (GS II-2b: 678 y s.).

Que esa distorsión de la existencia presagie cambios que se avecinan en un futuro próximo delata para Benjamin el carácter profético de la obra de Kafka (GS II-2b: 678). Pero su mayor originalidad residiría en haber optado por escenificar tal dislocación y su relación con el porvenir en un mundo pretérito: los espacios que componen el mundo de Kafka, que son los espacios de las cancillerías y los despachos en los que se mueven los protagonistas de sus novelas y relatos, se dibujan insistentemente –subraya este escrito– como "viejos, corrompidos, vividos en exceso, polvorientos" (GS II-2b: 681). Ligada a una ostensible depravación que se amalgama con la desvergüenza, en estas esferas prevalece una falta de legalidad (*Gesetzlosigkeit*) que insufla en todas las criaturas que pululan por ellos, provistas de poderes diversos dentro de las insólitas jerarquías kafkianas, un sentimiento de miedo. En virtud del cruce entre futuro y pasado que advierte en sus narraciones, Benjamin divisa en ese sentimiento, "a la par y por partes iguales, miedo a lo muy antiguo, a lo inmemorial,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

y miedo a lo más próximo, a lo que urge en su inminencia" (GS II-2b: 681). Por eso, en los apuntes que acompañan a la escritura de este texto señala que, al focalizar su mirada sobre el futuro y el pasado, "el presente, nuestro entorno más común, queda excluido para Kafka" (GS II-2c: 1192). No obstante, en esa intersección entre lo pretérito y lo que está por venir el lector de la obra kafkiana habrá de descubrir un retrato indirecto del presente de Kafka que se hace extensible al que el mismo Benjamin habita. Así lo refrenda el que, en otro de esos apuntes, éste pondere que "la verdadera llave para la interpretación de Kafka" (GS II-2c: 1198) se halla en Chaplin. Pues del mismo modo que en los personajes del actor el perenne dolor de los seres humanos ante la marginación y la desposesión se anuda con la forma singular que ese dolor adopta en la vida mercantilizada de la gran ciudad, "en Kafka cada suceso tiene la duplicidad de Jano, totalmente inmemorial, sin rostro, y al mismo tiempo de última actualidad, de una actualidad periodística" (GS II-2c: 1198). En el escrito de 1931, este carácter inmemorial que se solapa con lo más actual entronca con el pasado remoto que, trabado con el que le suscita el futuro inmediato, engendra el miedo del individuo moderno que es Kafka.

Como sugiere este apunte y habrá de darse a ver al hilo del ensayo de 1934, el nuevo orden que se aproxima en ese futuro inminente y que despierta los temores de Kafka no es otro que el que se deriva de las transformaciones aceleradas que el capitalismo está desencadenando en todas las dimensiones de la vida cotidiana desde finales del siglo XIX, período en el que este régimen productivo entra en una nueva fase expansiva gracias a innovaciones tecnológicas –como la producción maquinizada de motores eléctricos– que amplifican los procesos de industrialización[8]. En este ensayo más tardío el tema u objeto de su obra, convergente con el de la conferencia de 1931 aunque se enuncie en otros términos y sufra algunas modificaciones, se define como "la organización de la vida y del trabajo en la comunidad humana" (GS II-2a: 420), que comparece ante Kafka como un destino por su creciente incomprensibilidad: sus relatos y novelas reflejan que el escritor, enfrentado a diario con conduc-

[8] En sus investigaciones sobre la crucial función de la innovación tecnológica en la historia y evolución del capitalismo, el teórico marxista Ernest Mandel (1979: 106 y ss.) ha postulado el acaecimiento de tres grandes revoluciones tecnológicas tras la revolución industrial de 1800 que han marcado el curso de sus fases expansivas y recesivas. Si la revolución industrial arranca con la aplicación industrial de la máquina de vapor, la primera revolución tecnológica que la sigue, datada en torno a 1848, obedece a la producción maquinizada de estas máquinas motrices, antes elaboradas de manera artesanal. La segunda tiene lugar en la última década del siglo XIX, en la que los motores eléctricos y de combustión interna sustituyen a la máquina de vapor. La tercera y para Mandel última gran revolución tecnológica acontece a mediados del siglo XX, cuando la energía nuclear y el uso de la cibernética y la computación son introducidos en los procesos productivos.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tas indescifrables y comunicados confusos, topa a cada paso con los límites de lo inteligible y, no sin cierta violencia, intenta que sus contemporáneos capten y se detengan ante esos mismos límites (GS II-2a: 421 y s.). Pero el profetismo que el escrito de 1931 adscribe a las narraciones de Kafka y su proyección angustiosa hacia lo venidero se desvanecen en 1934 del horizonte hermenéutico de Benjamin: en este ensayo el énfasis recae sobre la cuestión de la intervención del pasado remoto en la configuración del presente, que explica la condición de destino que Kafka experimenta en la organización económico-social de su tiempo histórico.

Sobre ese pasado remoto se inquiere en su primera sección, titulada "Potemkin", en la que, de nuevo, el mundo de Kafka se asienta en el de "las cancillerías y registros, de las gastadas y enmohecidas cámaras" (GS II-2a: 410). La degeneración de sus poderosos funcionarios es ahora hermanada con la de los padres en su autoridad sobre los hijos: unos y otros, que comparten el embotamiento y la mugre que recubre las estancias funcionariales (GS II-2a: 411), no pertenecen a otra época, sino a otra "edad del mundo (*Weltalter*)" (GS II-2a: 410 y s.) que permea subrepticiamente el presente. En su tercera sección Benjamin equipara el mundo primitivo y arcaico (*Vorwelt*) en el que transcurren las novelas de Kafka con un mundo cenagoso o "mundo-pantano (*Sumpfwelt*)" que se mantiene en lo que, en sus investigaciones sobre el matriarcado, Johann Jakob Bachofen llama el estadio "hetairo" por la promiscuidad que reina entre todas sus criaturas (GS II-2a: 428)[9]. Por otra parte, la ausencia de legalidad que en el texto de 1931 se predica de este mundo arcaico se corrige y cobra otro cariz en 1934, si bien para desembocar en los mismos efectos. Benjamin especifica en este ensayo que las leyes y normas por las que se rigen los tribunales de las narraciones de Kafka están escritas en códigos y recuerda que, sobre el mundo primitivo, "una de las primeras victorias fue el derecho escrito" (GS II-2a: 412). Pero en sus narraciones el derecho queda "en la antesala del mundo de las leyes no escritas" (GS II-2a: 412) porque esos códigos son secretos, de manera que nadie, ni tan siquiera los funcionarios que la aplican, conoce la ley. Por esta condi-

[9] En su libro de 1861 *El matriarcado (Das Mutterrecht)* este teórico suizo, profesor de Derecho Romano pero más conocido por sus estudios sobre la prehistoria y los orígenes de la sociedad y la religión, del que según Andreas Greiert (2019: 208) Kafka fue un lector entusiasta, divide la evolución cultural de la humanidad en tres etapas, la más primitiva de las cuales sería el hetairismo o heterismo, en la que imperaría el comercio sexual promiscuo entre hombres y mujeres. Su evolución habría conducido al matriarcado o ginecocracia, en la que, bajo el dominio de la mujer, se imponen, entre otros aspectos, el culto a la tierra, la comunidad de los bienes, la igualdad cívica y la fraternidad. Tras una serie de fases intermedias el matriarcado es desplazado por la sociedad patriarcal, jerárquica y gobernada por un principio espiritual que Bachofen valora positivamente como el resultado de un proceso de emancipación de lo natural y telúrico (Rossi, 2009).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción secreta, que quiebra el principio de publicidad que la escritura otorga al ordenamiento jurídico, las leyes escritas que administran el universo kafkiano se transfiguran indefectiblemente en destino: su carácter desconocido no anula en absoluto su vigencia, por lo que la ley sanciona y aplasta con todo su peso a quien por su ignorancia la transgrede, operando entonces como un destino cuya evitación resulta inviable. Si con esta argumentación Benjamin invoca el tema del origen y estructura míticos del derecho, al que consigna el texto de 1921 "Para una crítica de la violencia (*Zur Kritik der Gewalt*)" (GS II-1a: 179-203), en la primera sección de este ensayo sobre Kafka concluye que el mundo primitivo de sus relatos y novelas, a causa de la ocultación de los códigos jurídicos y "basándose en ellos, practica su dominio de forma aún más ilimitada" (GS II-2a: 412), tal y como ilustra el enjuiciamiento de Josef K. en *El proceso*[10].

De las fuerzas de ese mundo prehistórico e inmemorial de las narraciones de Kafka Benjamin resalta que las "podemos considerar, con el mismo derecho, también como del mundo de nuestros días" (GS II-2a: 427). De ahí que, en el contexto global del ensayo de 1934, su exégesis de la ley concebida como destino permita reconocer en ese mundo arcaico la plasmación de los poderes míticos que, de acuerdo con su diagnóstico sobre la modernidad, aún perviven tanto en el tiempo de Kafka como en el suyo propio por obra del funcionamiento ciego del capitalismo. Que la implantación de este sistema productivo, como Benjamin anota en el libro K del trabajo de los pasajes, haya traído consigo "una reactivación de las fuerzas míticas" (GS V: 494) obedece a que sus leyes y dinámicas estructurales, tan desconocidas para los individuos de la sociedad moderna como la ley para los personajes del mundo de Kafka, se imponen sobre sus acciones y relaciones recíprocas al modo de un destino insoslayable análogo al que termina con la vida de Josef K. Sobre los funcionarios que se encargan de la consumación de ese destino, garantizando la persisten-

[10] En la reflexión crítica sobre la violencia que acomete en este escrito, Benjamin establece una equivalencia entre la violencia mítica, en la que sitúa una manifestación del poder de los dioses que cobra la forma de un destino, y la violencia que subyace a la instauración del derecho, cuyo objetivo fija a la instauración y preservación del poder de quienes dominan con el fin de sacar a la luz la persistencia en él de ese carácter de destino propio del mito. En el desarrollo de su argumentación Benjamin trae a colación la cuestión de las leyes no escritas, vigentes en lo que designa como "tiempos primitivos (*Urzeiten*)", para señalar que el que su transgresión fuera siempre saldada con una expiación ineludible denota una intervención del derecho en la que se revela su condición de destino mítico. De la pervivencia encubierta de tal condición en su actualidad histórica y, por tanto, de la estructura esencialmente mítica del derecho, daría cuenta "el principio moderno de que la ignorancia de la ley no protege contra el castigo" (GS II-1a:199), principio que, en su ensayo de 1934, Benjamin hace valer implícitamente a través de la ocultación en el mundo de Kafka de los códigos jurídicos. Para una panorámica general sobre la cuestión del mito en su ensamblaje con el destino en el pensamiento de Benjamin, ver Hartung (2000).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cia del dominio incontrolado de lo más arcaico a través de un sistema jurídico que en sus apuntes para el ensayo califica de "constructo mítico" (GS II-2c: 1215), Benjamin declara que casi actúan como "inmensos parásitos" porque vampirizan "las fuerzas de la razón y la humanidad" (GS II-2a: 411). De ello se infiere que, en su comprensión de la literatura kafkiana, estas figuras encarnan la irracionalidad de las leyes del régimen de producción capitalista, que a la vez que promueven el progreso tecnológico y la abundancia material, redundan en crisis cíclicas, coartan la libertad de los sujetos y condenan a su gran mayoría a una existencia de explotación y miseria vital[11].

Esta lectura que vincula el mundo ancestral que en la obra de Kafka subyuga a los seres humanos con las coerciones a las que éstos, de forma inadvertida, se ven sometidos bajo este modelo productivo se ve corroborada por una frase de los apuntes de Benjamin de 1931 que dice: "En esta fase del capitalismo vuelven a ser actuales ciertas relaciones elementales de la época del pantano en Bachofen" (GS II-2c: 1201). A falta de toda acotación adicional, la fase del capitalismo mencionada en este apunte admite dos interpretaciones divergentes pero estrictamente conectadas. En primer término, esta etapa se deja asimilar a la del capitalismo monopolista o imperialista que arranca en la época en que nace Kafka, caracterizado por la concentración y exportación de capital, la competencia entre naciones por obtener materias primas y conquistar nuevos mercados, y por los exponenciales incrementos de la productividad que habilita la electrificación de la industria. El recrudecimiento de los imperativos del capitalismo que comporta este período evidencia con agudizada intensidad no sólo su intrínseca tendencia a la mercantilización de todas las cosas, sino también el férreo gobierno que las mercancías ejercen sobre los sujetos que las producen e intercambian, al que Kafka asiste como testigo privilegiado en calidad de funcionario de una empresa de seguros para trabajadores. Pero del ensayo que Ben-

[11] En conformidad con la lectura de los escritos de Benjamin sobre Kafka que se propone en este trabajo, Greiert ha puesto en conexión sus análisis sobre la irracionalidad e ingredientes míticos que laten en la sociedad moderna a raíz de la implantación del capitalismo –ante todo en el marco de *La obra de los pasajes*– con su teorización del "mundo-pantano" como instancia cuyo olvido es causa de su solapado dominio sobre el presente de Kafka (2019: 208-209). A partir de un apunte enmarcado en la redacción del ensayo de 1934 en el que se alude a la "desvergüenza del mundo-pantano" (GS II-2c: 1213) –apunte que vendría a explicar que, por contraposición a ese carácter desvergonzado, Benjamin localice en la vergüenza "el gesto más fuerte de Kafka" (GS II-2a: 428)–, Greiert abunda sobre aquellos aspectos de la sociedad capitalista sobre los que cabe fundamentar la desvergüenza que acompaña al imperio encubierto de fuerzas míticas que someten a sus individuos. Bajo esta óptica comenta con respecto a la imposibilidad de cumplimiento del ideal decimonónico de progreso en el seno de la perpetuación capitalista de la división de la sociedad en clases: "Esta traición al progreso social, que sólo podría existir en el bienestar de todos, en favor de la propia ventaja económica de clase reproduce constantemente la desvergüenza del mundo pantano y es culpa exclusiva de la burguesía" (217).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

jamin elabora sobre Bachofen entre finales de 1934 y comienzos de 1935 se desprende una exégesis alternativa: en ese ensayo, nunca publicado, trae a colación la utilización de su concepción de la prehistoria, "que pone en primer plano las fuerzas irracionales en su significado cívico y metafísico" (GS II-1d: 220), por parte de teóricos del fascismo alemán. En función de este uso fascista de los estudios de Bachofen, su nominación en el apunte citado invita a pensar que Benjamin apela en él al momento histórico concreto en el que lo registra, en el que el nacionalsocialismo, que irrumpe en Alemania a consecuencia del desenlace de la Primera Guerra Mundial, lleva años recabando adeptos entre una población humillada y empobrecida y desestabilizando la República de Weimar[12].

En los escritos en los que reflexiona sobre la Primera Guerra Mundial y el nacionalsocialismo, Benjamin defiende el esencial enraizamiento de ambos fenómenos en la irracionalidad constitutiva del modo de producción capitalista. Si la Gran Guerra estalla poco después de que Kafka inicie su carrera literaria por el insalvable conflicto entre naciones imperialistas para satisfacer las exigencias del capitalismo en sus respectivos territorios, ya en su libro *Dirección única* (*Einbahnstraße*), finalizado en septiembre de 1926, Benjamin denuncia que a su acaecimiento subyace la puesta al servicio de la clase dominante de la enorme sofisticación técnica que origina este régimen productivo, clase en cuyas manos la técnica, en lugar de mejorar las condiciones de vida de los seres humanos, deviene instrumento de su autodestrucción (GS IV-1: 146-148). Sobre esta faceta de la imbricación del capitalismo con la técnica habrá de ahondar años más tarde en "Teorías del fascismo alemán (*Theorien des deutschen Faschismus*)" y en "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (*Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*)", textos en los que destaca que el nazismo se nutre tanto de la irracionalidad que entraña este sistema productivo y su división de la sociedad en clases como de las potencias irracionales que desata al disolver al individuo en una masa de consumidores enajenados predispuestos a gozar incluso del espectáculo de su propia aniquilación en la guerra (GS IIIa: 238 y s.; 247 y ss.; GS I-2a: 467-469; 506-508).

[12] En este ensayo Benjamin también menciona que los estudios de Bachofen llamaron la atención de pensadores marxistas, como Engels o Lafargue, por su asignación al matriarcado de una suerte de comunismo primitivo regido por un orden democrático (GS II-1d: 220). Sin embargo, el redescubrimiento de las teorías de Bachofen en su presente histórico al que Benjamin remite en este texto corresponde a autores como Ludwig Klages, cuyos planteamientos se han asociado a la ideología fascista, y a quienes califica de "profesores oficiales del fascismo alemán" (229 y s.), como Alfred Baumler, no a teóricos marxistas.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Esta perspectiva de análisis del capitalismo se inserta en las notas sobre Kafka que Benjamin envía a Scholem en 1938. Uno de los escollos hermenéuticos de este breve texto radica en que, por un lado, Benjamin le informa de que con él le acerca "un aspecto nuevo, más o menos independiente, de mis reflexiones anteriores" (Br: 760). En esta misma dirección, ese año comunica a Adorno que sus notas "parten de una posición distinta a la de mi ensayo" (BK: 109), dándole así a entender que su visión de la obra de Kafka de 1934 se habría alterado. Pero, por otro lado, al final de su carta, y tras avisar a Scholem de que la imagen de Kafka que allí se esboza está "peligrosamente recortada en escorzo", Benjamin agrega: "Tú sabrás elucidarla con los puntos de vista que, desde otros aspectos, he desplegado en mi trabajo sobre Kafka en la *Jüdische Rundschau*. Lo que hoy más me previene en contra de este trabajo es, sobre todo, el rasgo fundamental apologético que le es inherente" (Br: 764). Salvo en lo que atañe a esta última autocrítica, de estas palabras se deduce que en estas notas sobre Kafka Benjamin no depone los parámetros interpretativos que maneja en su ensayo de 1934, sino que las nuevas cuestiones que, desde un enfoque diferente, expone en ellas serían más bien complementarias del contenido de ese ensayo, aun cuando en su carta no ofrezca pista alguna acerca del modo en que tales cuestiones se articularían con él. Este nuevo enfoque se percibe, además, en que lo propuesto en sus escritos precedentes, en formulaciones dispares, como el objeto o tema nuclear de la obra de Kafka, sintetizable en las distorsiones en la existencia que acarrea la evolución del capitalismo, pasa a ser en estas notas uno de los ámbitos de experiencia que lo delimitan.

En ellas Benjamin compara la obra de Kafka con una elipse, uno de cuyos focos sitúa en lo que denomina la experiencia mística, que hace confluir con una experiencia de la tradición y, en una ocasión, con la tradición mística (Br: 760; 762). Las notas no aclaran en qué consiste esta tradición, pero en razón de su desarrollo, así como de las alusiones de los escritos de 1931 y 1934 al judaísmo y la propia biografía de Kafka, cabe presumir que con este término se remite a una experiencia de la tradición judía por medio de la cual Kafka se percata de la pérdida de cualquier forma de tradición y de los saberes que transmite propia de la época moderna[13]. El otro

[13] La experiencia de Kafka de la tradición judía coincide con la de la generación de los hijos de judíos nacidos en el medio rural que, con la intensificación de los procesos de industrialización, acaban trasladándose a las ciudades para dedicarse al comercio o la banca Al tiempo que el deseo de integración los impulsó a esforzarse por asimilar la cultura alemana, estos judíos provenientes del campo preservaban ciertas costumbres y hábitos judíos adquiridos en su infancia. Pero como Kafka reprochará a su padre en la famosa carta que le dirige, esos hábitos estaban ya prácticamente despojados de un sentido

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

foco de la elipse lo conforma "la experiencia del hombre moderno en la gran ciudad" (Br: 760), rótulo que, como Benjamin puntualiza, abarca numerosos elementos, como el que más comúnmente se asocia a las novelas de Kafka: el ingente aparato burocrático en el que se ve atrapado el ciudadano moderno y al que rodea un perturbador halo de opacidad en lo relativo a las instancias que lo dirigen. Pero el texto repara ante todo, citando un largo pasaje de un libro de Arthur S. Eddington –*The Nature of the Physical World*, publicado en 1928–, en la imagen del mundo que la física teórica y, en particular, la mecánica cuántica, brindan al sujeto moderno: como se pone de manifiesto en este pasaje, esa imagen se aleja tanto de su percepción sensorial que, cuando se ensaya a describir las acciones más cotidianas desde los postulados y conceptos teóricos de la física, éstas se muestran plagadas de trabas insalvables y a la postre inexplicables (Br: 761). En el abismo que, en este libro, se abre entre el aparato teórico de la ciencia y la experiencia del individuo se ilustra para Benjamin, de manera ejemplar, el "gesto kafkiano" (Br: 761), ya que en los relatos y novelas de Kafka cualquier comportamiento o situación en principio trivial son descritos de tal forma que se tornan ininteligibles para el lector. Pero el abismo procede en el caso de Kafka de su tentativa de recurrir a la tradición en vistas a afrontar una realidad en sí misma indescifrable para el hombre corriente y de la que el texto sentencia que es también la nuestra: la realidad que, en su vertiente teórica, se proyecta en el campo de la física, cuyos conocimientos y corolarios tecnológicos cimentan la producción capitalista y, en su vertiente práctica, en la técnica bélica (Br: 762). En referencia tácita a los efectos destructivos del capitalismo allí donde los avances tecnológicos se emplean como medios de valorización del capital a través de la guerra, y tal vez a su irracionalidad como causa última del carácter incomprensible de la sociedad moderna, Benjamin incide en que la realidad que Kafka experimenta en su época, como época que se prolonga hasta su actualidad, "se dispone a abolir en masas considerables a los habitantes de este planeta" (Br: 762). Sin embargo, en consonancia con el escrito de 1931, en estas notas se reitera la idea de que, si acaso, Kafka atisbaba lo que estaba por venir sin ver su presente más inmediato, víctima de la ceguera que le habría aquejado por encarar ese presente desde la experiencia de la tradición (Br: 762).

Sobre esta experiencia y lo que Benjamin sostiene a partir de ella habrá que volver más adelante. Pero, en este punto, se ha de hacer constar la ausencia en las notas

religioso que aún contuviera algún tipo de orientación vital transmisible a la siguiente generación (Lipcen, 2022: 55-60).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de 1938 del tema del pasado remoto y el mundo-pantano en el que los textos de 1931 y 1934 ubican el mundo de Kafka. Por su brevedad, no es posible dirimir con seguridad si, a tenor de las últimas palabras de su carta a Scholem, ello responde a que Benjamin da por sentada su vigencia en su intelección de la literatura kafkiana, junto a la de las fuerzas míticas que estas esferas personifican, o, por el contrario, a que esta temática, medular en sus trabajos anteriores por su entrelazamiento con las cuestiones de la culpa, el olvido y el recuerdo, se ha visto en el proceso de maduración de dicha intelección desplazada por otros intereses. A fin de ganar una visión más completa de la interpretación de Benjamin de la obra de Kafka y de los hitos en los que se observa su evolución el siguiente apartado se centrará en estas tres cuestiones.

2 DE LA CULPA DESCONOCIDA AL OLVIDO Y EL RECUERDO

Si en el escrito de 1931 Benjamin hace descansar el objeto de la producción kafkiana sobre el cruce entre un pasado inmemorial y un futuro inminente que son fuente del miedo de las criaturas de sus narraciones, este sentimiento se concreta en él en el temor a una culpa desconocida que arraiga en el pasado y, asimismo, a su expiación venidera (GS II-2b: 681 y s.). Ésta última se presenta como necesaria tanto para el conocimiento de la naturaleza y origen de la culpa como porque, desde la óptica de Benjamin, la emergencia en el mundo de Kafka de "lo nuevo, grande y liberador" del lastre de lo pretérito requiere pagar el precio de la expiación "mientras lo ya sido no esté penetrado, conocido y abolido por entero" (GS II-2b: 682). De esto se sigue que la persistencia del influjo del pasado remoto sobre el presente y el futuro proviene de la ignorancia de su solapada presencia, por lo que, aceptando la lectura de Willy Haas, Benjamin funda la culpa en el olvido de ese pasado que atenaza en la sombra a personajes como Joseph K., culpable de haber olvidado lo que debería recordar. Su contraparte la descubre en la versión kafkiana de la figura de Sancho Panza, que "no necesita olvidar nada" (GS II-2b: 682) porque, en paz con su pasado, goza de una vida tranquila.

Revalidando la tesis de que la culpa de los personajes de Kafka se sustenta en el olvido, el ensayo de 1934 emplaza lo olvidado en el arcaico mundo-pantano que en él sustituye al pasado inmemorial de la conferencia de 1931 (GS II-2a: 428). A este respecto, Benjamin se afianza en la convicción de que el olvido de esa tierra cenagosa, o del estadio hetairo en el que está instalada, no significa que no ejerza su poder

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sobre el presente: las fuerzas del mundo-pantano se infiltran en el presente justamente en virtud de su olvido, de manera que la época que corresponde a Kafka "no supone para él progreso alguno en relación con los comienzos originarios" (GS II-2a: 428). Según el texto de 1931, la obra de Kafka está repleta de "configuraciones del olvido" (GS II-2b: 682). Entre ellas se cuentan los diversos engendros y seres híbridos que la pueblan, como el escarabajo de "La metamorfosis (*Die Verwandlung*)" o el animal que es mitad gatito mitad cordero: su condición híbrida es signo de la promiscuidad entre las criaturas del estadio hetairo, y el que permanezcan atados al seno de la familia hace patente su pertenencia al mundo prehistórico, dada la comunidad que Benjamin traza entre los funcionarios y los padres. El ensayo de 1934 incorpora a ese mundo a los animales de las narraciones de Kafka, catalogados como "receptáculos del olvido" (GS II-2a: 430) por su carácter ancestral y lejanía frente a lo humano. En el espectro de los seres híbridos sobresale en este ensayo el personaje de Odradek, en opinión de Benjamin "el más curioso bastardo creado con la culpa por el mundo primitivo de Kafka" (GS II-2a: 431). Odradek tiene preferencia por aquellos lugares –como los desvanes y buhardillas– en los que se ofician los procesos judiciales del universo kafkiano, que son a un tiempo los espacios en los que se abandonan los objetos que ya no se usan. Sobre esta base, Benjamin hace equivaler su rara deformidad con la forma que las cosas adoptan una vez se las desecha y olvida para localizar la imagen primordial de esa deformidad, típica de los engendros y monstruos kafkianos, en la figura del jorobado, que en una canción popular simboliza el olvido en el que se sumen los durmientes[14]. Benjamin escoge esta figura aduciendo que en su espalda hundida y encorvada, que le obliga a inclinar la cabeza

[14] Entre las numerosas críticas al ensayo de 1934 que vierte en una carta de diciembre de ese mismo año, Adorno reprocha a Benjamin la ausencia de una interpretación dialéctica de la obra de Kafka que afectaría sobre todo al personaje de Odradek. Adorno acepta que Benjamin lea en Odradek una encarnación de la deformación, pero no que su emergencia del "mundo primitivo y la culpa" implique su anclaje al seno de la familia, ya que detecta en su supervivencia una "promesa de superación de la casa" y "un motivo del trascender" por los que piensa que esta figura kafkiana representa "la reconciliación de lo orgánico y lo inorgánico o la superación de la muerte" (BK: 103 y s.). Meses más tarde, en otra extensa carta en la que también expone duras críticas al resumen que Benjamin redacta en 1935 sobre el proyecto de los pasajes, Adorno traslada a la constitución de la mercancía una dialéctica análoga entre, por un lado, la decadencia y la muerte del valor de uso y, por otro, la supervivencia y la promesa de inmortalidad que encierra el fetiche, traslación que le lleva a asimilar al personaje de Odradek con una "mercancía que sobrevive en vano" (GS V: 1130). Aun cuando dos escuetos apuntes ligados a la redacción del resumen de 1935 hacen patente que Benjamin toma nota de esta observación de Adorno para una eventual exposición de la dialéctica interna a la mercancía a partir de la figura de Odradek (GS V: 1213; 1250), esta perspectiva de análisis no será desarrollada en el trabajo de los pasajes ni en otros escritos posteriores a 1935 en los que Benjamin tematiza la mercancía y su carácter fetichista (GS I-2b: 558-651). Asimismo, los apuntes que registra para una futura reelaboración del ensayo de 1934 sobre Kafka evidencian que Benjamin no contemplaba incluir en ella la comprensión de Adorno del personaje de Odradek.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sobre el pecho en un gesto que se repite en diferentes personajes de la obra de Kafka –especialmente entre los poderosos y en el terreno de los tribunales–, se dibuja la carga de la culpa que los seres humanos deben soportar por haber olvidado las fuerzas míticas e irracionales que los dominan, imposibilitando su conocimiento y abolición (GS II-2a: 431 y s.).

El rechazo de Kafka de estas fuerzas míticas se acredita para Benjamin en su peculiar versión –en el cuento "El silencio de las sirenas (*Das Schweigen der Sirenen*)"– del episodio de la Ilíada en el que Odiseo navega con su barco ante las sirenas. El mundo del mito que éstas representan en la Grecia arcaica se inscribe en un estadio más reciente que el mundo primitivo escenificado en la producción kafkiana, al que el mito promete la redención. Pero, como un nuevo Odiseo, Kafka aparta su mirada de la presunta redención auspiciada por el mito al señalar en su relato que la astucia del héroe homérico lo hace impenetrable, en su subjetividad más íntima, a la "diosa del destino" y, también, silenciando a las sirenas: en antítesis con su enmudecimiento, en los textos de Kafka la promesa de evasión de lo arcaico y de la culpa que éste genera la contienen según Benjamin la música y el canto (GS II-2a: 415 y s.). No obstante, si en su interpretación las potencias míticas del mundo-pantano se traducen en las que involucra la moderna instauración del régimen de producción capitalista, cuyas contradicciones han impulsado en su presente histórico el surgimiento del engendro fascista y sus cantos de sirena, Benjamin valora que Kafka no supo identificar la naturaleza de tales potencias (GS II-2a: 426 y s.) por padecer la misma autoenajenación por la que los individuos de su época, como revelan ciertos experimentos ejecutados tras la invención del cine y el gramófono, no se reconocen a sí mismos en las imágenes ni en el sonido que reproducen estos aparatos (GS II-2a: 436). No otro que este estado de enajenación que Benjamin atribuye a Kafka, que envuelve un cierto olvido de sí que gravita sobre el de las fuerzas ancestrales que doblegan a los personajes de sus narraciones, le lleva a asentar en el estudio el camino para superar el olvido y así liberarse de la carga de la culpa depositada sobre la espalda (GS II-2a: 434-437).

Con esta promesa de liberación en su solidaridad con el estudio engarza una serie de personajes a los que Benjamin engloba en una misma estirpe. Por lo pronto, los ayudantes, seres incompletos, torpes y pueriles que en las narraciones de Kafka se comportan como mensajeros entre el resto de categorías de personajes (GS II-2a: 414 y s.; 434) y que Benjamin piensa en sus apuntes como "figuras juguetonas" que rehúyen asumir cualquiera de los roles y funciones que prefigura la sociedad burguesa

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

(GS II-2c: 1262). Por haber escapado del círculo de la familia que ata a los seres híbridos y los animales, así como porque en sus conductas y actitudes asoman las pequeñas y en ocasiones absurdas alegrías de la vida cotidiana, a estas figuras asigna el "sinfín de esperanza" que, conforme al testimonio de Brod, Kafka afirmó que había por más que la negara a los seres humanos (GS II-2a: 414). Con ellas están emparentados los locos, cuya afinidad con los ayudantes estriba en que no se cansan nunca (GS II-2a: 434) porque, como Benjamin anota en sus materiales de trabajo, el cansancio es en los relatos de Kafka un indicio de lo "viciado del mundo" y de su "calidad pantanosa" (GS II-2c: 1215). Por último, tampoco sucumben al cansancio los estudiantes, a quienes Benjamin erige en portavoces y cabecillas de esta estirpe que vive pendiente de la brevedad de la existencia y que se mantienen permanentemente en vela gracias al estudio, resistiendo de este modo el olvido del sueño (GS II-2a: 434). A través de ellos y del nuevo abogado Bucéfalo, que tras desprenderse del peso de su jinete Alejandro invierte su tiempo en la lectura de los antiguos códigos del derecho, el estudio comparece en la obra de Kafka como "una cabalgata a contraviento" frente a la tormenta que "ruge desde el olvido" (GS II-2a: 436). Atendiendo a que lo olvidado no es sino el mundo antediluviano cuyo encubrimiento somete a los individuos a sus leyes desconocidas, cabalgar contra el olvido de ese mundo implicará iniciar un viaje de retorno al encuentro del pasado en el que quizá, escribe Benjamin, quepa hallar "fragmentos del propio ser" (GS II-2a: 436) que restauren el acceso perdido a uno mismo. En esa travesía hacia el pasado olvidado verá embarcado al jinete de "Deseo de ser piel roja", que ha cesado de ser una carga para su caballo (GS II-2a: 436). A Sancho Panza, el "loco sensato y ayudante torpe" que camina libre y regocijado tras los pasos de su demonio devenido caballero. Y al nuevo abogado Bucéfalo, liberado como Sancho Panza de la carga que portaba sobre su espalda (GS II-2a: 438).

Pero el cumplimiento pleno de esa liberación y el disfrute de la felicidad que conlleva no se da en los estudiantes ni en los seres de su estirpe, sino en los actores del teatro natural de Oklahoma que acoge a Karl Rossmann al final de *América*. Este teatro natural, no tratado hasta el ensayo de 1934, se perfila en él como un teatro de gestos que evoca el teatro chino y Benjamin lo considera un enclave esencial para discernir la importancia de la gestualidad en las narraciones de Kafka, en la que se compondría un extraño código: el sentido de cada uno de los gestos de sus personajes no está prefijado de antemano y ha de determinarse desde la particularidad de sus circunstancias y entorno; al mismo tiempo, son gestos a menudo excesivos y desqui-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ciados para el escenario en el que se producen que parecen apuntar a un horizonte que los trasciende (GS II-2a: 417-419), por lo que su significado, como ocurre en los relatos conceptuales de Kafka, siempre alberga un "punto nebuloso (*wolkige Stelle*)" o resto de oscuridad que impide su comprensión plena y hace de ellos "un objeto de reflexión interminable" (GS II-2a: 420)[15]. El teatro natural adquiere para Benjamin el sentido de un espacio de asilo, de un último refugio o, incluso, del lugar en el que los seres humanos, dotados de una constitución en la que Kafka detecta el mayor obstáculo para la vida dichosa, alcanzan la redención, cuya posibilidad se oculta en el olvido (GS II-2a: 422 y s.). En sus apuntes Benjamin lo contrapone al teatro del mundo: mientras que en éste la supervivencia exige revestirse de máscaras y conducirse de acuerdo con roles preestablecidos, de suerte que la búsqueda de una salida pasa por la imitación, en el teatro natural, que contrata a todo aquel que quiera ser admitido, no hay necesidad de imitar a otros porque no se pide a los aspirantes otra cosa que "actuar *de sí mismos*" (GS II-2c: 1262). Pero esta petición no deja de quedar vinculada tanto al estudio como al pasado hacia el que éste se inclina para su recuerdo: para desempeñar adecuadamente su función, los actores del teatro natural, ya redimidos en contraste con los estudiantes, estudian un papel que coincide con el que sus acciones han ido construyendo en su vida anterior a su ingreso en él (GS II-2a: 435)[16].

[15] En relación con el carácter esencial de la gestualidad en el teatro natural Benjamin declara en este ensayo: "Una de las más significativas funciones de este teatro natural es la disolución del acontecer en lo gestual" (GS II-2a: 418). Fredric Jameson ha puesto de relieve que en esa mención de la disolución del acontecer a través del gesto se advierte un vínculo entre las valoraciones de Benjamin sobre el teatro épico de Brecht y este trabajo posterior sobre Kafka con el que Benjamin lograría rebasar tanto el antagonismo en principio existente entre las obras de estos dos autores como el manifiesto distanciamiento de Brecht de la producción de Kafka, haciéndolos entrar así en una singular constelación (1992: 21-23). Pues también en su escrito de 1931 "¿Qué es el teatro épico (*Was ist das epische Theater?*)" Benjamin subraya en el gesto del teatro épico y, en particular, de las piezas didácticas de Brecht, la capacidad de interrumpir el curso de la acción, que provoca en el espectador un efecto de extrañamiento hasta cierto punto análogo al que suscitan los gestos excesivos y descontextualizados que Kafka describe en sus personajes (GS II-2e: 535 y s.). No obstante, lo que marcaría la diferencia entre el gesto en el teatro épico y su uso kafkiano radica en la naturaleza incomprensible de este último, que en un trabajo posterior sobre Benjamin Jameson engarza con el de la propia sociedad burocratizada conocida por el agente de seguros que fue Kafka (2020: 102).

[16] En lo que concierne a las cuestiones de la rememoración y el estudio, Bernd Witte estima que si bien estas categorías, en los trabajos de Benjamin sobre Kafka, son tomadas de la religión judía, en ellos aparecen –al igual que otras categorías de raigambre judía– vaciadas de todo contenido teológico. Este enfoque concuerda con el hecho de que, al hallar en el estudio "la puerta de la justicia", Benjamin proclame que "Kafka no se atreve a conectar a este estudio las promesas que la tradición ha unido al de la Torá" (GS II-2a: 437). Por eso Witte pondera que Benjamin encuentra en los textos de Kafka una nueva "iluminación profana" similar a la que ubica en el surrealismo, y añade que el "mundo de Kafka es profano, es un mundo que enreda inextricablemente los aparatos burocráticos y la «ciénaga» prostituida del «destino que se presenta aquí en toda su ambigüedad»" porque precisamente en la constitución burocratizada de ese mundo aflora lo que Benjamin designa como el mundo-pantano.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En relación con la problemática del recuerdo, Benjamin transcribe de sus conversaciones con Brecht una discusión sobre el relato de Kafka "La próxima aldea (*Das nächste Dorf*)", interpretado en el ensayo de 1934 como una indagación sobre el tema de la cortedad de la vida en la que se visibiliza una distorsión de la experiencia del tiempo que se funde con la dislocación de la existencia reflejada en su obra (GS II-2a: 433 y s.). Frente a la lectura de Brecht, Benjamin alega que de este relato extrae la noción de que "la verdadera medida de la vida es el recuerdo" (BK: 153 y s.), capaz de recorrerla retrospectivamente a la velocidad del rayo. Y a continuación comenta que "aquellos a quienes la vida se les ha convertido en escritura", situación en la que estarían los ancianos, a quienes apenas resta futuro y, en el ensayo, los que se consagran al estudio, que desisten de todo propósito venidero para volcarse en los textos ya escritos, "sólo pueden leer esa escritura hacia atrás" (BK: 154). Si con esta conversión de la vida en escritura Benjamin se refiere a un presente marcado por la ausencia vital o la renuncia espontánea a todo proyecto de futuro, estas últimas palabras vendrían a indicar que ese presente únicamente resulta inteligible a partir del examen del pasado. Por ello, Benjamin concluye sus notas sobre el diálogo con Brecht añadiendo que de esa mirada hacia el pasado que huye del presente para descifrar la escritura en la que éste se ha transformado depende el que estos individuos se encuentren consigo mismos y puedan comprender su vida (BK: 154).

Años más tarde, Benjamin hará valer esta interpretación del relato de Kafka "La próxima aldea" para el conocimiento de la historia. Apoyándose en un texto de Turgot, en los *Paralipomena* o materiales preparatorios del escrito de 1940 "Sobre el concepto de historia (*Über den Begriff der Geschichte*)" se equipara al historiador materialista con un "profeta vuelto hacia atrás": lejos de dirigirse hacia el porvenir, el objeto de sus profecías reside en el presente, aunque al volverse hacia el pasado este profeta "da la espalda a su presente" (GS I-3: 1235; 1237 y s.). Esta peculiar imagen del historiador materialista guarda un claro paralelismo con la de aquellos sujetos en quienes, en el contexto de su exégesis de la producción kafkiana, Benjamin intuye una vida que se ha trocado en escritura: de la misma forma que éstos, para entender su presente, deben eludirlo y mirar al pasado, el historiador materialista, en aras de desentrañar el sentido de los acontecimientos de su actualidad, ha de distanciarse de ellos y encaminarse hacia lo pretérito, ya que por su inmediatez y cercanía tales acontecimientos se suceden ante sus ojos como un enigma tan inson-

Según Witte, a este carácter decididamente profano se debe no sólo la actualidad política de la obra de Kafka, sino también el que Benjamin recurra a ella para explorar los mecanismos de alienación que se instalan en la época moderna (2002: 196).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

dable como los que sobrevendrán en el futuro. Pero la concepción de este historiador y del quehacer que le compete que habrá de plantearse en "Sobre el concepto de historia" no sólo resuena en esas notas sobre el cuento "La próxima aldea", sino también en el conjunto de la reflexión que, en la cuarta parte del ensayo de 1934, Benjamin realiza acerca del recuerdo en la obra de Kafka. Al igual que el estudio en los personajes kafkianos, la tarea del historiador materialista, por su pretensión de hacer justicia al pasado oprimido, constituye una "cabalgata a contraviento" que queda doblemente ligada al recuerdo como antídoto frente al olvido: por un lado, el recuerdo de los muertos y escombros que se acumulan a los pies del ángel de la historia, a los que el vendaval del progreso, que empuja con ímpetu hacia el futuro, busca sustraer de toda memoria (GS I-2d: 697 y s.)[17]; por otro, el de los momentos revolucionarios pretéritos, premeditadamente olvidados o tergiversados por la tradición historicista que respalda a las clases dominantes porque su memoria encierra el germen de una eventual reactivación de la lucha revolucionaria, orientada a poner fin a ese cúmulo de ruinas (GS V: 592).

A pesar de la relevancia que cobran en "Sobre el concepto de historia" y otros trabajos en los que Benjamin analiza el carácter específico de la sociedad moderna, ya se anunció que la cuestión del olvido y la necesidad del recuerdo no figuran en sus notas sobre Kafka de 1938, ni tampoco el asunto de la ley y la culpa sobre el que reposan. Esta omisión es coherente con la carta que, tras la redacción de la segunda versión del ensayo de 1934, Benjamin manda a Scholem en respuesta a las repetidas objeciones de éste a su lectura de la ley en la literatura kafkiana "sólo desde su lado más *profano*" (BK: 75), es decir, evitando su vertiente teológica[18]. Benjamin le comunica en ella que juzga "la firme insistencia de Kafka sobre la ley como el punto muerto de su obra" y que, contemplada desde esa insistencia, ésta no despierta su interés hermenéutico (BK: 78 y s.). Tal vez ello explique el que el modo en que esas notas más tardías circunscriben el objeto de la producción kafkiana induzca a Benjamin a concentrar su pensamiento sobre un problema ya tematizado, de manera

[17] En esta misma dirección apunta Jameson al juzgar que, en la frase del ensayo de 1934 sobre la tormenta que ruge desde el olvido, se anticipan "las cadencias bien conocidas de la tesis del *Angelus Novus*", ya que en ella Benjamin "parece yuxtaponer las obstinadas e ingeniosas anotaciones de Kafka con toda la cuestión de la historia cultural del pasado humano y su relación con el progreso (que las «Tesis sobre la historia» abordan directamente)" (1992: 25).

[18] No obstante, como atestigua su correspondencia con Benjamin y ha recalcado Stéphane Mosès (1997: 177), la interpretación teológica de Kafka que Scholem propugna frente a Benjamin, lejos de confluir con la de Max Brod, descubre en la fijación obsesiva de Kafka en temas como la culpa o el olvido "la huella de una trascendencia perdida". En consecuencia, la lectura de la producción kafkiana de Scholem sólo se deja adjetivar de teológica en el sentido de una teología negativa "para la que todo lo que podemos afirmar de Dios es el hecho mismo de su ausencia" (177).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

relativamente escueta, en los escritos de 1931 y 1934, pero con respecto al cual su posición exegética sufre una variación significativa: el de la forma que adopta su escritura frente a la literatura de su tiempo y el fracaso que se deriva de ella. De ambos asuntos se ocupará el próximo apartado.

3 KAFKA COMO NARRADOR EXTEMPORÁNEO EN LA ÉPOCA MODERNA

Que una parte importante de las notas de Benjamin sobre Kafka de 1938 concierna a la pregunta por el género literario utilizado por el escritor se compadece con la creciente focalización de sus inquietudes en la pérdida de la experiencia (*Erfahrung*) que trae consigo la implantación del capitalismo. En ella constata la consecuencia del progreso técnico alentado por este régimen productivo, que además de imprimir una aceleración en el modo de vida de los individuos, redunda en su exposición continuada a una sobrecarga de estímulos que entorpece la fijación en la memoria de los sucesos que vertebran el curso de su existencia. Si este tema se explora en la investigación sobre el París del siglo XIX que Benjamin emprende en *La obra de los pasajes* y en el escrito de 1933 "Experiencia y pobreza (*Erfahrung und Armut*)" (GS II-1c: 213-219), al impacto de esta pérdida de la experiencia en la creación literaria dedica, entre otros, el texto de 1936 "El narrador (*Der Erzähler*)" (GS II-2d: 438-465) y el de 1939 "Sobre algunos motivos en Baudelaire (*Über einige Motive bei Baudelaire*)" (GS I-2c: 605-653). Uno de los capítulos de este último trabajo supone el desarrollo de un apunte para una futura revisión del ensayo de 1934 sobre Kafka que quedó en mero proyecto. Haciéndose eco de la incitación de Adorno a abundar sobre la cuestión del olvido y el recuerdo en la literatura kafkiana, Benjamin escribe allí que ésta debe ser abordada a partir del ensayo de Freud *Más allá del principio del placer* (*Jenseits des Lustprinzips*) y del libro de Bergson *Materia y memoria* (*Matière et mémoire*) (GS II-2c: 1255). En ese trabajo de 1939 sobre Baudelaire, ambos textos habrán de servirle para integrar esta problemática en la del declive de la experiencia en el marco de un estudio sobre la singularidad de su poesía, en la que Benjamin acusa un intento de expresar poéticamente ese declive y de amoldar la forma de sus poemas a sus efectos sobre sus potenciales lectores (GS I-2c: 607-618). Pero es en "El narrador" donde Benjamin aplica al panorama de la creación literaria moderna algunas de las ideas relativas a la naturaleza de los escritos de Kafka que laten en sus textos de 1931 y 1934. Por su parte, el ejercicio de profundización sobre esas

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ideas que acomete en este ensayo de 1936 permea la elaboración de sus notas sobre Kafka de 1938.

Según se expuso, en el escrito sobre Kafka de 1931 Benjamin confiere a su obra un carácter profético al sostener que su único objeto, esto es, la distorsión o deformación de la existencia, comporta el auspicio de la irrupción de un nuevo orden que desborda al escritor. Pero en la obstinación de Kafka en ese objeto exclusivo lee asimismo una ruptura con la prosa literaria de su época que cifra en que sus obras son narraciones de índole análoga a las que en la tradición judía conforman la *hagadá*, término que nombra las historias y anécdotas que, en la literatura rabínica, se crean para ilustrar, transmitir y confirmar la doctrina religiosa o *halajá* (GS II-2b: 678 y s.). De lo extemporáneo de la adhesión de la producción kafkiana al género de la narración da razón el ensayo "El narrador". En él se inquiere sobre la diferencia entre ésta, que Benjamin enlaza con la tradición oral y que empieza en los textos de Heródoto, y la novela, que teniendo sus inicios germinales más remotos en la Antigüedad no nace como forma literaria definida hasta el comienzo de la modernidad, en el que la invención de la imprenta favorece su difusión. Benjamin ubica en ese momento el "más temprano indicio" de un proceso que venía gestándose desde tiempos anteriores y que culmina con "el ocaso de la narración" que acaece en su presente, en el que se desvanecen los escasos vestigios que restan del arte de narrar (GS II-2d: 442-446). A este fenómeno subyace el que, así como este arte emana de la "facultad de intercambiar experiencias" (GS II-2d: 439), la evolución histórica de los modos de producción ha dado lugar a una paulatina degradación de la experiencia (GS II-2d: 442), que Benjamin concibe como un saber que se forja tanto con la lentitud y los aprendizajes característicos del trabajo artesanal como con los que proporciona la reflexión rememorativa sobre lo vivido. Como argumenta en otros contextos, a partir del siglo XIX este deterioro de la experiencia, fomentado por la industrialización capitalista y los múltiples cambios que ésta lleva aparejados, ocasiona su sustitución por un flujo de vivencias (*Erlebnisse*) dispersas, siempre efímeras y poco proclives al recuerdo que apenas son susceptibles de someterse a la articulación coherente que reclama el relato (GS II-1b: 612-616; GS V: 961 y ss.). Por este motivo, en ausencia de un entorno que procure experiencias, decae la habilidad para comunicarlas y el arte de narrar, basado en su comunicabilidad, se ve condenado a su extinción.

Que Benjamin tipifique como narraciones los textos de Kafka en una época en la que este género literario ha quedado privado de la experiencia y el saber que comunica pone de relieve que, en su perspectiva, se trata de creaciones fallidas, que no

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

consiguen satisfacer los requisitos de la narración. Así lo hace notar ya la conferencia radiofónica de 1931 al observar que las narraciones de Kafka se demoran "en las descripciones más detalladas, con la esperanza a la vez que la angustia de que el orden y la fórmula *halájicos*, la doctrina, se topen con ella en el camino" (GS II-2b: 679). Esta dilación, junto con el detallismo un tanto desmedido que entraña, estaría provocada por "el miedo ante el final" y la conferencia repara en que los libros de Kafka están desprovistos de la autosuficiencia y completitud de la novela porque "son relatos que van preñados de una moraleja sin traerla nunca al mundo" (GS II-2b: 679). De este modo, sin duda poco preciso, Benjamin deja entrever o bien la inseguridad de Kafka acerca de cuál ha de ser la doctrina o enseñanza que, en lo que afecta a la distorsión de la existencia, sus narraciones aspiran a transmitir, o bien que Kafka tropieza con escollos insalvables a la hora de plasmar dicha doctrina. Con este problema entronca un apunte de ese mismo año que remite a un aspecto de la lectura de Benjamin de su obra no mencionado en este discurso, sino en el ensayo de 1934: el del fracaso de todas las creaciones kafkianas como fracaso en el que "se prepara […] la nueva constitución de la humanidad, el nuevo oído para las nuevas leyes y la nueva mirada para las nuevas relaciones" (GS II-2c: 1196). O, lo que es lo mismo, la forzosa adaptación del ser humano al nuevo orden que, conforme al texto de 1931, Kafka presagia a través del retrato de la deformación de la existencia.

A la distinción judía entre la doctrina o *halajá* y la *hagadá* acude otra vez Benjamin en el ensayo de 1934 para reafirmarse sobre el desajuste de la producción kafkiana a las formas occidentales de la prosa, si bien en él reemplaza la noción de narración por la de parábola (*Parabel*) para subrayar el objetivo del escritor de que sus relatos trasladen al lector algún tipo de enseñanza (GS II-2a: 420). Benjamin incluye en él el supuesto de que la novela *El proceso* habría sido construida como despliegue de la parábola sobre la ley que, hacia su final, un sacerdote relata a Joseph K., publicada de manera independiente por Kafka con el título "Ante la ley (*Vor dem Gesetz*)" (GS II-2a: 420). Pero del carácter "nebuloso" de esta parábola, compartido con el de los gestos y ademanes incomprensibles de los personajes kafkianos, acaba por deducir que no poseemos la doctrina o enseñanza que sus historias parabólicas quieren vehicular porque tal doctrina no está en ellas y que, "a lo sumo, podemos decir que esto o aquello la insinúan" (GS II-2a: 420) en tanto que Kafka "toma todas las precauciones imaginables en contra de la interpretación de sus textos", oscureciéndolos de forma deliberada (GS II-2a: 422). Con estas palabras Benjamin semeja desviarse, al menos parcialmente, de su concepción de 1931, en la medida en que el

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

afán que adjudica a Kafka de proteger sus historias del empeño de interpretarlas denotaría la existencia en ellas de una doctrina cuyo conocimiento persigue dificultar a sus lectores. A su vez, en este ensayo de 1934 recoge el asunto del fracaso de los apuntes de la época del escrito de 1931 y sitúa al escritor entre las filas de los fracasados, aportando dos razones: en primera instancia, porque divisa en la voluntad de Kafka de que su obra fuera destruida su descontento con ella, fruto de la conciencia de su condición fallida; y, en segundo lugar, por haber fracasado en "su extraordinaria tentativa de transcribir la poesía en doctrina y, como parábola, devolverle inalterabilidad y sencillez" (GS II-2a: 427 y s.)[19]. Benjamin incurre así en una aparente contradicción al adscribir a Kafka el deseo de hurtar al lector las claves de la captación inmediata de la doctrina que anidaría en sus historias y, simultáneamente, el de trasladarles con llaneza esa doctrina. Pero la contradicción tiende a disolverse si se infiere que Benjamin hace uso de este recurso para reivindicar que Kafka se propone una tarea impracticable y, como tal, necesariamente abocada al fracaso por ser en sí misma contradictoria: hacer partícipes a sus coetáneos, por medio de su escritura, de su desorientación ante un mundo a sus ojos cada vez más indescifrable y, a la par, comunicarles de forma sencilla alguna doctrina o enseñanza acerca de cómo hacer frente a ese mundo.

Un apunte para este ensayo de 1934 del que Benjamin prescinde en su redacción y que inserta en "El narrador" arroja luz sobre esta problemática. En este texto de 1936 se destaca como rasgo distintivo de la narración el contener una utilidad que se bosqueja a modo de moraleja, lección práctica, proverbio o regla de vida. En este sentido, consigna Benjamin, "el que narra es un hombre que tiene consejos para el que escucha" (GS II-2d: 442), aun cuando el consejo no figura en el relato como respuesta concisa a una cuestión, sino como una posible vía de actuación que se seguiría de la historia narrada a modo de continuación de la misma. Pero puesto que el

[19] Con respecto a esta problemática del fracaso el reputado crítico literario Hans Mayer, en un artículo originalmente publicado en 1979, sostiene que los escritos de Benjamin sobre Kafka están atravesados por una tácita identificación de Benjamin con el escritor praguense que le habría inducido a emprender, mediante la interpretación de su obra, un intento de explicación de sí mismo en el que el fracaso que imputa a Kafka busca "demostrar la necesidad de su propio fracaso –y, probablemente, su justificación" (1988: 195). Mayer parece asentar el fracaso de Benjamin en su indecisión entre la influencia de Scholem, que reiteradamente exhorta a su amigo a orientar sus escritos hacia el campo de la teología, y la de Brecht como adalid del pensamiento marxista, haciendo extensivo este fracaso a los trabajos de Benjamin sobre la producción kafkiana al reivindicar que el "fracaso de Kafka necesitaba también del fracaso del intérprete de Kafka" (199). Sin embargo, a pesar de realizar algunas consideraciones de interés sobre el contenido de estos trabajos, Mayer no proporciona argumentos que avalen la presunta identificación de Benjamin con Kafka ni aclara con la requerida precisión en qué cifra el fracaso de su trayectoria intelectual. De manera más matizada y justificada, Bernd Witte (2002: 197 y 200) ha incidido también en esta identificación y en su repercusión en la visión de Benjamin del legado kafkiano.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

declive de la experiencia y su comunicabilidad conducen a la incapacidad para relatar historias, Benjamin proclama sobre los hombres y mujeres de su tiempo que "andamos carentes de consejo para nosotros mismos y los demás" (GS II-2d: 442). En conexión con este mismo asunto anota en sus materiales de 1934: "La obra de Kafka fue una inversión temporal. Volvió a sentir la gran pretensión que el oyente demanda del narrador: tener un consejo. Pero él no tenía ese consejo. Como mucho sabía cómo luce un consejo hoy" (GS II-2c: 1216). Esto significa que Kafka partía de la intención de comunicar alguna doctrina a sus semejantes, pero sin disponer de más enseñanza que su aprehensión de la transformación del mundo en un lugar ininteligible. Sólo que, desde el prisma de la narración, esta enseñanza no merece siquiera el nombre de tal porque no consiente en adoptar la forma de un consejo. El fracaso de Kafka, resultado de su ya señalada falta de lucidez sobre su propio presente –y también sobre sí mismo y su posición en él, como Benjamin hace patente en 1931 al comparar a Kafka con un hombre que se esforzara denodadamente por averiguar cuál es su aspecto "sin jamás haberse enterado de que existen los espejos" (GS II-2b: 677)–, radicaría entonces en haber escogido el camino de la narración como medio para llevar a cabo lo que en "El narrador" corresponde a la novela, que "notifica el profundo desconcierto de los vivos" (GS II-2d: 443). Sin embargo, el ensayo de 1934 apunta a una faceta de la producción kafkiana que alcanza a sortear el fracaso al aproximarse a lo esperable de una narración. Como se pondera en "El narrador", el primer narrador genuino es el contador de cuentos o leyendas, cuya función estriba en enseñar a los seres humanos a "oponerse a las fuerzas del mundo mítico" para liberarse de ellas (GS II-2d: 458). Y esta premisa se cumple para Benjamin en "El silencio de las sirenas", relato al que califica de "cuento para dialécticos (*Märchen für Dialektiker*)" (GS II-2a: 415) porque en él el astuto Odiseo aprovecha su terrible silencio para escapar de sus poderes míticos.

Ya se anticipó que, en sus notas sobre Kafka de 1938, Benjamin presta especial atención a la forma literaria de sus creaciones, haciéndola pivotar sobre la relación que mantienen con la tradición para dar un giro a la exégesis de sus escritos precedentes acerca de su naturaleza *hagádica*. Como se dijo, según esas notas Kafka no llega a vislumbrar la novedad de la realidad en la que habita por haber decidido encararla a través de su entrega a lo que allí se designa como la tradición o la tradición mística. A ello Benjamin une el postulado de que de esa tradición, de la que Kafka estaba a la escucha, no emana ya ningún saber estable o doctrina susceptible de ser aprendida (Br: 762). Si esto se debe, como se desprende del conjunto de estas notas,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

a que el avance de la modernidad la ha ido vaciando de su antiguo contenido, Benjamin sentencia que la obra de Kafka "expone una enfermedad de la tradición" (Br: 763), que converge con que la verdad que custodiaba se ha visto gradualmente despojada de toda consistencia. Aquellos que con anterioridad a él se percataron de esta situación habrían optado por atenerse a lo que, subjetivamente, creían verdadero, renunciando a transmitir a otros una verdad incierta. Pero la genialidad de Kafka provendría de que el escritor se decanta por la opción inversa: abandonar esa verdad que ya no ofrece asideros firmes y aferrarse a sus medios de transmisión, es decir, a las narraciones o parábolas que en la tradición judía ilustran la doctrina (Br: 763).

Que ese abandono no equivale a simple desistimiento de la doctrina ni, por ende, de la tradición, se evidencia en los términos con los que Benjamin perfila la actitud hacia ella que advierte en las parábolas de Kafka: "No se postran sencillamente a los pies de la doctrina como la *hagadá* se postra a los pies de la *halajá*. Una vez que se han inclinado, levantan de repente una pesada zarpa contra ella" (Br: 763). Este símil revela que, frente a sus escritos anteriores, Benjamin ha desechado la idea de que Kafka apueste por transmitir con sus narraciones alguna forma de doctrina cuyo acceso aspire a obstaculizar, o una enseñanza discordante con lo esperable del saber doctrinal. Antes bien, en 1938 Benjamin defiende que las parábolas de Kafka han asumido la imposibilidad de comunicar cualquier doctrina o verdad en un tiempo en el que la tradición carece de la facultad de brindarla. Por eso, estima que la miseria y la belleza de las creaciones de Kafka "consiste en que tuvieron que convertirse en algo *más* que parábolas" (Br: 763): como parábolas, pero contra el propósito mismo de la parábola, debían poner de manifiesto no la enseñanza que de éstas se aguarda, sino la ausencia de saberes prácticos o vitales que enseñar[20]. De esa ausencia sería

[20] En una sugerente lectura de los textos de Benjamin de la obra de Kafka que se focaliza en la forma parabólica de sus relatos, las disquisiciones de Kafka sobre el nombre y la relevancia que en tales textos se otorga al gesto, Werner Hamacher reflexiona sobre el "punto nebuloso" que Benjamin divisa tanto en las parábolas conceptuales de Kafka como en los gestos de sus personajes para emplazar en ese momento de opacidad, que oscurece en su totalidad el sentido de las narraciones de Kafka, la prueba de la ausencia en sus relatos de una doctrina o enseñanza susceptible de ser presentada y transmitida y, en consecuencia, la liquidación en ellos de la función pedagógica o instructiva tradicionalmente adscrita a la parábola (1996: 298 y s.). Pero para Hamacher esta problemática excede el campo de la narración y abarca también el del conocimiento histórico. A su juicio, la enfermedad que Benjamin acusa en la tradición no se refiere sólo a la tradición de la parábola como género, sino que sería "una «enfermedad» de la transmisión, de la herencia y de la historia en la medida en que su estructura depende de la forma de un relato doctrinal y didáctico, y de la transmisión de verdades, reglas y leyes" (302 y s.). Sobre esta base, Hamacher tiende indirectamente un lazo entre los trabajos de Benjamin sobre Kafka y el escrito "Sobre el concepto de historia" al interpretar el "punto nebuloso" de sus relatos como un "fracaso de la presentación" –es decir, de la presentación de una doctrina– que interrumpiría el *continuum* de presentación de hechos y experiencias en que consiste el ejercicio tradicional de la historia, abriendo de este modo la posibilidad de una historia entendida como "acontecimiento" (307).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

síntoma el que Kafka, en vez de hablar de sabiduría, haga comparecer en su obra uno de los productos de su desintegración, a saber, la "locura estúpida (*Torheit*)" (Br: 763), encarnándola en algunos de sus personajes predilectos como Don Quijote o los ayudantes.

Esta modificación en la lectura de Benjamin del sentido de las narraciones de Kafka implica igualmente la de la visión de su fracaso. En las notas de 1938 esta problemática emerge en su final, en el que, a modo de cierre, Benjamin declara que "para hacer justicia a la figura de Kafka en su pureza y belleza hay algo que no se puede nunca perder de vista: que es la figura de un fracasado" (Br: 764). Al margen de aludir vagamente a que este fracaso obedecería a múltiples circunstancias, en este escrito, a diferencia del ensayo de 1934, no se especifican los factores sobre los que éste descansa. Pero tras agregar que de la íntima certeza de Kafka sobre su fracaso dependió el que, finalmente, sus narraciones fluyeran en la dirección que buscaba, Benjamin concluye: "Nada merece mayor consideración que el celo con el que Kafka subrayó su fracaso" (Br: 764). De estas observaciones se colige que, en este momento, Benjamin ha llegado a la convicción no sólo de que el legado kafkiano no se comprende más que desde el horizonte de su fracaso, sino también de que la conciencia que concede al escritor sobre su fracaso es la conciencia de quien, al elegir la forma de la narración en una época en la que de la tradición y su sabiduría no restan salvo sus rescoldos, se destina con pleno conocimiento a un seguro fracaso con el fin de mostrar la desaparición de aquellas condiciones que este género literario exige para su realización.

4 A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA INTERPRETACIÓN EN CURSO

Del hecho de que Benjamin nunca dio por terminada su interpretación de la obra de Kafka y que sus cavilaciones en torno a ella lo acompañaron hasta el final de sus días hay en su legado pruebas diversas. En las notas de 1938 se entretejen algunas apreciaciones sobre la figura y el mundo de Kafka que, aunque engarzan con cuestiones analizadas en el ensayo de 1934, dan a ver un cierto vuelco en la contemplación de Benjamin de la globalidad de su producción. Al hilo del problema acerca de la realidad que circunda a Kafka y de su incomprensión de la misma, Benjamin resalta del mundo escenificado en sus narraciones que, a menudo, sea "tan alegre" y esté "tan

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

atravesado por ángeles" (Br: 762). Poco después, al invocar la locura necia de sus figuras preferidas, retoma la cuestión del "sinfín de esperanza" que Kafka deniega a los seres humanos para localizar en ella "la fuente de su radiante alegría" (Br: 764). Las notas no refieren estas indicaciones a enclaves concretos de la obra de Kafka ni aclaran su significado, que choca tanto con la imagen más consolidada de la literatura kafkiana entre sus críticos y lectores como con la previa identificación de Benjamin del universo de sus narraciones con el mundo-pantano. Pero a partir del ensayo de 1934 cabe aventurar que se fundan en su interpretación de la novela *América*, lastrada por su errónea concepción como última novela de Kafka: como se expuso, en esta novela Benjamin asimila el teatro natural de Oklahoma al lugar de la redención y, al detenerse en la ceremonia en la que son agasajados los recién llegados, recuerda a los extras que hacen el papel de ángeles para anunciar al lector otros ángeles que Kafka incorpora a sus relatos, o a personajes que, a su entender, actúan como tales (GS II-2a: 423 y s.).

La indagación sobre esta novela, a la que Benjamin se acoge para poner en valor aquellas facetas del legado kafkiano que más se alejan de esa imagen tópica que sólo se interesa por sus vertientes más sombrías y angustiosas, parece marcar la senda de sus últimas reflexiones sobre él. En una carta a Scholem de febrero de 1939, tras sugerir una eventual afinidad entre Chestov y Kafka, Benjamin dice pensar, cada vez en mayor medida, "que lo esencial de Kafka es el humor" y que "*América* es, sobre todo, una gran payasada", de modo que "quien consiguiera descubrir *los aspectos cómicos de la teología judía tendría en su poder* la clave de Kafka" (BK: 90 y s.). Estos comentarios, que no reciben en la carta justificación alguna ni tampoco en ulteriores comunicaciones con Scholem, se dejan vincular con algunas notas dispersas entre los apuntes relativos al ensayo de 1934. Así, en una de ellas Benjamin se pregunta "si todo lo cómico se ha obtenido del horror, esto es, del mito, y si la comedia habrá encontrado su primer objeto de risa en el horror" (GS II-2c: 1220), conjeturando tal vez que la comicidad que atribuye a *América* hundiría sus raíces en la superación del horror que desatan las potencias míticas del capitalismo, previamente retratadas por Kafka –siempre según su incorrecta ordenación cronológica de sus novelas– en *El proceso* y *El castillo*. Por otra parte, en los apuntes para la revisión no efectuada de este ensayo ancla el carácter fallido de *El proceso* a su condición de mezcla inaudita e inviable, o de "hermafrodita (*Zwitter*)", entre la sátira y la mística, aduciendo que los temas que presiden esta novela –como la corrupción de sus funcionarios o la impenetrabilidad de sus condenas– coinciden "con los de la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sátira clásica sobre la justicia hasta Dickens" (GS II-2c: 1258; 1260). Pero Benjamin no da contestación a las cuestiones que se formula sobre el eventual surgimiento de lo cómico del horror, ni tampoco suministra mayor detalle respecto al carácter satírico de *El proceso*. De ahí que estas escuetas anotaciones no permitan dilucidar qué razones impulsan a Benjamin en 1939 a enfatizar el papel del humor en los textos de Kafka ni por qué, tras años de relegar a un segundo plano su posible dimensión teológica, percibe un nexo entre su presunta comicidad y la teología judía.

Las incógnitas que se destilan de estas hipótesis hermenéuticas que Benjamin no llegó a desarrollar se extienden más allá de sus escritos y comunicaciones sobre la literatura kafkiana. En sus apuntes para la conferencia radiofónica de 1931 registra una nota cuya temática no introduce en ella y que reza: "Tentativa de interpretar el episodio de los cuadros de landas: en la época del infierno lo nuevo (contraparte) es siempre lo eternamente igual" (GS II-2c: 1203). El sentido de esta nota, reproducida casi en su literalidad en el legajo S de los materiales de *La obra de los pasajes* (GS V: 680), se inscribe en la definición de la modernidad como "época del infierno (*Zeit der Hölle*)" que se presenta en otra anotación de ese mismo legajo, con la que Benjamin incide en las contradicciones inmanentes al régimen de producción capitalista (GS V: 676): esta definición apela a que, tal y como sucede con las penas y castigos que se infligen a los pecadores en el infierno, que se renuevan durante toda la eternidad, las continuas novedades que genera la moderna sociedad capitalista, derivadas tanto de sus avances técnicos como de su continua producción de nuevas mercancías, no contribuyen más que a eternizar las relaciones de dominación de unos seres humanos sobre otros que han estructurado todas las sociedades habidas a lo largo de la historia[21]. Desde este mismo enfoque, en otra nota del legajo S la modernidad se caracteriza como "lo nuevo en el contexto de lo que ya siempre ha estado ahí". Y para ilustrar esta caracterización Benjamin cita el pasaje de *El proceso* en el que el pintor Titorelli da a ver a Joseph K. una serie de cuadros que reflejan exactamente el mismo paisaje pero que exhibe ante él como si cada cuadro fuera nuevo y distinto del anterior, y que Joseph K. se resuelve a comprar pese a reconocer la mismidad de sus contenidos (GS V: 675 y s.).

Con la excepción de la que reproduce el apunte preparatorio para la conferencia de 1931, el resto de notas mencionadas del legajo S cuenta con versiones previas en anotaciones tempranas del trabajo de los pasajes que se han datado entre 1927 y

[21] Para un estudio más pormenorizado de la identificación de Benjamin de la modernidad con la época del infierno y las diferentes problemáticas que se despliegan en esta identificación, se remite a Martínez Matías (2026).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

1929 (GS V: 1010 y s.), por lo que no es improbable que procedan del período en el que Benjamin planeaba escribir un libro sobre *El proceso*. Pero entre esas anotaciones iniciales también figura una primera versión de una nota (GS V: 1018) cuya reelaboración aparece en el legajo I, en el que se agrupan citas sobre el repliegue de la burguesía del siglo XIX hacia el interior de sus viviendas y sobre la avidez de esta clase social por imprimir en él las huellas de su existencia. En ella Benjamin lanza esta pregunta: "¿Por qué la mirada que se dirige a ventanas ajenas da siempre con una familia comiendo, o con un hombre solitario ante una mesa, ocupado en insondables nimiedades bajo la lámpara de techo? Una mirada así es el núcleo originario de la obra de Kafka" (GS V: 288). Si esta última afirmación, desprovista de cualquier otro añadido, puede adjetivarse de enigmática, a un enigma similar nos enfrenta el interrogante acerca del modo en que Benjamin, de haber logrado dar una forma consistente al inabarcable proyecto de los pasajes, habría integrado en él y en su pronunciamiento sobre la modernidad como un tiempo infernal la obra de Kafka. Pues de su interpretación de la producción kafkiana sólo disponemos de algunos de los resultados, meramente provisionales, de un proceso hermenéutico que, por fuerza, ha de quedar como puro fragmento de un trayecto cuyo entero trazado y punto de llegada se nos sustraen.

REFERENCIAS

BENJAMIN, Walter (1976): *Briefe*, hg. G. Scholem – T. Adorno, Frankfurt: Suhrkamp (citado como Br).

BENJAMIN, Walter (1991): "Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", en *Gesammelte Schriften*. Band I-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 431-508 (citado como GS I-2a).

BENJAMIN, Walter (1991): "Das Paris des Second Empire bei Baudelaire", en *Gesammelte Schriften*. Band I-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 511-604 (citado como GS I-2b).

BENJAMIN, Walter (1991): "Über einige Motive bei Baudelaire", en *Gesammelte Schriften*. Band I-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 605-653 (citado como GS I-2c).

BENJAMIN, Walter (1991): "Über den Begriff der Geschichte", en *Gesammelte Schriften*. Band I-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 691-704 (citado como GS I-2d).

BENJAMIN, Walter (1991): "Anmerkungen der Herausgeber [Über den Begriff der Geschichte]", en *Gesammelte Schriften*. Bd. I-3, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 1228-1266 (citado como GS I-3).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

BENJAMIN, Walter (1991): "Zur Kritik der Gewalt", en *Gesammelte Schriften*. Band II-1, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 179-203 (citado como GS II-1a).

BENJAMIN, Walter (1991): "Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäische Intelligenz", en *Gesammelte Schriften*. Band II-1, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 295-310 (citado como GS II-1b).

BENJAMIN, Walter (1991): "Erfahrung und Armut", en *Gesammelte Schriften*. Band II-1, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 213-219 (citado como GS II-1c).

BENJAMIN, Walter (1991): "Johann Jakob Bachofen", en *Gesammelte Schriften*. Band II-1, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 219-233 (citado como GS II-1d).

BENJAMIN, Walter (1991): "Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages", en *Gesammelte Schriften*. Band II-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 409-438 (citado como GS II-2a).

BENJAMIN, Walter (1991): "Franz Kafka: Beim Bau der Chinesischen Mauer", en *Gesammelte Schriften*. Band II-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 676-683 (citado como GS II-2b).

BENJAMIN, Walter (1991): "Anmerkungen der Herausgeber [Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages]", en *Gesammelte Schriften*. Bd. II-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 1153-1276 (citado como GS II-2c).

BENJAMIN, Walter (1991): "Der Erzähler", en *Gesammelte Schriften*. Band II-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 438-465 (citado como GS II-2d).

BENJAMIN, Walter (1991): "Was ist das epische Theather?", en *Gesammelte Schriften*. Band II-2, hg. R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 519-539 (citado como GS II-2e).

BENJAMIN, Walter (1991): "Theorien des deutschen Faschismus", en *Gesammelte Schriften*. Bd. III, hg. H. Tiedemann-Bartels, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 238-250 (citado como GS IIIa).

BENJAMIN, Walter (1991): "Probleme der Sprachsoziologie", en *Gesammelte Schriften*. Bd. III, hg. H. Tiedemann-Bartels, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 452-480 (citado como GS IIIb).

BENJAMIN, Walter (1991): "Einbahnstraβe", en *Gesammelte Schriften*. Bd. IV-1, hg. T. Rexroth, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 83-148 (citado como GS IV-1).

BENJAMIN, Walter (1991): "Das Passagen-Werk", *Gesammelte Schriften*. Band V, hg. R. Tiedemann, Frankfurt: Suhrkamp (citado como GS V).

FROMM, Waldemar (2008): "Kafka-Rezeption", en *Kafka-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, hg. B. Jagow – O. Jahrhaus, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 250-272.

GREIERT, Andreas (2019): "«Schamlosigkeit der Sumpfwelt». Über ein Motiv bei Walter Benjamin", *Weimarer Beiträge*, 65 (2), pp. 199-223.

GROSS, Ruth V. (2018): "Early Critical Reception", en *Kafka in Context*, ed. C. Duttlinger, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 259-266.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

HAMACHER, Werner (1996): "The Gesture in the Name: On Benjamin and Kafka", en *Premises. Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, trad. P. Fenves, Stanford: Stanford University Press.

HARTUNG, Günter (2000): "Mythos", *Benjamins Begriffe*, Band II, hg. M. Opitz – E. Wizisla, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 552-572.

JAMESON, Fredric (1992): "Benjamin's Readings", *Diacritics*, 22 (3/4), pp. 19-34.

JAMESON, Fredric (2020): *The Benjamin Files*, London & New York: Verso.

KOCH, Hans-Gerd – MÜLLER, Michael (2002): *Franz Kafka. Der Verschollene. Apparatband*, Frankfurt: Fischer.

LIPCEN, Erika (2022): "Crisis de la transmisión y «narraciones sin verdad» en la lectura benjaminiana de Kafka", *Eikasía. Revista de Filosofía*, 110, pp. 51-68.

MANDEL, Ernst (1979): *El capitalismo tardío*, México: Era.

MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma (2026): "Capitalismo, fantasmagoría e historia: Walter Benjamin y el infierno de la modernidad", *Claridades*, 18 (1) (en proceso de maquetación).

MAYER, Hans (1988): "Walter Benjamin and Franz Kafka: Report on a Constellation", en *On Walter Benjamin. Critical Essays and Recollections*, ed. G. Smith, Massachusetts: The MIT Press, pp. 185-209.

MOSÈS, Stéphane (1997): *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid: Cátedra.

MÜLLER, Bernd (1996): *"Denn es ist noch nichts geschehen". Walter Benjamins Kafka Deutung*, Köln: Böhlau.

ROSSI, Annunziata (2009): "J. J. Bachofen y el retorno de las Madres", *Acta Poética*, 30 (1), pp. 273-293.

SCHOLEM, Geshom (ed.) (1987): *Walter Benjamin. Gershom Scholem. Correspondencia 1933-1940*, trad. R. Lupiani González, Madrid: Trotta.

SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (hg.) (1981): *Benjamin über Kafka: Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, Frankfurt: Suhrkamp (citado como BK).

WITTE, Bernd (2002): *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona: Gedisa.

PARA UMA TEORIA CRÍTICA DO ESPORTE: DA TRADIÇÃO AO TEMPO PRESENTE*

Towards a Critical Theory of Sport: From Tradition to the Present Time

ALEXANDRE FERNANDEZ VAZ**

alexfvaz@uol.com.br

Fecha de recepción: 13/10/2025
Fecha de aceptación: 25/12/2025

RESUMO

O esporte é um dos fenômenos mais emblemáticos do contemporâneo, reunindo material e simbolicamente muitas das expectativas da sociedade capitalista: concorrência, desempenho, maximização, progresso, controle, planejamento, espetáculo etc. Seu processo de desenvolvimento se dá a partir dos séculos XVIII e XIX, e a crítica que se lhe destina é relativamente tardia, inspirada na Teoria Crítica da Sociedade, e impulsionada pela Nova Esquerda. Esta ocupou-se, principalmente, da duplicação da dinâmica do trabalho alienado nas práticas de tempo livre. Theodor W. Adorno também se dedicou ao tema, o que sugere a presença desse fenômeno social na destrutividade que conforma o corpo, sua dominação e correspondente transformação em espetáculo. Este artigo aborda esse percurso e tenta colocar novos elementos e análises, na tentativa de atualizar a crítica ao esporte. Conclui com a procura de um momento de deformação de si no esporte que, por isso mesmo, possa abrir novas possibilidades de experiência.

Palavras-chave: sporte, Teoria Crítica da Sociedade, Theodor Wl. Adorno, Corpo, Indústria Cultural.

ABSTRACT

Sport is one of the most emblematic phenomena of the contemporary, both materially and symbolically embodying many of the expectations of capitalist society: competition, performance, maximization, progress, control, planning, spectacle, etc. Its development process began in the 18th and 19th centuries,

* O trabalho contou com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) Processos nº 408324/2023-6 e 312749/2021-0) – e da Fundação de Apoio à Pesquisa Científica e Tecnológica do Estado de Santa Catarina (Fapesc) – Edital 21/2024. Ele incorpora várias discussões já realizadas em outros textos meus, publicados a partir de 1999. Desta vez, refaço, refino e avanço em vários dos argumentos

** Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) – Brasil.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

and the criticism directed at it emerged relatively late, inspired by Critical Theory of Society and driven by the New Left. The latter focused mainly on the replication of the dynamics of alienated labor in leisure-time practices. Theodor W. Adorno also dedicated himself to the topic, which suggests the presence of this social phenomenon within the destructiveness that shapes the body, its domination, and its corresponding transformation into spectacle. This article explores that trajectory and seeks to introduce new elements and analyses, in an attempt to update the critique of sport. It concludes by searching for a moment of self-deformation within sport that, for this very reason, might open up new possibilities for experience.

Key words: Sport, Critical Theory of Society, Theodor W. Adorno, Body, Culture Industry.

1 INTRODUÇÃO

Entre o final dos anos 1960 e o início da década seguinte, desenvolveu-se principalmente na República Federal da Alemanha (RFA), mas também na França e em outros países, um esforço de reflexão e análise sobre um dos fenômenos mais prementes do nosso tempo, constituindo o que foi possível chamar de uma teoria crítica do esporte. Tributária daquela tradição que conhecemos como Teoria Crítica da Sociedade, a inspiração eram os trabalhos de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, assim como secundariamente de Jürgen Habermas, autor, no entanto, de um dos primeiros textos que, naquele registro, problematizava a relação entre trabalho e tempo livre, as *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit – Notas sociológicas sobre trabalho e tempo livre* (Habermas, 1973).

O esporte em sua condição elitista já fora antes criticado, como na realização das Olimpíadas dos trabalhadores, com algumas edições entre a Primeira e a Segunda Guerras, a exemplo dos Jogos em Viena em 1925. Em registro semelhante, os países socialistas muitas vezes alardearam a importância da democratização das práticas corporais que, de qualquer forma, serviriam como base de uma pirâmide esportiva que selecionaria os melhores para o alto rendimento. A crítica de Bero Rigauer, Jean-Marie Brohm e outros trouxe reflexões importantes que impactaram o metiê acadêmico no que era ainda uma incipiente sociologia do esporte, interessando também a um debate mais amplo que chegou a alcançar a filosofia social na segunda metade do século passado. Teve sobretudo o mérito de desfiar o consenso sobre uma prática vista desde (quase) sempre como positiva por natureza, valorosa como dispositivo

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

educacional, produtora de saúde e agregadora de coletividades, mesmo produzindo, não raro, identificações diversas nos termos dos nacionalismos.

Ancorada também nos impulsos da Nova Esquerda, tal crítica foi a primeira a colocar de forma sistemática o esporte como expressão da sociedade liberal e capitalista, da qual aquele importou as normas e procedimentos, reproduzindo-os tanto como exercício no tempo livre quanto na forma do espetáculo para consumo massificado. Essa posição foi, no entanto, perdendo lugar na mesma medida em que o pensamento crítico de forma geral igualmente decaía em reputação no mundo, primeiro com o consenso posterior ao fim do socialismo realmente existente, em seguida com a ascensão, nas Humanidades, de todo um arsenal alérgico à dialética e sua tradição. Se isso fez com que a Teoria Crítica da Sociedade se transformasse em uma espécie de tema academicista restrito a um nicho no interior de departamentos universitários, o esforço de colocar o esporte sob seu crivo simplesmente desapareceu, ou quase isso, reduzindo-se hoje a um obscuro tópico na história das ideias.

Na contramão desse processo, o fenômeno esportivo ganhou certo protagonismo na pesquisa, para ele destinando-se, entre outras, a abordagem figuracional (Elias; Dunning, 1986) e a interface com temas como gênero, raça e etnia, mídia, torcedores, uso de substâncias ilícitas. Ao mesmo tempo, o tema foi deixando de ser visto como algo anômalo no *mainstream* acadêmico. Hans Ulrich Gumbrecht conta que em 1974, quando era professor-assistente em Heidelberg e acontecia a Copa do Mundo na RFA, falar sobre futebol era visto como algo de mau gosto no departamento de Letras, onde ele atuava. Fã dos esportes e autor de um número significativo de trabalhos sobre o tema (entre outros, Gumbrecht, 2006; 2011), o crítico literário que se tornou cidadão estadunidense e viu sua empolgação com o *football* suplantar a que segue tendo com o *soccer*, é talvez a voz contemporânea mais importante na legitimação do assunto como algo a ser intelectualmente considerado. Suas posições, que não deixam de ser interessantes são, entretanto, pouco ou nada críticas, desconsiderando faces e radicações do fenômeno que saltam aos olhos de qualquer observador cuja vista não esteja de todo obnubilada pela própria paixão[1].

Dos anos 1960 e 1970 para cá o esporte mudou muito, *pari passu* com as profundas transformações sociais do período, entre elas o fim do socialismo realmente existente, as alterações radicais na esfera da produção, a liberação da internet para fins de consumo, as sucessivas crises energéticas e climáticas, entre tantos outros movimentos que sobre a Terra se desenrolaram. Ao mesmo tempo, ele segue o mesmo,

[1] Um exemplo dessa posição pode ser encontrado na polêmica entre Gumbrecht (2016) e Robert Redeker (2016), nas páginas do *Tageszeitung*, de Berlim.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

envolto nos códigos vitória e derrota, como modelo de afirmação da sociedade competitiva e de consumo, nas formas que propõe para o relacionamento de cada um com seu corpo – e os dos outros – ao praticá-lo, assim como na própria expansão massiva, com a multiplicação das plataformas e imagens, exponenciando seu potencial como espetáculo. De certa forma, as críticas de quase seis décadas ou um pouco mais, continuam valendo na agenda contemporânea, embora possam ter alcançado outra dimensão, somando-se a elas novas questões e abordagens.

Uma teoria crítica do esporte não pode deixar de considerar as contribuições de tantos anos atrás, mesmo que muitos as vejam hoje com aquela condescendência típica de quem entende que a juventude, outrora tão rebelde, deve hoje amadurecer. Não penso que as coisas sejam assim e, guardados os devidos distanciamentos históricos, vale ainda a posição sugerida – e exercida – por Adorno (1997a), segundo a qual a crítica radical é o que nos autoriza à esperança de não transigir para sua perversa contraface, aquela que ao criticar, mostra-se, na verdade, não mais que obediente.

O exercício crítico em relação ao esporte demanda que ele seja observado em seu movimento contemporâneo, cuja história interessa porque está nele contida. Nas próximas páginas procuro, então, esboçar uma agenda para uma teoria crítica do esporte do tempo presente, o que inclui, deste mesmo presente, uma mirada histórica sobre ele. Além disso, revisito aspectos das grandes contribuições da tradição da Teoria Crítica sobre o esporte e aquilo que forma a constelação que o constitui. Revisitar aquele impulso teórico e reflexivo que nasce em Frankfurt nos anos 1920 e depois se desenvolve nos Estados Unidos da América e em várias partes do mundo ao longo do século passado é importante, sempre que não se deixe de considerar a distância histórica, as novas problemáticas e o caráter temporal de toda análise que se pretenda crítica. Por outro lado, considerar, no contexto mesmo das transformações sociais do presente, como o fenômeno se materializa, em suas muitas e velozes mudanças, de modo a constituir, em sua imanência, um modelo crítico para o contemporâneo.

O texto está dividido em três partes. Na primeira, faço uma breve reconstrução do desenvolvimento do esporte, menos para recontar uma trajetória que tem sido objeto de bons trabalhos ao redor do mundo, e mais para localizar algumas temáticas que, se hoje ganham sentido, é porque respondem a questões historicamente delimitadas. Logo após, retomo e problematizo algumas das teses e posições da Teoria Crítica do Esporte tal como foi desenvolvida há mais de cinco décadas. Por fim, dialogando com alguns dos comentários de Adorno – que foi mais radical e cuja crítica alcança patamares outros em relação àqueles que nele se inspiraram – sobre o esporte

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

como tópico da integração total, enfrento algumas problemáticas contemporâneas que, suponho, compõem grandes linhas que o esporte, como expressão da sociedade em sua realização contraditória, oferece para a construção de um modelo crítico. A narrativa tem certa linearidade, mas a pretensão é que a crítica se exerça desde já.

2 O ESPORTE NO ESQUEMA DA CULTURA DE MASSAS

É notável o estatuto do esporte no mundo contemporâneo, visto e revisto como fenômeno socialmente positivo e pouco questionado em sua múltipla presença cotidiana. Para ficar em dois dos seus momentos mais eloquentes, há o espetáculo das diversas modalidades e a prática de atividades físicas e outros cuidados corporais, ambos disseminados como nunca em tempos de multiplicação de imagens, por um lado, e de exacerbação do corpo como lugar de realização subjetiva, por outro. Esses são processos que, além de entre si vinculados, correspondem organicamente aos imperativos de sociedades pós-liberais, combinando individualismo com doses elevadas de narcisismo, coletivismo, medo e culpa, em um ambiente de generalização das expectativas de desempenho.

Enquanto as práticas corporais desde sempre compuseram a vida civilizada, como reiterações sacras ou festivas em formas ritualísticas, o esporte é relativamente jovem em sua história. Sem pretensão de reconstruí-la aqui – há ótimos trabalhos sobre isso, tanto panorâmicos quanto sobre aspectos segmentados –, vale dizer alguma coisa sobre ela. O caráter espetacular, por exemplo, é uma marca perene do fenômeno, já a partir de seus inícios como prática sistematizada e distintiva de grupos aristocráticos, especialmente na Grã-Bretanha e na Europa Central dos séculos XVIII e XIX. São práticas procuradas, no entanto, por burgueses que buscam na cultura a imagem de privilégio que sua posição da esfera produtiva não necessariamente traz consigo, ao menos não de maneira automática. Como mostram trabalhos de diferentes abordagens, a exemplo dos de Peter Gay (1993), Eric Hobsbawm (1995) e Allen Guttmann (2004), assim como comentários de intelectuais do porte de Torstein Veblen (1991) e Friedrich Engels (2010)[2], a prática desinteressada de atividades corporais,

[2] "Quais sentimentos e quais capacidades humanas pode conservar à altura dos trinta anos aquele que desde jovem trabalhou doze ou mais horas por dia, fabricando cabeças de pregos ou limando rodas dentadas e vivendo nas condições de um proletário inglês? A introdução do vapor e das máquinas não altera isso. A atividade do operário tornou-se menos pesada e o esforço muscular foi reduzido, mas o próprio trabalho, facilitado, foi levado ao extremo da monotonia. Ele não permite ao operário nenhuma possibilidade de atividade espiritual e, no entanto, absorve-lhe a atenção a ponto de impedi-lo de pensar em qualquer outra coisa. A condenação a semelhante trabalho, que toma do operário todo tempo disponível, que mal o deixa comer e dormir, que não lhe permite fazer exercícios físicos e des-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sem vinculação com o âmbito da necessidade e da sobrevivência, era o que podia diferenciar os senhores daqueles que entregavam a si mesmos para o trabalho. Cansar-se ao cultivar o corpo é diferente da fadiga que lhe traz destruição. Buscava-se, então, produzir eventos espetaculares para que fossem espelho da sociedade e daqueles que a produziam.

O espetáculo esportivo, no primeiro momento, era, portanto, destinado ao consumo dos próprios produtores, por assim dizer, aristocratas que dele desfrutavam exibindo-se para seus pares e alguns mais, em especial, homens para outros homens e mulheres. Em seguida, tratava-se, já no contexto que corresponde ao que será chamado de indústria cultural, de fabricar o show que vai sendo consumido pelos estratos médios das grandes cidades, promovido pela crescente imprensa que dedica espaços de divulgação cada vez mais generosos aos eventos, noticiando sua realização e depois reportando os acontecimentos das praças esportivas. Isso se dá principalmente a partir do final do século XIX e início do seguinte, em jornais impressos, mas, tão logo quanto possível, também pelas ondas do rádio e nas telas de cinema, encontrando na televisão seu espaço privilegiado a partir dos anos 1950. A propósito, pouco antes, em 1936, a primeira transmissão televisiva na Alemanha, em caráter experimental, foi a dos Jogos Olímpicos celebrados em Berlim, que pôde ser visto, mesmo que em precárias imagens, em quinze receptores públicos espalhados pela capital do Terceiro Reich.

Não demora que se dê o início da profissionalização de atletas, processo que se dá no ritmo da estabilização de contingentes operários e funcionários que também aderem às práticas esportivas, o que acontece ancorado nos processos de urbanização, com a construção de equipamentos esportivos, vias de deslocamento pedestre, sistemas de transporte mais amplos e na reprodutibilidade das notícias, transformadas elas mesmas em entretenimento. Emergem, então, estratos de trabalhadores organizados e com jornadas suficientemente estruturadas para que pudessem, de alguma forma – nem todos, muito menos em todos os lugares –, desfrutar de tempo livre no qual fosse possível consumir espetáculos, inclusive esportivos. É uma invenção do capitalismo a existência de um intervalo entre o fim de um período de trabalho e o começo de outro, em que, para garantir a eficácia da pausa, seria possível algum tipo de divertimento – também destinado à manutenção da pura vida vivida, como recuperação das agruras laborais –, para o qual concorrem os esquemas de uma crescente e cada vez mais tentacular indústria cultural. Essa face da organização da vida sob a

frutar da natureza, sem falar da ausência de atividade intelectual – a condenação a um tal trabalho não rebaixa o homem à condição animal?" (Engels, 2008: 158).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

égide do capital será criticada por Adorno (1997b) segundo o qual, no entanto, nas entranhas desse mesmo processo talvez estejam condições que favoreçam que o tempo livre se transforme em liberdade.

A instituição da ordem burguesa prometeu, entretanto, a democratização daquele ócio tão caro aos aristocratas, mas o que fez foi promover o tempo livre como associação à dinâmica e ao ritmo do trabalho, agora não mais de escravizados ou agregados, mas assalariados. Ao mesmo tempo, ocorre, no sentido que Max Weber (2016) chamou de racionalização, o processo de sistematização de jogos populares em sistemas esportivos, o que lhes altera o sentido e mesmo os padrões técnicos, absorvendo-se em prática sublimada o que era visto como bárbaro. As atividades locais da comunidade (*Gemeinschaft*) passam a ser estruturadas por regras e normas universais e padronizadas sob burocracia associativa na nova configuração da sociedade (*Gesellschaft*). Ao mesmo tempo, e em ritmos diversos, acrobatas se tornam ginastas, lutadores agora são pugilistas, e jogadores da rua e do pátio se transformam em atletas nos campos e pistas, tendendo, todos, à condição de *gentleman*. Tendem, assim, a praticar as atividades de modo regrado e respondendo aos bons costumes da aristocracia que a sociedade burguesa incorpora como distinção.

Resultado do desenvolvimento capitalista, em especial em seu século álgido, o dezenove, como o chamou Walter Benjamin (1977), o esporte encontra seu desiderato como simulação das atividades guerreiras e castrenses, das quais empresta vocabulário, estrutura e simbolismo. O vínculo entre as competições olímpicas e o militarismo é estreito, com a pesquisa para o treinamento de atletas sendo em grande parte realizada em instalações da caserna. De certa forma, a performance competitiva é alcançada como subproduto do desempenho bélico: fisiologia e psicologia do esporte, ambas pensadas para averiguar e potencializar o máximo desempenho em situações de exigência absoluta, são filhas de suas congêneres militares. Tal paternidade se divide, no entanto, com os estudos psicológicos e fisiológicos do trabalho, outro contexto em que com frequência os limites humanos são testados. Talvez seja o esporte o âmbito em que o princípio de rendimento (*performance principle* /*Leistungsprinzip*), tal como o formulou Herbert Marcuse (1969), encontre sua expressão mais nítida.

Enquanto os estudos sobre a melhoria da performance esportiva podem ser localizados, em suas origens, nos impulsos militares e nas pesquisas sobre a fadiga no trabalho – colocava-se a pergunta sobre o quê um corpo era capaz de suportar e produzir, como estudou Alson Rabinbach (1992) –, grande parte do desenvolvimento dos resultados atléticos provém do colonialismo. Em primeiro lugar, com a disseminação

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cultural de raiz principalmente inglesa em grande parte do mundo. Hobsbawm (1993) a destaca ao comentar que onde havia indústria inglesa fora da Europa, fosse de eletricidade, extração de carvão ou na construção de estradas de ferro, encontrava-se a prática do futebol. Isso não vale apenas para o esporte visto por muitos como o mais popular do planeta, mas para inúmeras outras modalidades. Quando vemos uma maratonista do Quênia vencendo o campeonato mundial de atletismo, ou nos depararmos com a seleção francesa, holandesa ou alemã de futebol, com seus imigrantes e filhos de imigrantes, é de colonialismo que estamos falando.

Ao mesmo tempo, a mencionada profissionalização dos atletas – movimento na contramão dos ideais olímpicos professados pelo Barão de Coubertin e seus seguidores[3] –, como bem destaca Detlev Claussen (2006), é responsável por uma mudança qualitativa importante na constituição dos grupos sociais que ascendem à prática esportiva, permitindo – e de certa forma exigindo – a presença de pessoas antes excluídas pelo modelo aristocrático. Negros, judeus, trabalhadores, entre outros – e nem tanto outras, já que mulheres ainda se viam muito excluídas desse movimento – passam a compor as diferentes modalidades, em especial o futebol, tanto em quadros próprios, como o austro-húngaro time da comunidade judaica SC Hakoah Wien (1909-1938), como mesclados em equipes que não podiam prescindir do talento que essas pessoas ofereciam. O simples rechaço ao profissionalismo e à mercantilização do esporte, quando isolado da crítica ao capitalismo, embute uma posição que é fundamentalmente excludente e elitista.

Ao mesmo tempo, o esporte como o conhecemos, ou pelo menos o que vigorou até o fim do *short century*, é fruto da Guerra Fria – o mesmo ambiente em que boa parte da Teoria Crítica da Sociedade se desenvolveu. Às guerras de descolonização, às insurreições revolucionárias, às ditaduras latino-americanas e ao combate a elas, à corrida espacial, entre tantos outros palcos em que OTAN e Pacto de Varsóvia se enfrentaram, junta-se o esporte, visto como índice de desenvolvimento e progresso dos países alinhados de um lado e de outro. As disputas olímpicas alimentaram o conflito, que pendeu para êxitos distintos ao longo dos anos, com mais peso, no entanto, para os soviéticos e seus aliados. A título de exemplo, nos Jogos Olímpicos de Verão, em 1976, em Montreal, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

[3] O movimento olímpico, em seus inícios, pode ser visto como uma resposta aristocrática, no âmbito da cultura, à revolução burguesa. Seu recurso ao neoclassicismo, evocando motivos gregos para justificar seu ideário, é expressão de seu caráter restaurativo. Seu principal formulador, Charles Pierre Fredy de Coubertin, era contrário à presença de profissionais nas competições (o dinheiro arruinaria a pureza esportiva), assim como à de mulheres, tampouco lhe agradando que houvesse modalidades coletivas nos Jogos (o corpo deveria se manter imaculado em seu esforço individual).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

(URSS) foi a primeira colocada no quadro de medalhas, com a República Democrática Alemã (RDA) em segundo e Cuba, mesmo sendo um país de dimensões reduzidas e população pequena, na oitava posição.

Nos compêndios de treinamento preparados na URSS e na RDA, e espalhados pelo mundo em versões em diferentes idiomas – como acontecia também com os manuais da vulgata marxista e alguns grandes clássicos do pensamento ocidental – encontram-se, para além dos métodos de preparação para as competições, capítulos sobre a criação do novo ser humano formado sob o socialismo, disposto a alegremente dedicar-se ao esporte, à pátria, à construção universal do comunismo. Mais que isso, a profissionalização dos esportistas é criticada como degeneração dos ideais olímpicos que seriam rigorosamente seguidos por soviéticos e seus aliados, mantendo a suposta pureza esportiva descontaminada do dinheiro. Não deixa de chamar a atenção o fato de que a construção do socialismo passasse pela reafirmação de ideais aristocráticos, reputando ao capitalismo a traição ao olimpismo. Criticava-se o capitalismo não necessariamente emancipando o esporte e seus praticantes, mas regredindo ao que teria sido a pureza de outrora. Em um livro de orientação para treinadores e professores da RDA, podemos ler que

> "[…] a educação político-ideológica dos atletas no sentido do Marxismo-leninismo para personalidades socialistas no pensamento e na ação, que estejam convencidas da correspondente vitória do socialismo no mundo todo, que mostre claramente a imutável agressividade do imperialismo e promovam a coexistência fraterna da comunidade internacional que se compõe de países sob diferentes organizações sociais. (...) [Além disso] A formação esportiva deve ser uma parte fundamental da educação político-ideológica. Treinadores e funcionários têm a obrigação de, sempre que necessário, esclarecer a política esportiva das federações esportivas e de ginástica alemãs. Em ofensivo contraponto está colocada a integração esportiva na República Federal da Alemanha, na qual o sistema de dominação do capital monopolista e a violação do esporte e dos Jogos Olímpicos por meio do imperialismo alemão devem ser desmascarados." (Schmolinsky, 1977: 36-37, tradução minha).

Entre os aliados da OTAN as coisas não eram propriamente distintas, ainda que o conteúdo do discurso fosse outro. Nessa trincheira da Guerra Fria alardeava-se a liberdade dos atletas e a possibilidade de que, uma vez alcançando desempenhos importantes, pudessem auferir recompensas financeiras, diretas ou indiretas, na forma de patrocínios e publicidade, no espírito liberal do *self-made man* e da ideologia meritocrática. Associada à exigência de submissão dos competidores ao Estado, esta-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

va a denúncia de manipulação orgânica por parte dos soviéticos e alemães do Leste, além dos outros países com destaque esportivo: haveria limitação do crescimento de praticantes de ginástica artística, gravidez e abortos seriam provocados para que houvesse produção acentuada de hormônios vinculados ao crescimento muscular, o *doping* seria empregado como regra. Os filmes hollywoodianos que tematizavam a Guerra Fria com frequência zombavam da ciência desenvolvida pelos inimigos dos EUA, como se fosse não mais que práticas desumanizadoras, produtora de maldades sem fim e que tratava seus cidadãos como máquinas, o que em muito ajudou a consolidar a imagem de vilania daqueles países.

Como mostram os trabalhos de John Hoberman (1992; 1998), entre tantos outros, o *doping* foi estratégia largamente empregada na preparação de atletas em muitas nações, não sendo a posição que ocupavam na Guerra Fria um impeditivo para que isso acontecesse. O desempenho espetacular de atletas do Leste Europeu, da Ásia e do Caribe, representando países alinhados ou aliados ao Pacto de Varsóvia, não é resultado apenas, portanto, do uso massivo ou não de substâncias ilegais. Guerra farmacológica que toma os corpos atléticos como usina de geração de energia, a indústria do *doping* tem como contraface o uso legal de várias substâncias, consumidas por competidores em diferentes situações. Ser ou não substância dopante é, fundamentalmente, estar ou não na lista proibida (Hoberman, 1998), que varia conforme as circunstâncias epocais.

A proibição do uso de substâncias consideradas ilegais historicamente preconiza a igualdade de chances e a condenação desses fármacos porque maléficos à saúde. No que se refere ao último item, já não há quem acredite que as competições esportivas, e especialmente a preparação para elas, possam não deteriorar, a curto, médio ou longo prazo, o organismo humano. As possibilidades iguais para todos os competidores, por sua vez, são formalmente procuradas pela proibição do doping, evocando que apenas recursos naturais poderiam ser mobilizados na preparação de atletas. Mas, é impossível delimitar o que seriam dispositivos artificiais para a constituição do humano, em específico em relação ao corpo que, antes de tudo, é produção material e simbólica, o que se agudiza no esporte, prática figurativa por excelência. Nada é natural no treinamento esportivo.

A igualdade de chances, ademais, é meramente formal, uma vez que o esporte se produz pela desigualdade de condições, reafirmando-as. Em nome dessa ilusão procura-se impedir que pessoas transgêneras participem de competições oficiais. Embora não haja estudos definitivos sobre o assunto, é provável que mulheres trans tenham vantagens em alguns aspectos, se comparadas às suas adversárias cis. Em um mundo

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de muitas desvantagens sociais, e em meio a tantas intervenientes para o alcance de um resultado esportivo, o impedimento a essas atletas – que são exceção das exceções nas competições de alto rendimento – é nada mais que transfobia. Finalmente, a ideia de que ao esporte corresponde uma condição de natureza é não apenas regressiva e encobridora da dinâmica do capitalismo, como sugere Adorno (1997c) e será visto mais adiante, mas, fundamentalmente fascista, elevando os campeões à condição de natureza superior. Esse foi, aliás, um dos pilares do nacional-socialismo em seu intento de supremacia racial. A proibição do uso de substâncias consideradas ilegais historicamente preconiza a igualdade de chances e a condenação desses fármacos porque maléficos à saúde. No que se refere ao último item, já não há quem acredite que as competições esportivas, e especialmente a preparação para elas, possam não deteriorar, a curto, médio ou longo prazo, o organismo humano. As possibilidades iguais para todos os competidores, por sua vez, são formalmente procuradas pela proibição do doping, evocando que apenas recursos naturais poderiam ser mobilizados na preparação de atletas. Mas, é impossível delimitar o que seriam dispositivos artificiais para a constituição do humano, em específico em relação ao corpo que, antes de tudo, é produção material e simbólica, o que se agudiza no esporte, prática figurativa por excelência. Nada é natural no treinamento esportivo.

A igualdade de chances, ademais, é meramente formal, uma vez que o esporte se produz pela desigualdade de condições, reafirmando-as. Em nome dessa ilusão procura-se impedir que pessoas transgêneras participem de competições oficiais. Embora não haja estudos definitivos sobre o assunto, é provável que mulheres trans tenham vantagens em alguns aspectos, se comparadas às suas adversárias cis. Em um mundo de muitas desvantagens sociais, e em meio a tantas intervenientes para o alcance de um resultado esportivo, o impedimento a essas atletas – que são exceção das exceções nas competições de alto rendimento – é nada mais que transfobia. Finalmente, a ideia de que ao esporte corresponde uma condição de natureza é não apenas regressiva e encobridora da dinâmica do capitalismo, como sugere Adorno (1997c) e será visto mais adiante, mas, fundamentalmente fascista, elevando os campeões à condição de natureza superior. Esse foi, aliás, um dos pilares do nacional-socialismo em seu intento de supremacia racial.

Por razões históricas conhecidas, a Alemanha foi, até poucas décadas, o território da Guerra Fria por excelência. Com um passado esportivo expressivo durante a primeira metade do século vinte, uma vez dividida seguiu, não só na RDA, mas também na República Federal, sendo ponta de lança do alto rendimento nos anos subsequentes à fundação dos dois estados, em 1949. Nos Jogos sediados em Berlim, em

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

1936, todo o poderio dos corpos em exposição, como os chamou Walter Benjamin (2013), pôde ser apresentado ao mundo, antecipando o que seria a força militar imperialista que emergiria poucos anos depois e também a capacidade de gerar imagens que perpetuassem e multiplicassem tal poderio.

Os alemães foram os grandes vitoriosos naquelas Olimpíadas que, por seu turno, marcaram a ascensão da cineasta Leni Riefenstahl, com seu documentário *Olímpia* (em duas partes, *Festa dos povos* e *Festa da beleza*), precedido de *Triunfo da vontade* (1935), sobre as reuniões, comícios e festividades do partido nazista realizada em Nürenberg em 1934. Em ambos os projetos, os corpos masculinos, imaculados, jovens e viris são mostrados como expressão de poderio racial. Mas, não é esse o principal ponto a ser aqui considerado. Ainda que antecipada por cineastas como Dziga Vertov (*Um homem com uma câmera*, em 1929), foi ela quem criou uma maneira de filmar esportes, engrandecendo e mitificando as performances perfeitas, vitoriosas, infalíveis, que são modelo técnico, estético e político, desde então, para todo tipo de transmissão esportiva. O mesmo ela fizera em Nüremberg, permitindo ver que não exatamente se documentava o que estava acontecendo, mas que o próprio evento era coreografado para ser documentado. Ainda que pelo verso, ali se materializava a assertiva de Benjamin (1980b), segundo a qual cada pessoa deve sempre estar preparada para ser capturada pela câmera.

No que se refere ao filme de Riefenstahl sobre os Jogos Olímpicos, ele não seria, diz a crítica Susan Sontag, sobre esporte, mas pura propaganda:

> "[...] no esporte, os sinais do esforço não são escondidos: ao contrário, tornar visível o esforço faz parte do espetáculo. O público espera ver o espetáculo do atleta que se esforça visivelmente além dos limites do tolerável, e se comove com isso. Os filmes de campeonatos de tênis ou do Tour de France ou qualquer documentário abrangente sobre competições atléticas (um exemplo esplêndido: Olimpíada de Tóquio, de Ichikawa) sempre revelam o esforço e a tensão. (Aliás, o fato de Leni Riefenstahl, em seu filme sobre as Olimpíadas de 1936, ter optado por não mostrar os atletas sob essa luz é um dos sinais de que seu filme é na verdade sobre política — a estetização da política em um espetáculo de massa completamente ordenado e numa imperturbável apresentação solo — e não sobre o esporte em si.) É por isso que notícias sobre contusões de atletas são um assunto de conhecimento geral e objeto de uma curiosidade legítima da parte do público, ao passo que notícias sobre contusões de dançarinos não o são, e tendem a ser suprimidas." (Sontag, 2005: 250-251).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

De fato, a observação de Sontag faz sentido e vale muito para a discussão sobre uma teoria crítica do esporte. A introdução da segunda parte do documentário, *Festa da beleza*, começa com imagens da natureza em esteticismo que joga luz solar sobre folhas, orvalho, insetos, pássaros. Em seguida vemos homens jovens em corrida ordenada, seminus e descalços, todos de cabelos curtos e pele alva, dirigindo-se a uma cabana com sauna, na floresta. Lá, entre iguais, se refastelam em prazeres primários – mais ou menos como no acampamento da juventude, em *Triunfo da vontade* – que antecedem o mergulho no lago em anexo. Depois disso, as imagens nos mostram a Vila Olímpica e então os gestos corporais exatos, cinematografados em enquadramentos heroicos e grandiloquentes, das competições no Estádio Olímpico de Berlim. Belo é o que seria natural, sem máculas sociais e, portanto, livre da história e suas vicissitudes. Reforça-se com enorme vigor o mito de origem e destino ariano, tão caro a um ambiente em que os laços políticos são frouxos e hesitantes, naquela que é, na precisa formulação de Helmuth Plessner (1974), uma "nação tardia" que, em comparação com outras potências europeias, demorou para constitui-se como Estado nacional.

Isso ainda se intensifica quando se observa a comparação que faz Sontag (2005) entre o filme alemão e o de Kon Ichikawa, cujo brilhante documentário Olimpíadas de Tóquio-1964 faz ver, como em poucas outras ocasiões, o esporte em sua face mais frequente, mas menos mencionada: a da banalidade. Em boa parte das quase três horas de imagens em *cinemascope*, podemos assistir a glória dos vencedores, mas elas contrastam com sequências inteiras em que atletas e espectadores vivem o curso ordinário dos fatos, sem os momentos de epifania dos triunfos e de sua reprodução incessante por meio de dispositivos imagéticos. Aliado a isso, o que presenciamos é o que de mais comum acontece no esporte, as derrotas de tantos atletas, ou seja, todos, menos os que se saem vitoriosos. Nada pode ser mais contrastante com os apoteóticos *takes* de Riefenstahl e seu apelo ao romantismo reacionário, vitalista, vinculando os corpos atléticos sem imperfeições a uma natureza igualmente pura, instituindo o mito do germanismo de sangue e terra (*Blut und Boden*) como destino manifesto da enormidade ariana. Afinal, "Uma estética utópica (perfeição física; identidade como registro biológico) implica um erotismo ideal: a sexualidade que se converte em magnetismo dos líderes e alegria dos seguidores. O ideal fascista é transformar a energia sexual em uma força 'espiritual', em benefício da comunidade" (Sontag, 2023: 93-94, tradução minha).

Grandes fábricas e centros de pesquisa de excelência, instalações esportivas de alto nível, além de uma atmosfera associativa em clubes, tão enraizada na tradição

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

alemã, entre outros fatores, fizeram com que a RFA rivalizasse, embora quase nunca superasse, as equipes e atletas da RDA. Enquanto a Escola Superior Alemã de Cultura Corporal, em Leipzig, centralizava os impulsos de pesquisa e desenvolvimento competitivo no Leste, no Oeste a Escola Superior de Esportes de Colônia liderava os esforços. A rivalidade gerou dissidências importantes, como a do médico Alois Mader, que ao atravessar a fronteira, trouxe para as margens do Reno toda uma tecnologia de detecção de ácido lático em atletas submetidos a intenso esforço. Ele teria sido igualmente um experto na pesquisa e prescrição do uso de anabolizantes, substâncias que aceleram a reconstituição muscular e que são consideradas ilegais pelo sistema esportivo[4].

3 UMA TEORIA CRÍTICA DO ESPORTE

Foi principalmente na Alemanha Federal, a apenas 190 quilômetros de Colônia, que se desenvolveu, em fins dos anos 1960 e durante a década e meia seguinte, a crítica mais contundente ao esporte como expressão da sociedade capitalista. Em Frankfurt, no mesmo ano da morte de Adorno, 1969, a editora Suhrkamp publicou um pequeno livro (um dos seus famosos *Bändschen*), *Sport und Arbeit* (Rigauer, 1969), que causou repúdio por parte do *establishment* esportivo e por defensores bem articulados do esporte, como Hans Lenk (1973). Concorreram para tal impulso crítico o processo de reelaboração do passado nacional-socialista, em que os Jogos de 1936 são importante marco em suas pretensões de obra de arte total (Alkemeyer, 1996), e também a proximidade com um evento que também marcaria a história do século vinte, as Olimpíadas de Munique, em 1972. Estas foram palco das proezas de Mark Spitz, sete vezes medalhista de ouro na natação, mas igualmente da invasão à Vila Olímpica, sequestro e morte de atletas israelenses por um comando palestino. As competições cessaram durante um dia e meio, mas em seguida voltaram à normalidade, afinal, como disse Avery Brundage, presidente do Comitê Olímpico Internacional, "The games must go on!"

Os anos 1960 foram, na RFA, os dos frutos da reindustrialização, os mais dourados do capitalismo e sob o espírito da contracultura. Foram tempos também em que Adorno assumiu protagonismo como intelectual público, percorrendo cidades com suas conferências, atuando no rádio, na imprensa escrita, até mesmo na televisão. Detlev Claussen (Maiso, 2009), que foi seu aluno e é autor da principal biografia

[4] http://www.muscular-energy-metabolism.com/html/1_vita/vita_prof_mader.html

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sobre o filósofo (2003), conta que eram verdadeiras turnês os périplos do grande intelectual pela República Federal e países vizinhos. Entre os muitos temas abordados, sempre em chave dialética e com considerações desconcertantes, está também o esporte, como acontece em *Tempo livre* (1997b), *Educação depois de Auschwitz* (1970) e *O ataque de Veblen à cultura* (1997c), entre outras peças que formam os modelos críticos por ele formulados.

Não tendo sido um contumaz analista do esporte, o tema aparece na obra de Adorno, geralmente, como fenômeno que sintetiza as grandes linhas da sociedade capitalista, no que se refere às relações com o próprio corpo que ao sujeito se exige – e os corpos de outros, para serem amados ou odiados, ou tudo ao mesmo tempo, como lemos em *Dialética do esclarecimento* (Horkheimer; Adorno, 1997) –, que são de dominação, identificação, sofrimento e gozo. Mas o assunto também emerge em sua centralidade para a indústria cultural, como espetáculo para consumo e pseudogratificação para os sentidos humanos, entorpecidos pela diversão como disciplina. Seja como for, o esporte pertence, na agenda adorniana, ao que podemos chamar de constelação da destrutividade.

Uma das passagens mais significativas de Adorno (1997c) comentando o tema, e multiplamente citada nos estudos de décadas atrás, encontra-se no mencionado ensaio *O ataque de Veblen à cultura*, análise dialética da ponderação conservadora do sociólogo estadunidense, que acerta no assunto, mas não na direção do argumento. Para ele o esporte faz parte do consumo conspícuo das camadas aristocráticas e prática distintiva para novos capitalistas na sociedade liberal. Mas, ao invés de haver algo de anacrônico na prática esportiva, como afirma Thorstein Veblen, não haveria nada de "mais moderno nesse arcaísmo". De forma semelhante aos "*teams* sexuais de Juliette", como se lê no excurso segundo de *Dialética do esclarecimento* (Horkheimer; Adorno, 1997), o esporte seria dado a excessos que, por sua vez, seriam incentivados como ostentação à disciplina, submissão, violência, sofrimento, adaptação. Este espetáculo sadomasoquista seria mediado pelas técnicas adequadas e por isso mesmo reificadoras, com suas esperadas consequências para a formação do sujeito, a exemplo do que se lê no livro escrito com Horkheimer – "toda reificação é esquecimento" –, mas também em outras ocasiões, como em *Educação após Auschwitz* (Adorno, 1970). Tudo aconteceria, portanto, de forma semelhante a um universo com o qual o esporte guarda grande afinidade: a pornografia. O que parece apenas consumo conspícuo é, então, mutilação regressiva.

Mas não é essa a abordagem que mais interessou aos críticos do esporte dos anos 1960 e 1970 ao lerem o ensaio sobre Veblen. A Bero Rigauer (1969) e ao francês

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Jean-Marie Brohm (1976) muito mais atenção chamou outro aspecto, certamente importante, dos comentários de Adorno. Trata-se do caráter maquinal ao qual o corpo seria alçado, recolocando o indivíduo, mesmo em seu tempo (aparentemente) livre, a serviço da dinâmica do trabalho. O embuste (como reza o subtítulo sobre o capítulo a respeito da indústria cultural em *Dialética do esclarecimento*) estaria no fato de que a promessa esportiva seria devolver ao corpo aquele *quantum* de espontaneidade que a vida urbana, a fábrica e a burocracia dele teriam surrupiado.

Sem que isso seja problematizado por Rigauer ou Brohm, eis algo que o nacional-socialismo alcançou, de forma perversa, o que dá testemunho o documentário olímpico de Riefenstahl. Seria o esporte, para além de qualquer mediação social, o responsável pela reconciliação com a natureza, aquela *Versöhnung* que permanece como expectativa de gozo absoluto, de fim do sofrimento, mácula ou ruptura histórica. Só assim, livre dos impeditivos superestruturais, o *Körper* – produção simbólica e contraditória, desejante – poderia então ser reconvertido ao *Leib* – corpo romântico e vitalista – como se lê em *Dialética do esclarecimento* –, o mesmo que encontramos nas telas do cinema daqueles anos, tanto na Alemanha quanto em Hollywood. Só um regime ou estrutura totalitária podem prometer tal desiderato. Se o fascismo perspectivou tal promessa levando-a às últimas consequências – o que, *mutatis mutandis*, ainda hoje acontece – o cotidiano do capitalismo, mesmo quando fora da esfera daquele, oferece de diversas maneiras a mesma quimera, como Horkheimer e Adorno (1997) demonstraram, mas como cada um pode observar hoje, nos processos de infantilização de adultos, nas regressões de práticas corporais supostamente orientalistas, no vitalismo das fantasias da vida na natureza.

A crítica ao esporte empreendida por Rigauer e Brohm se dirige corretamente ao esporte praticado também sob a égide do socialismo realmente existente, em cujos países o alto rendimento teve um peso muito grande, como se viu acima. A inspiração na Teoria Crítica e o clima de revolta dos anos 1960 não poderiam deixar o primeiro imune ao autoritarismo na URSS, na RDA e em outros países, assim como para o segundo, de um ponto de vista da Nova Esquerda, a posição crítica em relação ao Partido Comunista Francês englobava também a oposição ao militarismo e à subsunção infantil à formação de atletas.

Sobrevivem em ambos Estados alemães duas características que marcaram o esporte no Nacional-Socialismo. [Uma delas é]: O treinamento desportivo e a Educação Física permanecem como formas de educação autoritária. Em seus livros lê-se que: "Os estudantes devem aprender a seguir as ordens do professor sem que seja necessário esperar por esclarecimentos sobre seu sentido. Uma criança não pode, em

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

princípio, tudo compreender (...); em segundo lugar, há várias situações nas quais não há, por conta de alguma periculosidade, tempo para esclarecimentos. A submissão é por isso fundamental". (Rigauer, 1969: 80).

Se esporte e trabalho "estruturam-se no mesmo esquema de ação" (Rigauer, 1969: 11; Brohm, 1989: 71), é tanto porque as práticas de tempo livre reproduzem ritmo e dinâmica do que é feito na fábrica e no escritório, quanto porque

> "O esporte não é um sistema à parte, mas de diversas formas interligado com o desenvolvimento social, cuja origem está na sociedade burguesa e capitalista. Embora constitua um espaço específico de ação social, o esporte permanece em interdependência com a totalidade do processo social, que o impregna com suas marcas fundamentais: disciplina, autoridade, competição, rendimento, racionalidade instrumental, organização administrativa, burocratização, apenas para citar alguns elementos. Na sociedade industrial, formas específicas de trabalho e produção tornaram-se tão dominantes como modelo, que até o chamado tempo livre influenciaram normativamente (...)." (Rigauer, 1969: 7).

De forma semelhante, mas também se deixando levar por certa essencialização do esporte e pelo lamento em relação a uma suposta conspurcação, Brohm (1982: 176) adverte que:

> "O atleta de competição é um novo tipo de trabalhador que vende sua força de trabalho — ou seja, sua capacidade de produzir um espetáculo que atrai multidões — a um empregador. O valor de troca de tal potência, regido mercadologicamente pela lei da oferta e da procura, é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção. O amadorismo deixou de existir há muito tempo. Todos os esportistas de alto nível são artistas profissionais no *show* de músculos. São também, muito frequentemente, homens-sanduíche da publicidade."[5]

O que se reconhece como teoria crítica do esporte se desenvolveu em outros trabalhos, tanto de Rigauer (1979; 1992; 2000), quanto de Brohm (1989, 1992), quanto ainda no de Gerhard Vinnai (1970), *Fussball als Ideologie*. Se os dois primeiros autores acertam muito na crítica, ainda que as relações entre esporte e sociedade apareçam às vezes pouco mediadas, o trabalho do último não faz jus à tradição frank-

[5] "The competitive sportsman is a new type of worker who sells his labour power — that is to say his ability to produce a spectacle that draws the crowds — to an employer. The exchange value of his labour power, governed by the law of supply and demand on the market, is determined by the labour time socially necessary for its production. Amateurism ceased to exist a long time ago. All top- level sportsmen are professional performers in the muscle show. They are also very often advertising 'sandwich-board' men."

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

furtiana. A imediaticidade que Adorno tanto criticou como défice dialético, também é a tônica do breve livro. Ele chega a comparar a divisão social do trabalho às posições que futebolistas devem ocupar no campo de jogo. Uma vez publicado em espanhol em 1974, e reimpresso várias vezes, fez as vezes de representar, na América Latina em suas discussões sobre futebol o que seria a teoria crítica do esporte, o que causou, junto com o debacle da tradição dialética – ao qual corresponde o preconceito a respeito do "pessimista" Adorno – a impossibilidade de um debate rico e de uma crítica mais radical nos fóruns e publicações da região.

4 ALGUNS PONTOS NEVRÁLGICOS DO ESPORTE CONTEMPORÂNEO

O canadense Richard Gruenau afirmou certa vez que um défice da teoria crítica do esporte seria não considerar algumas das grandes questões da tradição frankfurtiana, por exemplo, a teoria estética de Adorno. Tenho acordo com ele, ao menos em linhas gerais, e seria interessante que se considerasse também, com o devido distanciamento histórico, o que o próprio Adorno escreveu sobre o esporte.

Um dos tópicos mais interessantes de sua reflexão é o que chamou de esportivização da sociedade. Como expressão da experiência histórica do presente, o esporte ganha uma dimensão outra, que é a de ser o espírito de orientação das práticas sociais – dito de outra forma, ele é possivelmente o artefato cultural que mais bem representa, como estrutura modelar, o que é o contemporâneo. Sexualidade, política, arte, tudo parece ser marcado por uma disputa de pontos, diz Adorno (1997e, 1997d, 1997f). Afinal,

> "Os recordes, nos quais os esportes encontram sua realização, proclamam o evidente direito dos mais fortes, que emerge tão obviamente da concorrência, porque ela cada vez mais os domina. No triunfo de tal espírito prático, tão longe das necessidades de manutenção da vida, o esporte se torna uma pseudopráxis, na qual os praticantes não mais podem agir por si mesmos, mas mais uma vez se transformam em objetos, o que, na verdade, já são. Em sua literalidade sem brilho, destinada a uma gravidade [seriedade] brutal, que entorpece cada gesto do jogo, torna-se o esporte o reflexo sem cor da vida endurecida e indiferente. Só em casos extremos, que deformam a si mesmo, o esporte mantém o prazer do movimento, a procura pela libertação do corpo, a suspensão das finalidades." (Adorno, 1997g: 329, tradução minha).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Nesse âmbito da arte, a música fetichizada expressa-se esportivamente na medida que perde seu momento lúdico, mimético, de jogo, sem o qual a arte não se sustenta, degradando-se em pura aparência:

> "Nada sobrevive nela [na música de massas] com mais força do que a aparência; nada é mais aparente do que seu teor de verdade [*Sachlichkeit*]. O jogo interpretativo infantilizante [*infantile Spiel*] tem pouco a ver mais do que o nome com as atividades produtivas das crianças. Não por acaso, o esporte burguês quer estar tão marcadamente separado do jogo. Seu rigor brutal significa que, em lugar de manter a confiança no sonho da liberdade por meio do distanciamento quanto aos fins, acaba-se por colocar o jogo, como obrigação, sob o jugo das finalidades úteis, por meio do qual extinguisse qualquer vestígio de liberdade. Esse processo se fortalece com a música de massas atual. [...] Tal jogo interpretativo é apenas uma aparência de jogo; por isso a aparência torna-se, de forma importante, inerente à música esportiva (*Musiksport*) dominante." (Adorno, 1997h: 47, tradução minha).

Ora, nada é mais atual que a incorporação do *modus operandi* e do vocabulário esportivo no mundo corporativo, assim como a produção de um estado de excitação permanente nos produtos da indústria cultural. São mostras disso o surgimento de uma das profissões contemporâneas mais emblemáticas, que é a de *coach*[6]. O emprego da palavra oriunda da figura de grande centralidade que é a do treinador esportivo, com o qual os atletas, não raro, vivem amor transferencial, designa, de certa forma, que o que está em jogo é a preparação para uma vida competitiva. Não é casual que muitos *coaches* ou palestrantes (esta outra nova profissão na imaterialidade da mercadoria) sejam esportistas e ex-esportistas que mostram o périplo mitológico do herói.

[6] Por outro lado, uma recente literatura ficcional que toma o esporte como tema, mostra outras possibilidades. O livro de Rita Bullwinkel (2024), Headshot, narra a história de oito jovens boxeadoras estadunidenses que em um final de semana de verão disputam as finais do campeonato nacional juvenil. Todas são treinadas por homens e com alguma frequência expressam para si mesmas o incômodo com eles, com os gritos que proferem do corner do ringue, em grande medida não apenas inúteis, mas incômodos e constrangedores. Vale lembrar ainda que nas relações entre técnicos e atletas encontra-se situações de assédio sexual, o que é terrível em si mesmo, sendo algo que se agudiza pela frequente proximidade corporal ("treinar é entregar o corpo", já disseram muitos atletas). Por outro lado, o assédio moral é constantemente normalizado. O fato de haver uma justiça esportiva faz com que certas situações que seriam irregulares em outros âmbitos sejam vistas como necessariamente pertencentes à dinâmica das atividades. Algo semelhante acontece com o direito eclesiástico e com seu congênere militar. Não pode acaso, esporte, religião e caserna são espaços em que a dominação do corpo, inclusive no que se refere aos castigos, é exemplar.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Há, no entanto, um outro percurso heroico que pode ser evocado, e é isso que fazem Horkheimer e Adorno (1997) no primeiro excurso de *Dialética do esclarecimento*. Antes disso, no entanto, vale destacar outra questão proposta no fragmento sobre o fetichismo da música. A degradação do jogo infantil – uma das poucas experiências talvez potencialmente livres, por sua inutilidade, da redução à forma mercadoria (Adorno, 1997d) – em esporte aponta para um problema contemporâneo dos mais prementes: o trabalho de crianças e jovens na preparação e competição esportivas. Dificilmente vistas como jornadas laborais, as intensivas sessões de treinamento em idades cada vez mais precoces, necessárias para modalidades como ginástica, natação e mesmo outras de caráter coletivo, conformam algo que raramente toleramos em outros âmbitos, que é a subsunção da escola aos interesses competitivos, a destruição corporal e a subtração de boa parte do tempo da infância e da juventude. Quando vemos uma campeã de ginástica afirmar que valeu a pena tanto sacrifício, e nos emocionamos com sua performance nos Jogos Olímpicos, imediatamente esquecemos que há centenas ou milhares de fracassados na mesma empreitada.

A lei brasileira considera que qualquer relação sexual com pessoas menores de 14 anos é estupro presumível, uma vez que, mesmo que o consentimento tenha sido exarado, supõe-se que não há condições de discernimento por parte do vulnerável. De maneira semelhante, supor que um jovem intoxicado pela propaganda que faz sonhar com o estrelato olímpico (o que dificilmente se concretizará) entrega seu corpo ao sofrimento da preparação esportiva intensa por vontade própria, é apoiar um tipo de violência que, se não é equiparável ao estupro – e não é –, guarda com ele afinidades importantes.

Mas, voltemos ao tópico do herói, Ulisses, cujo heroísmo é, no entanto, muito particular, como destacam Horkheimer e Adorno (1997). A volta do capitão do navio à Ítaca se desvia do curso que lhe seria natural, fazendo com que se dê o enfrentamento a uma sequência de mitos que devem ser superados, um a um, para que ele e os remadores, cuja força dos braços é fundamental para a longa e difícil viagem, possam ter êxito. O encontro entre astúcia da razão, renúncia pulsional e exploração do trabalho alheio é trama fundamental para que Ulisses enfrente e supere as sereias, o gigante Polifemo, os lotófagos, a semideusa Circe. O domínio de si, resistindo aos próprios impulsos, cuja imediata gratificação lhe custaria a vida, permite encontrar o destino, mas, para isso, segundo a magistral interpretação de *Dialética do esclarecimento*, ele precisa forjar-se sujeito. Para tanto, saído da Guerra de Troia, ele constrói uma batalha contra o que se designa como natureza, o que inclui, fundamentalmente, o próprio corpo.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

A separação entre uma dimensão corporal e outra não corporal no sujeito, explica Adorno (1997i), é fictícia e real ao mesmo tempo. Fictícia porque ambas as faces coincidem e só discursivamente podem ser separadas; mas, igualmente real porque tal cisão dá sentido às dinâmicas sociais que construímos, sustentando fenômenos que nem sempre parecem próximos, como a escravidão, as atividades religiosas, e a ciência tradicional. Soma-se a elas o treinamento corporal, aparentado, aliás, com todas as mencionadas, que toma o corpo como objeto rebaixado à condição de mera naturalidade, mesmo que socialmente mediada, operação sem a qual a melhoria da aptidão física, mantidas as regras que a orientam, não é possível ou, ao menos, não chega às consequências que poderia alcançar.

O treinamento nada mais é do que simular uma situação na qual o organismo, sob pressão de uma sobrecarga regradamente prolongada, deve reagir modificando-se morfofisiologicamente a fim de adaptar-se ao que será (assim ele "interpreta") um permanente estado de *stress*. Dito de outra forma, é como se fossem (e muitas vezes são) produzidas constantes inflamações frente às quais o corpo reage fortalecendo músculos, ampliando a área de capilarização, aumentando o débito cardíaco. A distância entre certo arcaísmo e capacidade adaptativa corporal, de um lado, e os conhecimentos que o podem colocar sob domínio e potencialização, por outro, propiciam o processo. Dito de outra forma, todo o aparato idiossincrático e remanescente de tempos pregressos, em que a capacidade adaptativa foi decisiva para a sobrevivência da espécie, é mobilizado, mediante conhecimento sistematizado de várias disciplinas, a favor do domínio corporal. Os métodos de treinamento e as práticas que lhe são correlatas (nutrição especializada, psicologia do esporte etc.) organizam e permitem as operações sobre os atletas. Dito de outra forma,

> "É como naturalidade desqualificada que as teorias do treinamento encaram o ser humano, uma vez que o tratam como mecanismo cego a ser adaptado a demandas contínuas e progressivas de trabalho, como explicam os princípios clássicos do treinamento desportivo (Vaz, 1999). O stress sofrido dispara as tentativas somáticas de se adaptar àquilo que o corpo sente como as novas condições às quais jamais poderá ajustar-se plenamente – volume, intensidade e pausas organizados metodologicamente –, uma vez que deve seguir, sempre e progressivamente, na direção (ou pelo menos na manutenção) do alto rendimento. [É por isso que] Se é, não apenas possível, mas necessário tratar o corpo como objeto manipulável, por que condenar aquele que ingere algum tipo substância química (ilegal) para melhorar a performance?" (Vaz, 2005: 30-31).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Esse estado de coisas convive, necessariamente, com a dor e a fadiga, com as quais atletas devem acostumar-se. Como não há segurança plena na prescrição dos exercícios e sessões de treinamento, pois se trata de um corpo e não de uma máquina (que, por seu lado, também poderia falhar), a possibilidade da fronteira ser ultrapassada se coloca, de modo que as lesões e o esgotamento assombram os que se dedicam ao alto rendimento, mesmo contando com toda a parafernália instrumental, farmacológica e profissional para a recuperação depois de uma sessão ou período de treinamento ou competição. A diminuição absoluta das chances de errar ou de simplesmente fracassar dependem do bom planejamento, do sucesso da aposta nas reações favoráveis do organismo sob domínio e do desenrolar positivo de condições incontroláveis que podem acontecer nos momentos de competição. A preparação esportiva pode, de qualquer forma, acostumar à dor – ou ensinar a gozar com ela, convertendo o desagrado corporal em prazer secundário (Adorno, 1997g) –, assim como extirpar o medo, outra das assombrações que pairam sobre uma prática que simula a guerra e contra a qual se produz toda uma psicologia de corte comportamentalista e organizacional.

O preço que Ulisses paga para tornar-se o sujeito burguês é a introversão do sacrifício, que já não se realiza como ritual em honra à tradição ou a uma divindade, mas a si mesmo, ao destruir-se em sua porção mais viva, ocultando tal processo até mesmo de si, já que tanto esforço precisa ser esquecido. Se o domínio do que é visto como natureza interna é o requisito para a dominação em geral, o esporte conforma uma pedagogia que leva isso ao extremo. Quanto mais exercitado o corpo, mais reificado, dizem Horkheimer e Adorno (1997), já que mais integrado aos esquemas da cultura de massas, afinal,

> "Os dominados celebram a própria dominação. Eles fazem da liberdade uma paródia, na medida em que livremente se colocam a serviço da cisão, mais uma vez, do indivíduo com seu próprio corpo. Por meio dessa liberdade confirma-se a injustiça – fundada na violência social – que mais uma vez se destina aos corpos escravizados. Funda-se aí a paixão pelo esporte, na qual os senhores da cultura de massa farejam o verdadeiro substrato para sua ditadura. É possível arvorar-se de senhor na medida em que a dor ancestral, violentamente repetida, mais uma vez é provocada em si mesmo e nos outros." (Adorno, 1997g: 328, tradução minha).

Nada mais contemporâneo do que o esporte nos esquemas da indústria cultural. Sempre espetáculo, como se mencionou no início deste texto, ele agora pode ser multiplicado nas diversas telas disponíveis em sistemas interligados de exposição instantânea, ocupando espaço e tempo privilegiados na esfera do entretenimento.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Conformando-se como mercadoria atraente, ele agora torna quase dispensável a presença dos próprios atletas nas pistas e campos, uma vez que os milhões de seguidores os acompanham pelas redes sociais. O desenvolvimento dos meios faz com que a encenação esportiva não fique restrita ao momento em que é realizada, tampouco dependente da presença das pessoas para que possa ser desfrutada.

Esse processo exige a identificação com os excessos esportivos ("*Citius altius fortius*", diz o lema olímpico), certamente nas arquibancadas, mas especialmente frente às telas. São nelas que as imagens podem ser filtradas, cortadas e montadas em ritmos ainda mais alucinantes, difundindo modelos de corpos e performances que devem orientar condutas. Não por acaso a prática de ginástica em academias é chamada hoje de treinamento, como se houvesse uma competição programada para a qual cada frequentador estivesse se preparando. Mas, na verdade, há uma disputa permanente, que é por boas condições físicas e embelezamento, cumprindo as obrigações sociais com o próprio corpo, o que inclui a formalização de si, mas também da relação com as refeições, transformadas em calorias e proteínas a serem consumidas corretamente. Horkheimer (1996) anotava isso há oito décadas em *Eclipse da razão*, referindo-se aos programas de rádio que orientavam a substituir os *promenades* por exercícios aeróbicos controlados. Afinal, se não houver um efeito claro na performance diária, por que seria importante caminhar? Provocar em si mesmo a dor repetida é integrar-se ao ideário segundo o qual há que gerir o corpo como um empreendimento, como se fosse uma propriedade que deve gerar renda. Mas, possuir um organismo e potencializá-lo em números não é o mesmo que governar a si mesmo e buscar autonomia.

5 A PRETEXTO DE CONCLUIR

O impulso dominador presente na razão não é, lembra uma e outra vez Max Horkheimer, uma patologia que a atravessa, mas raiz de sua própria existência. O percurso desse movimento começa no primeiro momento em que algo outro em relação ao sujeito foi visto como objeto, em passado imemorial que funda a própria condição humana e cujo destino, como se lê em *Eclipse da razão* (Horkheimer, 1996) é a loucura que levou, na locomotiva da história, a Auschwitz. Ao esporte pertence esse momento, que deve reduzir o corpo a pura naturalidade abstrata, objetificável em fungibilidade universal: importa o resultado obtido, não exatamente o sujeito (ou o que sobrou dele) que o realizou. Quase todo atleta é substituível por outro ou por uma estratégia que anule as dificuldades da troca. A violência deve ser

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cometida pelo pensamento contra si para que haja força suficiente para derrotar o mito, lê-se em *Dialética do esclarecimento* (Horkheimer; Adorno, 1997). Por sua vez, só um corpo que é indiferente à própria dor chega a sentir o mesmo em relação à dor em geral, escreve Adorno (1970) em *Educação após Auschwitz*.

Coloca-se um conjunto de afinidades que tratam do domínio e do esgotamento corporal, reduzido à matéria a ser forjada (diz-se no Brasil "malhar" para as práticas em academias de ginástica e musculação, o mesmo verbo empregado para dar forma ao ferro em brasa). Assim como ginastas e excursionistas se afinam com o homicídio, e amantes da natureza têm essa mesma relação com a caça, asseveram Horkheimer e Adorno (1997), treinamento infantil e estupro de vulnerável se aproximam, assim como o treinamento corporal e o uso de substâncias farmacológicas para a melhoria da performance. Domínio do corpo se equipara a progresso.

O esporte é um dos âmbitos contemporâneos que levou mais longe duas características centrais dos tempos modernos, abrindo caminho para a condição neoliberal: o fetichismo do progresso linear e infinito, tal como o desenhou Walter Benjamin (2021), e a crença na legitimidade do *performance principle* /*Leistungsprinzip*, o princípio de desempenho (ou de rendimento), tal como formulado por Herbert Marcuse (1969). O esporte vem da guerra, a internet vem da guerra, e isso conduz a uma alquimia que encontra seu desiderato na mobilização absoluta das imagens, sem as quais um corpo – e um corpo esportivo – já não se sustenta. Há quase cinquenta anos Susan Sontag (1977) escreveu que já não havia fora ou dentro da caverna de Platão, inundado que estava o mundo por fotografias em tempos que a polaroide reinava nas camadas médias e nas viagens de turismo. Sem ter vivido para conhecer o *smartphone* (ela morreu em 2003), não pôde saber que o mundo de imagens inocularia seres humanos pela prótese que o aparato representa. Um corpo não protético de sua tela não pode ser considerado completo e a ilusão de que tudo está nela, ao aprisionar todo tipo de imagem e produzir sensações compulsivas em série e contaminar a imaginação.

O que de fato um corpo faz, o que pode um corpo, é, no entanto, e paradoxalmente, pretexto, uma vez que importa o que será visto pelos seguidores e perseguidores, de maneira que os filtros se tornam importantes e as correções podem ser feitas. Como a imagem se desprende do que ela representa – um corpo real que é esquecido, ou mesmo nem é percebido –, chegamos à impossibilidade de representação, restando apenas a alucinação. Já no começo da aceleração entrópica desse processo, o mesmo Türcke (2012a; 2012b) bem o identificou, ao observar que mais que tudo é

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

preciso, nessa ordem de coisas, ser emissor. Quem não emite uma imagem nas redes, não é, não existe.

Voltemos a uma afirmação de Adorno (1997g), segundo o qual "Só em casos extremos, que deformam a si mesmo, o esporte mantém o prazer do movimento, a procura pela libertação do corpo, a suspensão das finalidades." Onde se encontram as experiências em que o esporte pode ser finalidade sem fim? Difícil é colocar esta questão a uma prática cujo princípio basilar é o rendimento que, por sua vez, se associa à dificuldade de produzir, nos termos propostos por Marcuse (1969), uma fisiologia como segunda natureza, na qual eros alcançasse um protagonismo que hoje não tem. Para isso haveria que se preservar o momento de jogo no esporte, o que, no entanto, poderia significar sua superação, ao menos com as características que ele hoje comporta. Adorno (1997g) insiste que a finalidade sem fim pode ser encontrada no jogo, sempre que isso valha para seu conteúdo, mas não para sua forma. Então, qual seria a forma esportiva emancipadora?

Talvez reste no esporte algum momento mimético, mas seu reconhecimento só pode acontecer, portanto, com a renúncia a certos pilares. Um dos caminhos pode ser a rememoração da natureza no sujeito (Adorno, 1997j), movimento contra o esquecimento que toda reificação (inclusive por meio da técnica) promove. A relação com o corpo, neste caso, aconteceria não como conciliação abstrata, mas em diálogo concreto que tem consciência dos próprios limites. Seria, então, necessário reconhecer medos e fragilidades e eventualmente renunciar a ultrapassá-los, lidando com eles em outro plano. Mas isso colide diretamente com o impulso de superação do adversário, de alcançar e ultrapassar a si mesmo. No esporte reside como em nenhuma outra situação, ao menos simbolicamente, a fantasia segundo a qual o progresso é infinito e necessariamente bom, afinal, como se costuma dizer, "recordes são para serem quebrados".

"Um momento que deforma a si mesmo" pode ser, então, o do erro, da derrota, do fracasso, quando o sujeito se defronta consigo mesmo, a exemplo do que aparece na literatura ficcional de *Anelise Chen* (2017) e Rita Bullwinkel (2024). Haveria que levar a sério a proposta feita por Eugen König, que, inspirado em Paul Virilio, propõe um museu das catástrofes esportivas, como o francês propusera o dos desastres tecnológicos. Essa seria a constituição de outra memória esportiva. A renúncia ao esgotamento e à vitória como valor absoluto podem trazer novas experiências que, no âmbito estético, nos coloquem em patamares ainda não sonhados. Seria um mundo que, sem ser inteiramente outro, traria a promessa de uma sociedade em que se pudesse ser diferente sem ter medo, como escreveu Adorno em *Minima Moralia*. Dito de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

outra forma, a experiência do jogo comportaria a discreta esperança de que outro princípio de realidade encontrasse seu destino. Não seria pouco.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. (1997a): *Kulturkritik und Gesellschaft*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 10/1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997b): "Freizeit". In *Gesammelte Schriften* (Vol. 10/2). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997c): *Veblens Angriff auf die Kultur*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 10/1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997d): *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 4). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997e): *Über Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 14). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997f): *Sexualtabus und Recht heute*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 10/2). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997g): *Ästhetische Theorie*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 7). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997h): *Das Schema der Massenkultur*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 4). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, T. W. (1997i): *Zu Subjekt und Objekt*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 10/2). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W. (1997j): *Negative Dialektik*. In *Gesammelte Schriften* (Vol. 6). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BENJAMIN, Walter (1977): *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*. In *Illuminationen* (Ausgewählte Schriften 1). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BENJAMIN, Walter (2013). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (B. Lindner, Ed.). Stuttgart: Reclam.

BENJAMIN, Walter (2021): *Über den Begriff der Geschichte*. Reclam.

BROHM, Jean-Marie (1976) : *Sociologie politique du sport*. In G. Berthaude et al. (Eds.), *Sport, culture et répression* (pp. 16–31). Paris: FM.

BROHM, Jean-Marie (1989): *Sport: A prison of measured time*. Worcester: Pluto Press.

BROHM, Jean-Marie (1992). *Sportindustrie: Soziologische Betrachtungen über das Verschwinden des Sports in der Markt- und Warenwelt*. In R. Horak & O. Penz (Eds.), *Sport. Kult & Kommerz* (pp. 185–201). Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.

BULLWINKEL, Rita (2024). *Headshot*. Londres: Daunt Books.

CHEN, Aneliese (2017). *So many Olympic exertions*. Los Angeles: Kaya Press.

CLAUSSEN, Detlev (2003). *Theodor W. Adorno: Ein letzter Genie*. Frankfurt am Main: Fischer.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

CLAUSSEN, Detlev (2006). *Béla Guttmann: Eine Weltgeschichte des Fußballs in einer Person*. Berlin: Berenberg Verlag.

ELIAS, Norbert, & DUNNING, Eric (1986). *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilizing process*. Oxford: Basil Blackwell.

ENGELS, Friedrich (2008). *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (B. A. Schulmann, Trad.). São Paulo: Boitempo.

GAY, Peter (1993). *The cultivation of hatred: The bourgeois experience: Victoria to Freud*. New York: W. W. Norton & Company.

GUMBRECHT, Hans Ulrich (2006). *In praise of athletic beauty*. Cumberland: Belknap Press.

GUMBRECHT, Hans Ulrich (2016, 31 de janeiro). *Inspiration und Innovation*. Tageszeitung Berlin.

GUMBRECHT, Hans Ulrich (2021). *Crowds: The stadium as a ritual of intensity*. Redwood City: Stanford Briefs.

GUTTMANN, Allen (2004). *From ritual to record: The nature of modern sports*. New York: Columbia University Press.

HABERMAS, Jürgen (1967). *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit*. In H. Plessner, H.-E. Bock & O. Gruppe (Orgs.), *Sport und Leibeserziehung*. München: Piper.

HOBERMAN, John (1992). *Mortal engines: The science of performance and the dehumanization of sport*. New York: The Free Press.

HOBERMAN, John (1998). The concept of doping and the future of Olympic sport. In L. Allison (Ed.), *Taking sport seriously* (pp. 31–52). Aachen: Meyer & Meyer.

HOBSBAWM, Eric (1995). *The age of extremes: 1914–1991*. London: Abacus.

HORKHEIMER, Max (1996). *Eclipse of reason*. New York: Continuum.

HORKHEIMER, Max, & ADORNO, Theodor W. (1997). *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Gesammelte Schriften, Vol. 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LENK, Hans (1973). "Manipulation" oder "Emanzipation" im Leistungssport? Die Entfremdungsthese und das Selbst des Athleten. In H. Lenk, S. Moser & E. Beyer (Orgs.), *Philosophie des Sports* (pp. 67–108). Schorndorf: Karl Hofmann.

MAISO, Jordi (2009). Teoría Crítica y experiencia viva: Entrevista con Detlev Claussen. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, *1*(1), 101–141.

MARCUSE, Herbert (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.

PLESSNER, Helmuth (1974). *Die verspätete Nation: Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

RABINBACH, Anson (1992). *The human motor: Energy, fatigue, and the origins of modernity*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

REDEKER, Rero (2016, 17 de janeiro). *Die geistige Macht unserer Epoche*. Tageszeitung Berlin.

RIGAUER, Bero (1969). *Sport und Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

RIGAUER, Bero (1979). *Warenstrukturelle Bedingungen leistungssportlichen Handelns*. Mörfelden: Andreas Achenbach Lollar.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

RIGAUER, Bero (1992). *Sportindustrie: Soziologische Betrachtungen über das Verschwinden des Sports in der Markt- und Warenwelt*. In R. Horak & O. Penz (Eds.), *Sport. Kult & Kommerz* (pp. 185–201). Wien: Verlag für Gesellschaftskritik.

RIGAUER, Bero (2000). Marxist theories. In J. Coakley & E. Dunning (Eds.), *Handbook of sports studies* (pp. 28–47). London: Sage.

SCHMOLINSKY, Gerhardt (Org.). (1977). *Leichtathletik*. Berlin: Sportverlag.

SONTAG, Susan (1977). *On photography*. Nova York: Farrar, Straus & Giroux.

SONTAG, Susan (2005). *Questão de ênfase*. São Paulo: Companhia das Letras.

SONTAG, Susan (2023). *On women*. New York: Picador.

TÜRCKE, Christoph (2012a). *Hiperaktiv: Kritik der Aufmerksamkeitdefizitkultur*. Munique: C. H. Beck.

TÜRCKE, Christoph (2012a). Erregte Gesellschaft*: Philosophie der Sensation*. Munique: C. H. Beck.

VEBLEN, Thorstein (1991). *The theory of the leisure class*. Fairfield: Augustus M. Kelley.

VINNAI, Gerhard (1970). *Fußballsport als Ideologie*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

VINNAI, Gerhard (1974). *El fútbol como ideología*. México D.F./Madrid: Siglo Veintiuno.

WEBER, Max (2016). *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*. Wiesbaden: Springer.

VAZ, Alexandre F. (2005). Doping, esporte, performance: Notas sobre os "limites" do corpo. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, *27*(1), 23–36.

EL DERECHO NEGATIVO DE LA TRASCENDENCIA. EN MEMORIA DE HERBERT MARCUSE

The Negative Right of Trascendence. In Memory of Herbert Marcuse

HERMANN SCHWEPPENHÄUSER*

Entre los filósofos críticos del siglo XX, ninguno se tomó más en serio que Marcuse la obligación del pensamiento con respecto a la razón real; ninguno hizo valer con mayor determinación el postulado de una producción y restitución de la humanidad del ser humano, llevándola más allá de su la mera historia natural y de la especie; ninguno se mostró más intransigente frente al "derecho –el derecho positivo, codificado y ejecutable de la sociedad existente" en nombre del "derecho negativo, no escrito […] de la trascendencia": el derecho del ser humano histórico a salir de las condiciones existentes de la humanidad, viciadas, culpables y explotadas, y a ingresar en una situación "menos viciada, menos culpable y menos explotada". Ninguno ha contribuido como él, mediante su insistencia en el "derecho natural" a la emancipación, a la producción y realización efectiva de la razón, a la revolución, a poner al descubierto la ilegitimidad del derecho del poder social –del derecho "positivo", que se legitima mediante el destino (y no por la autonomía de la razón), mediante la inmutabilidad de las cosas (y no por fuerzas cósmicas transformadoras), mediante coacciones superiores más allá de la razón (y no por la razón natural y orgánica, a la que uno no obedece, sino que la sigue), un derecho del poder mítico al que se le confirió toda potestad sancionadora. Ninguno ha conservado con mayor fidelidad y probidad el legado ilustrado de la razón de los siglos XVII y XVIII, el de la filosofía clásica alemana, el del cosmopolitismo y el universalismo kantianos y hegelianos; nadie lo ha urgido con mayor énfasis en el siglo XX que quien evocó, ante la conciencia cegada, los pasos fundacionales del progreso emancipatorio de la modernidad, que se había olvidado de sí mismo. Lo hizo con la apasionada intención de co-

* El filósofo Hermann Schweppenhäuser (1928-2015) perteneció al círculo íntimo de Adorno y Horkheimer. Profundizó en el desarrollo de la Teoría Crítica como filosofía dialéctica y la combinó con el estilo intelectual de Walter Benjamin, cuyas obras completas editó junto con Rolf Tiedemann. Este texto, publicado originalmente en griego, es la traducción de la versión original que apareció en la *Zeitschrift für kritische Theorie*, nº 40-41, 2015: 196-201.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

rregirlo desde sus cimientos, de hacerlo finalmente posible sin velos ni distorsiones. Así, desde la fuerza del recuerdo que actualiza, que es la única fuerza capaz de instituir una presencia esencial, remitió a la gran filosofía crítica, a la "legislación de la razón" históricamente expresada en ella, una legislación "que no depende de nada más", y que –según Hegel– no puede recibir "de ninguna otra autoridad, ni en la tierra ni en el cielo, otro criterio para el juicio". Así remitió también, con el mismo Hegel, a la Gran Revolución de 1789 como una manifestación única de la razón emancipatoria: "Mientras el sol estuvo en el firmamento y los planetas giraban a su alrededor", trazando fatalmente su órbita en eterno retorno, "nunca se había visto que el ser humano se pusiera sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificara la realidad conforme a él". Finalmente, había llegado a reconocer que la razón debía gobernar la realidad social y espiritual –no la naturaleza ciega, no el destino que impera ciegamente, no el poder heterónomo de la dominación.

¿Cuál *es*, entonces, la posición característica de la sociedad respecto a la existencia, respecto al desarrollo de la humanidad o su obstaculización y limitación? A pesar de los pasos dados en dirección a la emancipación, y nuevamente olvidados, esta cuestión ha seguido siendo un asunto de "destino ineludible". Y en la sociedad burguesa desarrollada eso es equiparable, por ejemplo, al "destino ineludible de numerosos embarazos sucesivos". Así puede leerse en un informe biográfico tomado al azar, pero totalmente típico, de la época burguesa en torno a 1900. Los golpes del destino que suponen estos nacimientos son presentados, en el mismo aliento, como "vida regalada a muchos niños y niñas", como la "bendición de los hijos" que se concede a las mujeres, a los hombres y a la familia. La –molesta– determinación natural de la humanidad como especie debe aparecer como algo sacralizado, para que lo no querido, lo socialmente no deseado –lo propiamente "racional"– pueda quedar oculto tras un cortinaje moral. Al igual que todo lo moral en la sociedad burguesa, también el intento religioso-moral de sacralizar la "especie" humana es ambiguo y profundamente mendaz. Esta mendacidad se delata en la mueca agridulce de un burgués que felicita a otro "por la bendición de los hijos", por ejemplo, con ocasión del nacimiento del tercer hijo.

No siempre existió una actitud social de este tipo frente a la determinación natural de la especie. Los graves conflictos de la sociedad desarrollada con los pueblos y grupos que quedaron rezagados en etapas anteriores del desarrollo (también con aquellos que estaban en su propio seno) lo han puesto drásticamente de manifiesto. Para los hombres pobres del "mundo subdesarrollado" –tanto del vasto ámbito global

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

como del estrecho ámbito local–, los "numerosos embarazos" eran los frutos que crecían y maduraban en el árbol de la vida, la deseada, incluso implorada "bendición de los hijos". Y cuantos más de esos valiosos frutos le brindaban las amadas compañeras, con tanta mayor certeza podían cerciorarse de la fuerza y la buena constitución de su existencia. Sus hijos eran su riqueza, su prestigio, su seguridad vital; eran los amables acompañantes de un envejecimiento digno. Para esta vida genérica natural, el encarecimiento y la miseria que supusieron la colonización y la expansión económica, la lucha por el poder industrial tanto a nivel global como regional, así como la explotación –ya fuera brutal o refinada– de los recursos y la fuerza de trabajo: todo eso la depotenció y la redujo hasta lo inhumano. Las formas de vida "progresistas" que los colonizadores impusieron desde fuera habían de sustituir a las formas de vida bárbaras, como ya habían sustituido a las formas de vida reducidas, deshumanizadas y atrasadas en el interior. La vida genérica natural había de ser racionalizada: conforme a los principios de transformación de la sustancia humana en funcionalidad social, de reconversión del ser humano en un sujeto civilizado, útil en todos los aspectos y fácilmente dirigible. ¿"Bendición de los hijos"? A lo sumo en función de la utilidad que produzcan los frutos de la vida genérica. En cuanto esta traspasa el umbral de los costes y altera la vida social progresista, fría y calculada, aparece como maldición: se convierte en anatema.

"No os libraréis de la miseria, del hambre, de la muerte por inanición en las áreas colonizadas –tanto internas como externas–", espetan los desarrollados e ilustrados a los rezagados, "hasta que pongáis en práctica controles de natalidad, el dominio y el disciplinamiento de la vida genérica. Debéis salir de la barbarie, y nosotros os ayudaremos". Pero esto significa la humillación de la vida genérica y conduce a su aniquilación. "En lugar de mantener alejados del mundo a millones" mediante la esclavización, mediante la desnaturalización de la fuerza del género humano convertida en mercancía y en objeto de explotación, mediante el aborto biológico y social, "habría que permitirles instalarse"; habría que reconvertir la maquinaria social, que ellos deben mantener en funcionamiento vivos o muertos, tanto si han nacido como si no, de modo que no sean millones quienes sirvan a la maquinaria, sino que esta sirva a millones. Eso decía Horkheimer, amigo filosófico de Marcuse, y esto decía él mismo: "Todas las fuerzas materiales e intelectuales que podrían emplearse para hacer realidad una sociedad libre están ahí", y han alcanzado un desarrollo sin precedentes. Pero en lugar de utilizar esa inmensa riqueza y el poder que contiene para transformar las cosas (así replican a quienes se benefician del progreso los rezagados, los da-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ñados por él, aquellos en nombre de cuya felicidad y existencia íntegra se dice que acontece el progreso), para hacer frente a la miseria existente y a toda miseria futura, a las vulneraciones del modo de vida genérico humano que aún se producen y a la destrucción de su base natural; en lugar de organizar la tierra de tal modo que todos los que viven en ella puedan existir de un modo digno de los seres humanos (y para ello existen medios más que suficientes) –todos los hijos e hijas de los seres humanos, y no solo los deseados, los criados, adiestrados y seleccionados para sobrevivir en el mundo contradictorio existente–, ¿qué es lo que hacéis en su lugar?

En lugar de sanar al menos parte de los crímenes, de reparar la culpa a la que debéis toda vuestra riqueza, el poder acumulado, el progreso; en lugar de restituir a los expoliados algo de lo habéis arrancado a la humanidad y a la naturaleza mediante su explotación (no por la vía de la gracia, sino en el simple cumplimiento del intercambio justo); en lugar de acudir con todos vuestros recursos –a los que solo parece faltarles la voluntad de la humanidad y de su bienestar– en ayuda de nuestra miseria, pero también de vuestros propios miserables, de aquellos a quienes habéis dejado sin pan, sin trabajo, sin esencia; en lugar de entrar con nosotros en una asociación de seres humanos libres autodeterminados y responsables para caminar juntos hacia el bien común –en lugar de todo eso, ¿qué es lo que hacéis?

En el mejor de los casos, seguís engañándonos acerca del progreso de la humanidad que decís querer traernos: mediante la "ayuda al desarrollo" (tras la cual se oculta el viejo imperialismo, que hoy se llama globalismo), mediante la política de "compensar las desigualdades" y *good will*, bajo cuyo velo practicáis una desnaturalización y una deshumanización cada vez más refinada, al tiempo que garantizáis vuestra dominación sobre nosotros y la rentabilidad de vuestros capitales –industriales y financieros, científicos y técnicos, nacionales y culturales–. Así que no os sorprendáis si, en un cierto momento, dejamos de participar, si interrumpimos la comunicación con vosotros, si, "por asco" hacia vuestra sociedad de la abundancia y el despilfarro –una sociedad que periódicamente produce ruina, hambruna, descomposición y guerra para poder seguir siendo lo que es–, la rechazamos. Ahora que por fin lo hemos comprendido, ahora que sabemos "cuántas víctimas, cuánta crueldad y cuánta estupidez requiere cada día la reproducción de ese vuestro sistema", es decir, la obstaculización sistemática de que este pueda producir y garantizar el restablecimiento de la vida genérica natural dañada (fundamento de toda vida racional y espiritual).

Pero ese rechazo es ya una primera expresión de la revolución, de la convulsión de este sistema –precisamente allí donde las contrafuerzas movilizadas en su interior

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

(la corrupción moral y jurídica, las compensaciones hedonistas calculadas, la manipulación y la confusión semánticas, la distracción y el embrutecimiento de las poblaciones) lo protegen todavía frente a toda transformación efectiva. Es, al mismo tiempo, la primera expresión real y el testimonio de la idea de la revolución: de que esta no puede abandonarse sin entregar la humanidad del ser humano. Ambas cosas –expresión cada vez más impotente e idea irreductible– indicaban en Marcuse el carácter apremiante, la urgencia inaplazable de la revolución. Esta era la máxima agudización crítica, lo más lacerante y, a la vez, lo más prometedor de los antagonismos globales de la modernidad desarrollada. La situación dada lo dice por sí misma, y de lo que se trata es de escuchar ahí la exhortación a su transformación. Lo que se lee aquí es el lenguaje de la "negatividad consumada" que, en escritura especular, implica su redención. Esa era la idea de la revolución a la luz de la teoría adorniana. Y si Benjamin la planteaba en la ruptura mesiánica con la historia, Marcuse la veía en el postulado, en el modo en que los propios estados de cosas apelan a transformarlos, dirigiéndose a quienes no quieren ponerse del lado de los "conspiradores contra la humanidad".

Traducción del alemán: Jordi Maiso

RECUERDOS DE LA RECEPCIÓN BRASILEÑA DE HERBERT MARCUSE*

Recollections of the Brazilian Reception of Herbert Marcuse

PAULO ARANTES**

1

Oí hablar por primera vez de Marcuse en 1965, y aun así de forma indirecta. Sin embargo, hay que aclarar que no soy un buen sismógrafo: estudié y enseño filosofía desde hace 34 años en la Universidad de São Paulo, lo que no es una buena recomendación en materia de Teoría Crítica. En primer lugar, porque se trata de un Departamento de Filosofía fundado hace medio siglo por una misión cultural francesa que se renovó al menos hasta mediados de los años 80, y como es sabido, antes de 1968 Marcuse era prácticamente desconocido en Francia, y después fue menospreciado en su condición de ideólogo del movimiento estudiantil mientras duró el período izquierdista, y de ese modo despreciado por el *star system* local. En un país de cultura reflejo, como era y sigue siendo la norma en países periféricos como el nuestro, era de esperar que el aprendizaje de la sensibilidad filosófica siguiera las fluctuaciones de los preceptos y prejuicios de la metrópoli de turno en materia de cultura letrada. Por lo tanto, el hibridismo francfortiano carecía de espacio en el canon filosófico francés de aquellos tiempos, en el que solo se admitían historiadores de la filosofía y epistemólogos, además de otras variantes subsidiarias de la filosofía profesional. En segundo lugar, porque el ambiente universitario de entonces, a pesar de ser un ambiente de oposición (primero anti-oligárquico; después de 1964, obviamente, antimilitarista) y mayoritariamente de izquierdas, además de marxista, era tan constructivo –otro imperativo propio de la periferia, condenada a superar el subdesarrollo para no ser relegada a la condición de nación paria– que paradójicamente se había vuelto impermeable a la negatividad característica de la Teoría Crítica, para los pocos que tenían alguna noticia de ella, una crítica sentimental del capitalismo.

* Testimonio recogido por Isabel Maria Loureiro y Carlos Eduardo Jordão Machado, destinado a un posible lector alemán, con motivo del centenario Brecht/Marcuse, Instituto Goethe, São Paulo, junio de 1998, publicado en Paulo Arantes: *Zero à esquerda*. São Paulo: [s.n.], 2021: 211-217.

** Universidade de São Paulo (Brasil).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

2

Como en el resto del mundo, la agitación estudiantil y sus ramificaciones culturales abrieron las puertas a Marcuse a partir de 1968. Sin embargo, abrieron las puertas equivocadas. Es cierto que no abrieron las de los profesores, que seguían torciendo el semblante ante esa filosofía *pop*. Sin embargo, incluso la puerta correcta del radicalismo de los estudiantes que se rebelaban contra el régimen militar promovía un equívoco, que por cierto no era exclusivo nuestro. Al igual que en el resto del mundo, Marcuse –o lo que se hacía pasar por tal– había sido reincorporado a la tradición leninista, cuyos límites históricos fueron señalados por primera vez por los francfortianos en 1937, por no hablar del veredicto definitivo en la inmediata posguerra. Subrayando aún más el desacuerdo al que me refiero, resulta que la Nueva Izquierda brasileña, en su camino hacia la lucha armada de inspiración castrista, solo rompió con el enfoque gradual conciliador de la ortodoxia comunista para retomar lo que consideraba la teoría y la práctica de una Revolución Proletaria que estaba en camino y que además venía anunciada por la probable derrota del imperialismo en Vietnam. Aparte de este último episodio –la brutal externalización de la violencia propia de una sociedad de consumo en su más alto grado–, no se podría estar de modo más entusiasta en contra de la letra y el espíritu de *El hombre unidimensional*, y precisamente por eso obnubilados por las elucubraciones de un Régis Debray, por no mencionar la vulgata hispanoamericana de Althusser.

3

No faltaron quienes vieron en tal desacuerdo –veintitantos años después, claro está– una convergencia inesperada, a saber, entre la versión moderada o realista de la Teoría de la Dependencia (no por casualidad la versión que finalmente prevaleció) y el juicio más sobrio de Marcuse sobre el largo aliento del capitalismo avanzado, cuya supervivencia parecía asegurada mientras siguiera "ofreciendo la mercancía". Los teóricos de la dependencia de la mencionada línea hegemónica, por su parte, mostraban que el mercado interno de los países periféricos se estaba internacionalizando, que, aunque dependiente, el capitalismo periférico tenía una dinámica propia que aún estaba lejos de haber dicho su última palabra, contradiciendo frontalmente las tesis de la Nueva Izquierda sobre el estancamiento, que convencida de la inexorable polarización de la economía mundial, resumida en la frase de Gunder Frank sobre el

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

"desarrollo del subdesarrollo", se lanzó a la lucha (incluso armada) para cortar el nudo gordiano del dilema: o socialismo o regresión subcapitalista, es decir, fascismo de mercado, como más tarde definiría el economista Paul Samuelson al Chile de Pinochet. Con la debida precaución, cabría decir que Marcuse y los teóricos de la dependencia brasileños sumaban puntos disipando ilusiones de la izquierda. Dicho esto, se trata de una convergencia que nadie vio, además de puramente negativa, en torno a espejismos históricos que hay que evitar. Es que, estrictamente hablando, la Teoría de la Dependencia nunca fue propiamente una Teoría Crítica, sino más bien una Teoría Tradicional (en el sentido francfortiano del término), y por eso mismo desprovista de cualquier impulso emancipador, hasta tal punto que ya se ha dicho de los análisis de la teoría de la dependencia que no solo se desinteresaron de una crítica radical de la civilización capitalista, sino también –en el plano más cercano al vínculo orgánico con la práctica– que no solo eran incompatibles con las concepciones neoclásicas del comercio internacional como un campo neutral de ventajas comparativas recíprocas, sino –salvo en este caso– eran compatibles con cualquier política de izquierda o de derecha, siempre que fuera modernizadora e industrializadora. De hecho, fueron los mismos futuros teóricos de la Nueva Dependencia (no por casualidad la constelación intelectual que durante dos décadas inmovilizó la tradición crítica brasileña) los que se referían a la Escuela de Fráncfort como una distante lamentación metafísica frente a las antinomias de la Modernidad.

4

Siguiendo con el capítulo de los equívocos –que el lector no olvide que comenzamos con el disparate de una recepción franco-brasileña–, ¿convendría recordar que también en Brasil, claro que, impulsada por lecturas de segunda mano, se cometió la imprudencia de asociar a Marcuse –a quien un profesor francés de Brasil denominó "un apolíneo enfurecido"– con las manifestaciones locales de la Contracultura? Hasta el punto de ser confundido –y no solo por estos lares– con los personajes de la California de Edgar Morin. En cualquier caso, no deja de tener su gracia (creo que solo para un brasileño) ver a Marcuse (lector de Platón y Hegel, último filósofo de la Razón Objetiva) gravitando en la órbita de la "nueva sensibilidad" del tropicalismo, variante brasileña del *pop*. Y precisamente el autor de una de las críticas más amplias del capitalismo estadounidense como sociedad cerrada e íntegramente colonizada

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

por el brillo represivo de la forma mercancía generalizada, comenzando por lo siempre igual del *pop*.

5

De cualquier modo, esta apropiación indebida (y además superficial, como ya he recordado) reforzó un estereotipo, en función del cual se suele periodizar, desde hace algún tiempo, la recepción brasileña de la Teoría Crítica. Quedó establecido que Marcuse había sido, como mucho, una página superada en el primer capítulo de esa recepción retorcida, es decir, mentor de un vago anticapitalismo romántico, comprensible en los *años de plomo* de resistencia a la modernización conservadora impulsada por los militares, pero francamente fuera de lugar a la luz del reencuentro del país con su destino. Me refiero, por supuesto, a una periodización patrocinada por la repentina y amplia difusión entre nosotros de la versión habermasiana de la evolución (hacia ninguna parte) de la Escuela de Frankfurt. Aunque Marcuse no mereció un capítulo aparte en el *Discurso Filosófico de la Modernidad*, no cabía duda de que también él había perdido la esperanza de encontrar una chispa de racionalidad no instrumental en el nefasto curso del mundo, y por ello fue arrumbado entre nosotros (incluso antes de ser leído) como precursor del "irracionalismo", término genérico – en el caso de las imitaciones brasileñas de Habermas– para patologías nacionales, entre ellas el populismo, el nacionalismo y un supuesto multiculturalismo innato. Como nunca brilló en el firmamento brasileño (excepto durante la fiebre del 68, e incluso entonces...), no se puede hablar de un eclipse de Marcuse, ni de un renacimiento del interés por él. O, mejor dicho, creo que pronto será leído por primera vez, por fin.

6

Con este ajuste armonioso entre la *Teoría de la Acción Comunicativa* y la actual etapa de ansiedad modernizadora en la vida ideológica brasileña, podemos decir que el desajuste crónico entre la Teoría Crítica y la experiencia nacional llega a su fin, un desajuste que, como hemos visto, perjudicó la recepción de Marcuse entre nosotros. La economía mundial ha dado un giro a la derecha, un golpe colosal que nos ha derribado, una reversión que no es la primera en nuestra historia y que siempre ha contado con el apoyo entusiasta de las élites locales, quienes una vez más se prepa-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ran para sacrificar otra generación al mito del ascenso del país a los niveles superiores de la vida moderna. Este es un síndrome recurrente, la sensación algo subalterna de vivir en un país imperfecto, que necesita erradicar sus deficiencias sociales, salir de su desviación y finalmente entrar en los ejes de la normalidad capitalista dictada por los países centrales. Una normalidad que, de este modo, deja de ser criticada y vista como una amenaza para la supervivencia de la humanidad. Es comprensible que, en estas circunstancias, los cambios de paradigma sean siempre bienvenidos, sobre todo si pretenden desbloquear los espíritus en dirección a nuestra modernidad siempre inacabada. Por lo tanto, el Gran Rechazo no es algo que vaya con nosotros, salvo el día en que se descubra que el futuro ya ha llegado y que eso es precisamente lo que estamos presenciando: la desintegración social impulsada por el programa suicida de la economía globalizada. Cuando esta experiencia sin precedentes finalmente cristalice, Marcuse será comprendido en toda su verdadera dimensión.

Traducción del portugués: José Antonio Zamora

RECOLLECTIONS OF THE BRAZILIAN RECEPTION OF HERBERT MARCUSE *

Recuerdos de la recepción brasileña de Herbert Marcuse

PAULO ARANTES**

1

I first heard of Marcuse in 1965, and even then, only indirectly. I should clarify, however, that I am not a reliable indicator. I have studied and taught philosophy for thirty-four years at the University of São Paulo, which is hardly a strong recommendation in matters of Critical Theory. Firstly, because the Department of Philosophy was founded half a century ago by a French cultural mission that renewed its dominance at least until the mid-1980s, and, as is well known, Marcuse did not exist strictly speaking in France before '68 and afterwards, he was cheapened as an ideologue of the student movement while the *gauchiste* period lasted, and thus overshadowed by the local star system. In a country of reflected culture – as was, and still is, the norm in peripheral nations like ours – the acquisition of philosophical taste was expected to follow the fluctuations of the precepts and prejudices of the metropolis of the day in matters of literate culture. Therefore, there was really no room for Frankfurtian hybridism in the French philosophical canon of that period, to which only historians of philosophy and epistemologists were admitted, along with other subsidiary variants of professional philosophy. Secondly, because the university environment of that time, despite being oppositional (first anti-oligarchic; after '64, anti-military dictatorship, obviously) and predominantly left-wing and, what is more, Marx-oriented, was constructive in such a manner – this was another imperative typical of the periphery, condemned to overcome underdevelopment so as not to be reduced to a pariah nation – that it became paradoxically impermeable to the negativity characteristic of Critical Theory; to the few who had any knowledge of it, it was merely a sentimental critique of capitalism.

* Testimony gathered by Isabel Maria Loureiro and Carlos Eduardo Jordão Machado, with an eye to a potential German reader, on the celebrations of the centenary of Brecht and Marcuse that took place at the Goethe Institute in São Paulo (June 1998). The original version of this text was published in Paulo Eduardo Arantes, *Zero à Esquerda* (São Paulo: Conrad Editora / Editora Brasiliense, 2004)

** Universidade de São Paulo (Brasil).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

2

As elsewhere in the world, the student agitation and its cultural developments opened the doors to Marcuse after '68. They opened the wrong doors, however. It is true that they did not open the professors' doors, who continued to look askance at that pop philosophy. Yet even the correct door of the students' radicalism, rebelling against the military regime, opened onto a misunderstanding, which, moreover, was not a distinct trait of ours. Again, as elsewhere in the world, Marcuse – or what passed for him – had been reincorporated into the Leninist tradition, whose historical limits the Frankfurt School had been the first to point out as early as 1937, not to mention the definitive verdict in the immediate postwar period. Highlighting even more sharply the misalignment to which I am referring, it so happened that the Brazilian New Left, on its way to the Castroist-inspired armed struggle, only broke with the compromising stageism of communist orthodoxy in order to better reconnect with what it took to be the theory and practice of an upcoming Proletarian Revolution, further heralded by the likely collapse of Imperialism in Vietnam. This last episode aside – the brutal externalization of the violence typical of a consumer society at its highest stage –, nothing could have been more enthusiastically contrary to the letter and spirit of *One-Dimensional Man*, a book that, for that very reason, was obscured by the speculations of someone like Régis Debray, let alone the Hispano-American vulgate of Althusser.

3

More than a few saw in such a profound misalignment – twenty-odd years later, it is clear – an unexpected convergence, namely, between the moderate or realist version of Dependency Theory (not by chance the version that eventually prevailed) and Marcuse's more sober verdict regarding the enduring capacity of advanced capitalism, whose afterlife seemed assured so long as it "delivered the goods." The dependency theorists of the aforementioned hegemonic line, in turn, showed that the domestic markets of peripheral countries were being internationalized, and that, while dependent, peripheral capitalism possessed its own dynamic, which was still far from done, directly contradicting the stagnationist theses of the New Left, which, convinced of the inexorable polarization of the world economy – summed up in Gunder

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Frank's formulation about the "development of underdevelopment" – decided to take up the struggle (including the armed one) in order to cut the dilemma's Gordian knot: either socialism or sub-capitalist regression, that is, market fascism, as the economist Paul Samuelson would later define Pinochet's Chile. With due caution, one could say that Marcuse and the Brazilian dependency theorists were scoring points by dispelling illusions on the left. That said, it was a convergence that no one saw, and a purely negative one, centered on historical mirages to be avoided. For in truth, Dependency Theory was never properly a Critical Theory, but rather a Traditional Theory (in the Frankfurtian sense of the term), and hence devoid of any emancipatory impulse – so much so that it has even been said that dependency analyses not only lost interest in a radical critique of capitalist civilization but also, at the more immediate level of their organic connection to practice, that they were solely incompatible with the neoclassical conceptions of international trade as a neutral field of reciprocal comparative advantages, and could be combined, apart from that case, with virtually any policy to the left or the right, provided it was modernizing and industrializing. Indeed, the very people who would become the theorists of the New Dependency (not by chance, the intellectual constellation that, for two decades, ossified the Brazilian critical tradition) were the ones who referred to the Frankfurt School as a remote metaphysical lamentation before the antinomies of Modernity.

3

Still in the catalogue of misunderstandings – let the reader not forget that we began with the absurdity of a Franco-Brazilian reception [of Marcuse] –, is it worth recalling that also in Brazil, clearly driven by second-hand readings, one also committed the **folly** of associating Marcuse – whom a French professor in Brazil once described as "an enraged Apollonian" – with the local manifestations of the Counterculture? So much so that he was mistaken – and not only in these parts – for the characters of Edgar Morin's California. In any case, there is a certain charm (one that, I suspect, only a Brazilian would fully appreciate) to see Marcuse (a reader of Plato and Hegel, the final philosopher of Objective Reason) gravitating in the orbit of the tropicalist "new sensibility," the Brazilian variant of pop. And this applied precisely to the author of one of the most comprehensive critiques of American cap-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

italism as a closed society entirely colonized by the repressive sheen of the generalized commodity form, beginning with the ever-identical pop.

4

In any case, this misappropriation (and moreover a superficial one, as I have noted) ended up reinforcing a stereotype by which, for some time now, it has become customary to periodize the Brazilian reception of Critical Theory. It became established that Marcuse had been, at most, a closed chapter in the first phase of that convoluted reception; that is, a mentor of a vague romantic anti-capitalism, understandable during the *anos de chumbo*[*] of resistance to the conservative modernization driven by the military, yet plainly out of place in light of the country's reunion with its destiny. I am referring, of course, to a periodization sponsored by the sudden and extensive diffusion among us of the Habermasian version of the evolution (towards nowhere) of the Frankfurt School. Although Marcuse did not merit a special chapter in *The Philosophical Discourse of Modernity*, there is no doubt that he too despaired of finding a spark of non-instrumental rationality in the disastrous course of the world and, as such, he was filed away here (even before being read) as a precursor of "irrationalism," a generic label used, in the case of the Brazilian borrowings from Habermas, for national pathologies, among them populism, nationalism, and an alleged innate multiculturalism. Since he never actually shone in the Brazilian firmament (except during the '68 fever, and even then...), one cannot speak either of an eclipse of Marcuse or of a renaissance of interest in him. Or rather: I believe he will soon be read for the first time, at last.

5

With this harmonious adjustment between the *Theory of Communicative Action* and the current stage of the modernization anxiety in Brazilian ideological life, one may claim that the chronic misalignment between Critical Theory and the national experience comes to an end – a misalignment that, as we have seen, has victimized the reception of Marcuse among us. The world economy has swung to the right, a colossal jolt that knocked us over, a reversal that is hardly the first in our

[*] The so-called "years of lead" refer to the most repressive period of the Brazilian military dictatorship, roughly between 1968 and 1974, during the government of General Emílio Médici.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

history and has always counted on the enthusiastic support of the local elites, who now prepare once again to sacrifice yet another generation to the myth of the country's ascent to the upper levels of modern life. This is a recurrent syndrome: the somewhat subaltern feeling of living in the wrong country, one that needs to eradicate its social fixations, leave the path of deviation, and finally enter the rails of capitalist normality as defined by the central countries. Which, in turn, ceases to be criticized and to be regarded as a threat to the survival of humanity *per se*. One comes to understand that, under such conditions, paradigm shifts are always welcome, especially when intended to unblock spirits toward our perpetually unfinished modernity. Therefore, the Great Refusal is not really our concern – except on the day we discover that the future has already arrived and is precisely what we are witnessing: social disintegration driven by the suicidal program of the globalized economy. Once this unprecedented experience crystallizes once and for all, Marcuse will at last be understood in his true dimension.

Translated by Bruna Della Torre and Eduardo Altheman

CINCO TESIS SOBRE "HERBERT MARCUSE COMO TEÓRICO CRÍTICO DE LA EMANCIPACIÓN"*

Five Theses on "Herbert Marcuse as Critical Theorist of Emancipation"

HANS-JÜRGEN KRAHL**

I. Marcuse interpreta los principios emancipatorios de los posibles procesos de revolución social en las metrópolis industriales del capitalismo tardío en el sentido de que la base empírica de la autoenajenación ya no es la experiencia mediata de la miseria inmediata, sino la experiencia consciente de la contradicción, la apatía y la integración que se dan a nivel social. En el centro de la teoría de la revolución de Marcuse se encuentra la siguiente pregunta: ¿cómo puede desarrollarse la necesidad de emancipación bajo las condiciones de una satisfacción represiva de las necesidades materiales elementales? ¿Cómo pueden las demandas de un reino de libertad, paz y felicidad abrirse paso hasta la conciencia de las masas y llegar a manifestarse políticamente una vez que ya no están anclados en las necesidades materiales más básicas, como son las de eliminar el hambre, la penuria material y la miseria física?

II. El hecho del trabajo en sí mismo constituye la forma de manifestación de la explotación en la formación social del capitalismo tardío. De acuerdo con Marcuse, ya no se plantea la cuestión del trabajo superfluo y el trabajo necesario, y con ello la de la opresión superflua y la opresión necesaria; más bien, el progreso en la automatización de la maquinaria abre la perspectiva utópico-real de la abolición del trabajo en cuanto tal.

III. Si la emancipación de la coacción del trabajo está ligada de tal modo al progreso técnico, quienes detentan el poder capitalista se ven obligados a poner una democracia que funciona sin fricciones al servicio de la eliminación de todo impulso emancipatorio. Por muy ideológicamente deformada que ésta estuviera, la liquida-

* Estas tesis surgieron en el contexto de los trabajos preparatorios para un artículo sobre Marcuse que debía publicarse en la revista *konkret* en el verano de 1969. El artículo estaba concebido como respuesta a un ataque infundado de Rolf Hochhuth contra Marcuse en esa misma revista. Las anotaciones aquí recogidas están publicadas en Hans-Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Fráncfort: Neue Kritik, 2008: 304-308.

** Hans-Jürgen Krahl (17 enero 1943 - 13 febrero 1970) fue el asistente de Adorno en la Universidad de Fráncfort del Meno y, junto con Rudi Dutschke, el principal dirigente del SDS (Alianza de Estudiantes Socialistas Alemanes) y cabeza visible del movimiento antiautoritario en la República Federal Alemana de los años 60.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción de la necesidad de emancipación, que acompaña la transición del capitalismo de libre competencia al capitalismo monopolista, exige, según Marcuse, una unidimensionalización de las ideologías en la época del capitalismo tardío.

IV. La respuesta a ello es la negación del sistema por parte de los grupos marginales, ya sean los de los privilegiados sensibles o los de los desfavorecidos y maltratados: una negación necesariamente abstracta frente a un sistema herméticamente cerrado, que adopta la forma de una razón impotente, de la protesta indignada del Gran Rechazo.

V. La formación social del capitalismo tardío marca con el signo de la integración todas las formas institucionalizadas de organización de la oposición, de la resistencia y de la revolución. La prueba más clara de ello es el destino –deformado por la organización de masas– del partido leninista vertical y jerárquico en la historia natural del movimiento obrero de Europa occidental; como negación abstracta de esa historia, Marcuse propone la sublevación emancipadora del individuo que se transforma a sí mismo en su estructura pulsional y del sujeto singular que revoluciona su propia vitalidad menesterosa.

Ad I–IV. Con estos teoremas, Marcuse formuló el verdadero principio de la razón de la lucha por la liberación en la civilización del capitalismo tardío: una noción de la toma del poder en el centro político que va más allá de la mera socialización de los medios de producción –y, con mayor razón, de su simple estatalización– y concibe la utopía concreta del comunismo, es decir, de las relaciones libres de dominación entre individuos solidarios y ya no sujetos a los límites naturales de la división del trabajo heredada de la tradición. Marcuse es el teórico crítico de la emancipación. La emancipación es la negación determinada del concepto de socialismo que se ha visto deformado en el marxismo soviético, que lo forjó a imagen y semejanza de una producción tecnificada que funciona sin fricciones, planificada bajo el control estatal y burocráticamente racionalizada. Frente a ello, en Occidente el marxismo crítico se opuso recurriendo teóricamente, en clave revolucionaria, al joven Marx de los *Manuscritos de París* y *La ideología alemana*, por mucho que los ideólogos de la clase dominante lo hubieran deformado en clave antropológica o teológica. Más allá de un concepto de producción restringido a lo tecnológico, la lucha por el poder en el Estado y la expropiación de los propietarios de los medios de producción no se considera el objetivo final, sino la condición de posibilidad de una asociación de seres humanos libres; es decir, el comunismo entiende la socialización de los medios de producción como condición para la organización de unas relaciones solidarias entre individuos libres. El concepto de emancipación que Marcuse desarrolla en la tradi-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ción del marxismo occidental –que va de Lukács hasta Merleau-Ponty pasando por Horkheimer– permite hacer consciente aquello que las estrategias del reformismo socialdemócrata y de la ortodoxia marxista soviética habían reprimido: la reducción de la emancipación al progreso técnico, y de la revolución social a la revolución industrial. Partiendo de las experiencias de los movimientos social-revolucionarios de liberación del Tercer Mundo, se abre de nuevo una perspectiva de política y violencia sin concesiones, así como una concepción de la liberación que va más allá de la intensificación industrial de los planes quinquenales. Marcuse, como crítico filosófico de la emancipación, desarrolla un concepto de liberación que no pretende someter de nuevo a los seres humanos a las condiciones objetivas de la materia muerta –es decir, a los medios de producción–, sino que vuelve a situar la función de los medios de producción en la revolución desde un punto de vista de filosofía de la historia: en las metrópolis capitalistas altamente industrializadas la clase obrera unificada no lucha por el poder de controlar la maquinaria como tal, sino por la posesión colectiva de los medios de producción como condición de unas relaciones humanas libres de dominación. Marcuse ha liberado el concepto de emancipación de su ceguera en términos de historia natural, tal y como esta se manifestó en el destino de los movimientos obreros. Pues la emancipación implica algo más que un simple cambio en las relaciones de propiedad que regulan el metabolismo técnica e industrialmente mediado entre los seres humanos y la naturaleza: la emancipación implica un cambio en las relaciones de propiedad, en el poder de disposición de los seres humanos sobre las cosas**,** para liberar las relaciones entre los propios seres humanos. Expresado en términos filosóficos: la socialdemocracia y el marxismo soviético han reducido el proyecto de una forma socialista de vertebrar relaciones sociales a un mero cambio en las relaciones de propiedad industrial que regulan el intercambio entre los seres humanos y la naturaleza. La historia ha vuelto actual aquello que Marcuse formuló de manera tan filosófica como ingenua: la reducción del proceso revolucionario de liberación a una revolución industrial arrastra consigo la miseria de la cosificación y somete a los individuos a la servidumbre impersonal de los medios materiales de producción. La emancipación, en cambio, aspira a que los individuos organicen los medios de producción industrial para poder relacionarse entre sí de manera feliz. El concepto reducido de emancipación solo aspira a una transformación de las relaciones de propiedad de los seres humanos con los medios de producción, pero no a una transformación de las relaciones sociales de los individuos históricos entre sí. Lo que distingue a la emancipación no es la reorganización de la propiedad industrial, sino la reorganización de las relaciones sociales de la sociedad. Este estado de cosas revolucionario, evidente por sí mismo, ha sido traicionado por el

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

reformismo socialdemócrata en nombre del Estado, se ha visto desplazado por la lucha de poder antiimperialista de la Unión Soviética, y ha sido reprimido por la política de alianzas y el servilismo parlamentario de los partidos comunistas en su lucha antifascista. Para desarrollar un concepto de revolución adecuado a la situación de las metrópolis era necesario que Marcuse volviera a afirmar: la emancipación no es la liberación de la maquinaria técnica, sino la liberación de los seres humanos sociales. Solo en base a este evidente principio racional pueden comprender las masas asalariadas el carácter insoportable de la opresión que contienen las aparentes garantías de seguridad social del Estado autoritario y las crisis de la economía monopolista, que el keynesianismo reduce a meras recesiones.

Marcuse exige una imagen más concreta de las posibilidades objetivas de una sociedad futura: si la automatización permite abolir el trabajo y la opresión se ha vuelto superflua en la misma medida en que así lo muestran la industria y la democracia del capitalismo tardío, entonces la negación determinada del sistema de explotación que funciona sin fricciones debe adquirir también una determinación mayor. Si los seres humanos ya no padecen hambre de forma inmediata, han de poder saber por qué habrían de arriesgar la vida por la revolución y por qué tienen más que perder que sus cadenas. Sin embargo, la propia teoría de Marcuse no está a la altura de esta exigencia de negación determinada: su apelación al Gran Rechazo se queda en un nivel abstracto, que no es capaz de desarrollar un principio de realidad política hecho de reglas tácticas, máximas estratégicas e imperativos de organización. Con todo, el Gran Rechazo es algo más que la consigna inspirada por el impulso romántico de los comienzos revolucionarios. Es la consecuencia necesaria que se deriva de un concepto de emancipación que descubre –en todas las huellas del espíritu objetivo que rige las administraciones y las instituciones, las burocracias y los medios de opinión, los modelos de cogestión empresarial y las reformas autoritarias de la universidad– la fuerza irresistible de la ceguera tecnocrática.

Por otra parte, Marcuse comparte la miseria de la teoría crítica y la autoconciencia ahistórica de los movimientos revolucionarios emergentes; es incapaz de formular los criterios de una *realpolitik* revolucionaria, de los compromisos tácticos en materia de alianzas, de las estabilizaciones de los movimientos estudiantiles de protesta en términos de organización práctica y de los análisis teóricos de clase. Una de las enfermedades infantiles del izquierdismo propias de los movimientos revolucionarios incipientes es la confusión –al principio inevitable– entre la demostración abstracta del principio puro de emancipación y su desarrollo concreto. Como teórico de la primera manifestación de este principio de razón revolucionario, Marcuse comparte con los movimientos estudiantiles conscientes de la libertad en las metrópolis esas

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mismas enfermedades infantiles en todas las fases de formulación de su teoría. Su análisis de la unidimensionalidad en términos de crítica de la ideología dejó a los intelectuales indignados en la incertidumbre sobre si la integración de la clase obrera era un destino irrevocable o una apariencia que podía ser superada. Pero cuando la Alianza de Estudiantes Socialistas Alemanes (SDS) experimentó en sus propias carnes el aislamiento de los movimientos políticos de intelectuales e intentó renovar en la práctica los principios de la lucha de clases proletaria, cayó en una contradicción que sigue sin resolverse hasta hoy y que decidirá sobre su desarrollo revolucionario. Con la crítica a los principios rígidos de emancipación y ligados a los grupos marginales del Gran Rechazo –es decir, con el intento de introducir un principio de realidad política en la negación emancipatoria del sistema y de tener en cuenta el antagonismo de clase que todavía existe en las metrópolis, aunque se haya transformado de manera decisiva–, el SDS corría el peligro de enredarse ciegamente en una ortodoxia inconfesa, recayendo en una tradición no esclarecida de lucha de clases que deformaba su sentido. Al intentar articular la revolución desde las categorías heredadas de la lucha de clases, la necesidad del movimiento estudiantil de orientarse hacia el proletariado corría el peligro de sofocar los principios de la emancipación revolucionaria. En otras palabras, el movimiento estudiantil se enfrenta al dilema objetivo de que su principio de razón emancipatoria, históricamente nuevo, renuncia a los criterios de la política real y de la especificidad de la situación de clase, mientras que, por otro lado, la sustancia tradicional de la lucha de clases proletaria es ciega frente a los nuevos principios de una liberación que no haga concesiones. El destino decisivo que la protesta revolucionaria en las metrópolis debe evitar conscientemente es el de asfixiar el ímpetu sin concesiones de la negación revolucionaria mediante la introducción de categorías tradicionales de lucha de clases y de principios de realidad políticos de carácter táctico; es decir, el de olvidar la revolución en nombre de una *realpolitik* con conciencia de clase. La consciencia necesariamente anacrónica del movimiento de protesta de Alemania Occidental en su fase actual consiste en revestir el nuevo principio de razón emancipatoria con los viejos ropajes de las categorías tradicionales de la lucha de clases; el concepto de lucha de clases con el que opera el movimiento, tanto a nivel pragmático como dogmático, no se corresponde ni con la realidad de clase ni con la necesidad de emancipación de las metrópolis capitalistas altamente industrializadas.

Traducción del alemán: Jordi Maiso

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

CINCO TESES SOBRE "HERBERT MARCUSE COMO TEÓRICO CRÍTICO DA EMANCIPAÇÃO"*

Five Theses on "Herbert Marcuse as Critical Theorist of Emancipation"

HANS-JÜRGEN KRAHL**

I. Marcuse interpreta os princípios emancipatórios de processos sociais possivelmente revolucionários nas metrópoles industriais do capitalismo tardio no sentido de que a base empírica da autoalienação já não é mais a experiência mediada da miséria imediata, mas a experiência consciente da contraditoriedade, apatia e integração sociais. No cerne da teoria da revolução marcuseana está a seguinte questão: como pode a necessidade de emancipação desenvolver-se sob as condições de uma satisfação repressiva das necessidades materiais elementares? Como podem as necessidades por um reino da liberdade, da paz e da felicidade penetrar a consciência das massas e manifestar-se politicamente quando já não estão mais ancoradas nas necessidades materialmente vitais de eliminação da fome, carência material e miséria física?

II. O fato do trabalho em si é a forma de manifestação da exploração na formação social do capitalismo tardio. Segundo Marcuse, a questão já não é mais a do trabalho supérfluo e necessário e, de tal modo, da dominação supérflua e necessária; o progresso na automação do maquinário abre, antes, a perspectiva real-utópica da abolição do trabalho como um todo.

III. Quando a emancipação em relação à compulsão do trabalho está, dessa forma, tão vinculada ao progresso técnico, os detentores do poder capitalistas são obrigados

* Estas teses surgiram no contexto dos preparativos para um artigo sobre Marcuse na revista konkret, no verão de 1969, como resposta a um ataque infundado de Rolf Hochhuth a Marcuse, publicado na mesma revista. (Nota do editor do texto original: Hans-Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Fráncfort: Neue Kritik, 2008: 304-308.)

** Hans-Jürgen Krahl (17 de janeiro de 1943 – 13 de fevereiro de 1970) foi assistente de T. W. Adorno na Universidade de Frankfurt am Main e, juntamente com Rudi Dutschke, o principal líder da SDS (Aliança dos Estudantes Socialistas Alemães) e uma das figuras prominentes do movimento antiautoritário na Alemanha Ocidental na década de 1960.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

a colocar a democracia funcionalizada sem atritos a serviço da eliminação de todo e qualquer impulso emancipatório. Por mais ideologicamente deturpada que seja, a liquidação da necessidade de emancipação que acompanha a transição do capitalismo concorrencial ao monopolista exige, segundo Marcuse, uma unidimensionalização das ideologias na época do capitalismo tardio.

IV. A resposta está na negação do sistema pelos grupos marginalizados, sejam eles privilegiadamente sensíveis ou desprivilegiadamente afligidos – uma negação necessariamente abstrata diante de um sistema hermeticamente fechado, que assume a forma da razão impotente, do protesto indignado da grande recusa.

V. A formação social do capitalismo tardio estampa o signo da integração em todas as formas institucionalizadas de organização da oposição, resistência e revolução. A prova nítida disso é o destino do partido leninista de quadros, deformado pela organização de massas, na história natural do movimento dos trabalhadores da Europa Ocidental; como sua negação abstrata, Marcuse ensina a renitência emancipatória do indivíduo que transforma a si mesmo em sua estrutura pulsional e do sujeito individual que revoluciona a vitalidade de suas necessidades.

Ad I–IV. Com esses teoremas, Marcuse formulou o princípio da razão pura da luta pela libertação na civilização capitalista tardia: uma ideia da tomada do poder no centro político que, para além da mera socialização dos meios de produção – que dirá sua mera estatização –, concebe uma utopia concreta do comunismo, isto é, de um intercâmbio livre de dominação entre indivíduos solidários e desatados da divisão do trabalho herdada originalmente das limitações naturais. Marcuse é o teórico crítico da emancipação. A emancipação é a negação determinada do conceito de socialismo deturpado pelo marxismo soviético, que o fixou na imagem de uma produção que funciona tecnologicamente sem atritos, planejada sob controle do Estado e racionalizada burocraticamente. A isso opôs-se o marxismo crítico do Ocidente, recorrendo, em termos de uma teoria da revolução, ao jovem Marx dos *Manuscritos de Paris* e d'*A ideologia alemã*, por mais que este tenha sido deformado, antropológica e teologicamente, pelos ideólogos da classe dominante. Para além de um conceito de produção definido estreitamente em termos tecnológicos, a luta pelo poder no Estado e a expropriação dos detentores dos meios de produção não são tratadas como objetivo final, mas como condição de possibilidade de uma associação de seres humanos livres; isto é, o comunismo trata a socialização dos meios de produção como condição para a organização de um intercâmbio solidário entre indivíduos livres. O conceito

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de emancipação, desenvolvido por Marcuse na tradição do marxismo ocidental que vai de Lukács, passa por Horkheimer e chega até Merleau-Ponty, traz à consciência aquilo que as estratégias do reformismo socialdemocrata e da ortodoxia soviético-marxista haviam reprimido: a redução do progresso emancipatório ao técnico, da revolução social à industrial. Com base na experiência dos movimentos social-revolucionários de libertação do Terceiro Mundo, abre-se novamente tanto uma perspectiva de política e poder sem concessões quanto uma concepção de libertação que vai além da intensificação industrial dos planos quinquenais: Marcuse, como crítico filosófico da emancipação, desenvolve um conceito de libertação que não pretende re-submeter os seres humanos às condições objetivas da matéria morta, isto é, aos meios de produção, mas reajustar a função dos meios de produção na revolução no plano da filosofia da história: a classe trabalhadora unificada nas metrópoles capitalistas altamente industrializadas não luta pelo poder de dispor da maquinaria como tal, mas pela posse coletiva dos meios de produção como condição para relações humanas livres de dominação. Marcuse libertou o conceito de emancipação de seu ofuscamento histórico-natural experimentado no destino dos movimentos dos trabalhadores. Emancipação significa mais do que uma transformação nas relações de propriedade que regulam o metabolismo tecnicamente industrializado entre os seres humanos e a natureza; emancipação significa uma transformação das relações de propriedade, do poder dos humanos de dispor sobre as coisas, com o objetivo de libertar as relações entre os seres humanos. Em termos filosóficos: a socialdemocracia e o marxismo soviético reduziram o projeto de uma forma socialista de intercâmbio a uma transformação da relação de propriedade industrial entre o ser humano e a natureza. A história colocou na ordem do dia aquilo que Marcuse formulou de modo tão filosófico quanto ingênuo: a redução do processo revolucionário de libertação à revolução industrial arrasta consigo adiante a miséria da reificação e submete os indivíduos à servidão impessoal dos meios de produção materiais. A emancipação, ao contrário, almeja que os indivíduos organizem os meios de produção industriais para que possam relacionar-se entre si de forma feliz. O conceito reduzido de emancipação visa apenas a uma alteração na relação de propriedade dos seres humanos com os meios coisais de produção, mas não a uma alteração na relação de intercâmbio dos indivíduos históricos entre si. A emancipação não é, antes de tudo, uma alteração da organização de propriedade da indústria, mas uma transformação da organização do intercâmbio social. Esse fato, evidente em momentos revolucionários, foi traído pelo

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

reformismo socialdemocrata no plano estatal, reprimido pela luta de poder anti-imperialista da União Soviética como se isso fosse natural, e reprimido pela luta de defesa antifascista dos partidos comunistas em sua política de alianças e primor parlamentar. Para elaborar um conceito de revolução nas metrópoles, foi necessário que Marcuse reafirmasse: a emancipação não é a libertação das máquinas técnicas, mas a libertação dos seres humanos sociais. Somente contra o pano de fundo desse princípio de razão evidente, pode o momento intolerável de opressão contido nas garantias de seguridade aparentemente sociais do Estado autoritário e nas crises do modo econômico monopolista, reduzidas, de forma keynesiana, a recessões, tornar-se compreensível para as massas dependentes de salário.

Marcuse reivindica uma imagem mais vívida das possibilidades objetivas de uma sociedade futura: se o trabalho pode, em tal medida, ser abolido pela automação e a opressão tornou-se, em tal medida, supérflua como indicam a indústria e a democracia do capitalismo tardio, então a negação determinada do sistema exploratório que funciona sem atritos deve adquirir maior determinação. Se os seres humanos já não passam fome de forma imediata, eles têm de saber por que devem arriscar a própria vida na revolução e por que têm mais a perder do que suas correntes. Contudo, a própria teoria de Marcuse não satisfaz essa exigência de negação determinada; seu apelo à grande recusa permanece abstrato, incapaz de desenvolver um princípio de realidade política composto de regras táticas, máximas estratégicas e imperativos organizacionais. Ainda assim, a grande recusa é mais do que o lema romanticamente inspirado dos primórdios; ela é a consequência necessária de um conceito de emancipação que desvela a força irrefreável dos ofuscamentos tecnocráticos em todos os rastros do espírito objetivo, nas administrações e instituições, burocracias e meios de formação de opinião, conceitos de cogestão empresarial e reformas universitárias autoritárias.

Por outro lado, Marcuse partilha da miséria da teoria crítica e da autoconsciência a-histórica dos movimentos revolucionários emergentes; ele é incapaz de formular critérios para uma *Realpolitik* revolucionária, acordos de aliança políticos, estabilizações prático-organizativas dos movimentos estudantis de protesto e análises teóricas de classe. Entre as doenças infantis da esquerda radical dos movimentos revolucionários emergentes, inclui-se a confusão (inicialmente, todavia, necessária) entre a demonstração abstrata do princípio puro de emancipação e seu desdobramento concreto. Como teórico da primeira manifestação desse princípio revolucionário da ra-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

zão, Marcuse partilha, em todas as fases de formulação de sua teoria, das doenças infantis dos movimentos estudantis cônscios da liberdade das metrópoles. Sua crítica da ideologia da unidimensionalidade deixou os intelectuais indignados sem saber se a integração da classe trabalhadora era um destino irrevogável ou uma aparência passível de superação. Mas, quando a SDS alemã havia experimentado ela mesma o isolamento dos movimentos intelectuais políticos e tentado renovar, na prática, os princípios da luta de classes proletária, ela caiu em uma contradição que permanece até hoje insolúvel e que definirá o rumo de seu desenvolvimento revolucionário: ao criticar os princípios rígidos de emancipação e atrelados a grupos marginais da grande recusa – isto é, ao tentar introduzir um princípio de realidade político na negação emancipatória do sistema e levar em conta o antagonismo de classes que continuava a existir, embora essencialmente transformado, nas metrópoles –, a SDS correu o risco de enredar-se cegamente em uma ortodoxia tácita e de recair numa tradição acrítica da luta de classes deformada. Ao tentar articular a revolução com as categorias herdadas da luta de classes, a guinada necessária do movimento estudantil em direção ao proletariado ameaçava sufocar, simultaneamente, os próprios princípios da emancipação revolucionária. Em outras palavras, o movimento estudantil enfrenta o dilema objetivo de que seu princípio emancipatório de razão historicamente novo não se presta a critérios da *Realpolitik* e a especificidades de classe, enquanto, por outro lado, a substância tradicional da luta de classes proletária permanece cega diante dos novos princípios de libertação sem concessões. O destino decisivo que o protesto revolucionário nas metrópoles deve conscientemente evitar é o de sufocar o ímpeto intransigente da negação revolucionária pela introdução de categorias tradicionais da luta de classes e princípios de realidade táticos, de esquecer-se da revolução ao ficar absorvido pela *Realpolitik* consciente da classe. A consciência necessariamente anacrônica do movimento de protesto da Alemanha Ocidental em sua fase atual consiste em vestir o novo princípio de razão emancipatório com o antigo manto das categorias tradicionalistas da luta de classes; o conceito de luta de classes, com o qual o movimento opera tanto pragmática quanto dogmaticamente, não corresponde nem à realidade das classes nem à necessidade de emancipação das metrópoles capitalistas altamente industrializadas.

Traducción del alemán: Eduardo Altheman C. Santos

UNIDIMENSIONALIDAD EN EL SIGLO XXI: RACIONALIDAD TECNOCAPITALISTA, INDUSTRIA CULTURAL DIGITAL Y POSTMODERNIDAD DE PLATAFORMAS*

21st Century One-Dimensionality: Big-Technological Rationality, Digital Culture Industry, and Platform Postmodernity

BRUNA DELLA TORRE**

bruna.dellatorre@uni-heidelberg.de

Comenzaré este ensayo con una anécdota que contó Fredric Jameson cuando realizaba una parte de mi doctorado en la Universidad de Duke. Durante las décadas de 1950 y 1960, Herbert Marcuse se encontraba en California, donde enseñaba en la misma universidad en la que Jameson desarrolló una parte de su carrera. Era el momento álgido del macartismo, y Marcuse era un discreto inmigrante que había colaborado con el gobierno estadounidense en las labores vinculadas a la lucha contra el nazismo durante la década de 1940 y que había quedado, por así decirlo, "rezagado" cuando el Instituto de Investigación Social regresó a Alemania. Un día le hicieron una entrevista en televisión en la que habló libremente sobre su obra y su diagnóstico del capitalismo estadounidense. Tras ver la entrevista –que fue todo un acontecimiento en un clima político reaccionario–, el decano de la universidad quedó atónito y, según el relato de Jameson, se dio cuenta de que aquel profesor era, después de todo, ¡un comunista! A partir de entonces, Marcuse sería uno de los autores más influyentes de la Nueva Izquierda estadounidense. Su arraigo en el país fue tan profundo que el nombre de Marcuse figura aún hoy como el de un sociólogo estadounidense en el Museo Karl Marx de Tréveris, la ciudad donde nació el primer teórico crítico. Este es solo uno de los innumerables errores del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) que gestiona la institución. Este país sigue desterrando en su recuerdo a uno de sus intelectuales más distinguidos.

* Este texto se publicó originalmente en inglés en *The Marcusean Mind*, editado por Eduardo Altheman C. Santos, Jina Fast, Nicole K. Mayberry y Sid Simpson, Londres: Routledge, 2024. Agradecemos a los editores y a la editorial el permiso para publicar la traducción al español.

** Käte Hamburger Centre for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies (CAPAS).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En 2024, *El hombre unidimensional* cumplió sesenta años. El impacto de las reflexiones de Marcuse en Estados Unidos fue inmenso. Fue él quien supo captar la esencia del capitalismo de aquel momento: como ha subrayado Nancy Fraser en una entrevista reciente, nadie analizó de modo tan certero el modo en que se entrelazan el sueño y la pesadilla del *American way of life*. Como muchas personas de su generación, Fraser señalaba que leer a Marcuse era como ver finalmente teorizada la historia de su propia familia en los suburbios durante las décadas de 1950 y 1960, con todas las esperanzas que vehiculaba el consumismo (Fraser, 2023: 19). Como cabría esperar de teorías tan estrechamente vinculadas a su contexto histórico, muchos aspectos del libro de Marcuse han quedado obsoletos. No obstante, lo que quisiera analizar aquí no es lo que el tiempo ha anulado, sino la vigencia de lo que sigue a la altura de los desafíos analíticos impuestos por nuestro momento histórico. Este ensayo se propone movilizar los conceptos marcusianos de "racionalidad tecnológica" y "unidimensionalidad", el concepto de "industria cultural" de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, así como la teoría de la "postmodernidad" de Jameson, con el fin de abordar críticamente una parte del debate actual sobre el capitalismo digital de plataformas y el tecno-feudalismo. Mi objetivo es, al mismo tiempo, actualizar estos conceptos de la Escuela de Frankfurt y sostener que siguen siendo las herramientas críticas más adecuadas para comprender las mutaciones actuales del capitalismo[1].

1 INTRODUCCIÓN

Estas transformaciones están vinculadas a la configuración más reciente del capitalismo monopolista, que ha sido abordada desde distintas perspectivas. Autores como Cédric Durand (2018), Yanis Varoufakis (2023) y Jodi Dean (2020) sostienen –cada cual a su manera– que vivimos un momento de cambio fundamental en el capitalismo, hasta el punto de justificar incluso un desplazamiento terminológico hacia la expresión "tecno-feudalismo". Con ella se designa un nuevo proceso de asedio de los mercados –incluido el mercado de trabajo– por parte de las empresas tecnológicas, que han eliminado, a su vez, la competencia que caracteriza al capitalismo. En general, estas teorías buscan mostrar cómo las llamadas Big Tech obligan a las empresas comerciales (pero también a los medios de comunicación tradicionales) a ingresar

[1] Este planteamiento forma parte de mi proyecto posdoctoral, desarrollado en el Instituto de Investigación Social (con una beca de la Fundación Otto Brenner), en el Käte Hamburger Centre for Apocalyptic and Postapocalyptic Studies y en la Universidad Estatal de Campinas (beca FAPESP), centrado en las derivas políticas del concepto de industria cultural, analizadas a través de la propaganda bolsonarista en las redes sociales.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

en sus espacios virtuales para poder acceder a los consumidores, debido a su relación inmanente con la publicidad. Según Jodi Dean (2020: 2), el mismo proceso afecta al trabajo: la clase trabajadora se ve igualmente forzada a entrar en espacios virtuales controlados para encontrar empleo, una realidad que se ve confirmada por la omnipresencia de las plataformas laborales en el Sur global. Estos "cercamientos en la nube" (Varoufakis, 2023: 58) serían análogos a los que se produjeron en los inicios del capitalismo industrial, expropiando a la clase trabajadora –y ahora incluso a una parte del capital–de sus medios de subsistencia. Esto implica que esta nueva tecnología digital, más avanzada, fomentaría una serie de nuevas formas de explotación y expropiación que, de algún modo, reactivaría la dialéctica entre lo más avanzado y lo más arcaico que caracteriza al capitalismo: la generalización de la forma valor iría de la mano de la persistencia y la intensificación de la acumulación originaria en sus formas más violentas. Otros autores, como Nick Srnicek (2017) y Joseph Vogl (2021), hablan de "capitalismo de plataformas", una suerte de mutación del capitalismo monopolista marcado por la digitalización y la financiarización que socava las soberanías nacionales e introduce una transformación sin precedentes de las formas de producción, circulación y distribución de mercancías, capital y plusvalor. De este proceso emerge una nueva forma de gobernanza algorítmica que se intensificará con la irrupción de la inteligencia artificial. En este sentido cabría destacar el enfrentamiento de Mark Zuckerberg con la Unión Europea en 2023 a propósito de la regulación de los datos de privacidad. En la actualidad, una sola empresa puede enfrentarse a todo un bloque continental en el centro del capitalismo, e incluso interferir en sus competencias, y la mayoría no ve aquí nada extraordinario. La relación entre sociedad y Estado se ha transformado por completo con estos nuevos *rackets* digitales. Otros autores, de orientación más optimista, buscan una posibilidad de transformación social a través de las nuevas tecnologías, apostando por su dialéctica: Evgeny Morozov (2019) defiende un "socialismo digital" que colaboraría con una planificación económica socialista, y Trebor Scholz propone el "cooperativismo de plataformas" (2016) como sustitución del carácter explotador de estas. De un modo u otro, todos estos autores se centran en cuestiones vinculadas al capital y al trabajo, pero tienden a infravalorar los efectos políticos e ideológicos de la nueva infraestructura digital.

Resulta llamativo que muy pocos autores estén movilizando la teoría crítica para analizar estos fenómenos. Por diversas razones, la teoría crítica había identificado ya desde la década de 1930 que la cultura era un lugar privilegiado tanto de resistencia

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

como de reproducción del capitalismo. Más allá de las acusaciones –en ocasiones justificadas– de elitismo, eurocentrismo, machismo y racismo que ha recibido esta tradición, ésta aún tiene una contribución fundamental que ofrecer al situar los medios –la cultura en tanto que medio– en el centro de la interpretación del surgimiento del fascismo y de la perpetuación del capitalismo monopolista. En otras palabras, la cultura ya no es únicamente un conjunto de obras de arte, prácticas comunicativas e imaginativas o bienes culturales. La idea de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer de que "la industria cultural es un sistema" (2002: 94), un monopolio que es al mismo tiempo infraestructura y superestructura en el capitalismo; la idea formulada posteriormente por Fredric Jameson de que la cultura ha sustituido a la infraestructura en la posmodernidad (1991: XIX); y el concepto marcusiano de racionalidad tecnológica constituyen vías alternativas para investigar la relación entre cultura, capital y tecnología, y para comprender cómo esta relación se vuelve cada vez más central para la comprensión de este sistema. Este impulso parece estar ausente en el debate contemporáneo. En este sentido, *El posmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío* puede entenderse como una actualización de la teoría de la unidimensionalidad, especialmente si pensamos que Jameson trata de captar las transformaciones producidas, por ejemplo, por el vídeo y el ordenador personal, y de mostrar que esta nueva infraestructura engendra una abolición del tiempo (y, en consecuencia, de la memoria y de la historia) y, por tanto, bloquea cualquier posibilidad de trascendencia. En este contexto, resulta pertinente recuperar algunas ideas de Marcuse, en diálogo con Adorno, Horkheimer y Jameson, para plantear una serie de consideraciones en torno a los problemas antes mencionados.

2 ¿IDEOLOGÍA ALGORÍTMICA? LA RACIONALIDAD TECNOCAPITALISTA

La racionalidad tecnológica es un *topos* constante en la obra de Marcuse, un concepto controvertido que, en *El hombre unidimensional*, busca desarrollar un aspecto ya presente en Marx. Más allá de las reflexiones de los *Grundrisse* en torno al "más allá de la gran industria" (Marx, 1973: 325), la tecnología no ocupa un lugar central entre los temas de Marx, aunque su obra contiene una serie de reflexiones relevantes al respecto. Aparece ya en sus escritos tempranos, en el par fuerzas productivas/relaciones de producción, así como en la teorización del capitalismo como un sistema que depende de la innovación tecnológica para sobrevivir –basta recordar la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

conocida formulación del Manifiesto Comunista: "la burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los medios de producción" (Marx, 1988: 212). Dicho de otro modo, el capitalismo es un sistema que solo puede conservarse a través de la expansión permanente. En *El capital*, Marx aborda asimismo el tránsito de la manufactura a la gran industria y analiza la tecnología incorporada a las máquinas a través de la dialéctica entre trabajo muerto y trabajo vivo. La célebre metáfora del vampiro (Marx, 1992: 367) está precisamente vinculada al modo en que el trabajo muerto consume trabajo vivo y, en consecuencia, a la centralidad que adquiere la tecnología en este proceso. A partir de estas reflexiones, Marcuse amplía la teoría marxiana al sostener que, dado que la sociedad capitalista es también una sociedad tecnológica, las técnicas de industrialización impregnadas de racionalidad tecnológica constituyen asimismo formas de racionalidad política. En palabras de Marcuse,

> "Frente a los rasgos totalitarios de esta sociedad, la noción tradicional de la "neutralidad" de la tecnología ya no puede sostenerse. La tecnología como tal no puede aislarse del uso que se hace de ella; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que opera ya en el propio concepto y en la construcción de las técnicas." (Marcuse, 2002: XVI)

En este punto, Marcuse va más allá del concepto weberiano de "racionalidad instrumental", que Adorno y Horkheimer (2002) movilizan en *Dialéctica de la Ilustración*, y opta por la noción de "racionalidad tecnológica", que resulta especialmente fecunda para pensar los problemas actuales, sobre todo en un contexto en el que la irrupción de la inteligencia artificial vuelve este concepto casi literal y refuerza el componente ideológico del aparato tecnológico. El diagnóstico de Marcuse se apoya en el debate sobre el capitalismo monopolista desarrollado en el Instituto de Investigación Social en la década de 1940. Los autores de la Escuela de Frankfurt analizaron, entre otras cuestiones, la relación entre Estado y sociedad y las formas monopolistas de dominación. En este marco, la racionalidad tecnológica desempeña un papel fundamental en las consideraciones de Marcuse. La dominación monopolista se transforma en administración a través de la racionalidad tecnológica, que se disfraza de abundancia y acaba devorando tanto la esfera pública como la privada. Aunque la dominación burguesa sigue tan activa como siempre, deja de ser identificable para la percepción inmediata. Como muestra Marcuse, todavía en un período de mayor igualdad social debido al Estado del bienestar pero ya anticipando desarrollos futuros, las formas predominantes de control social adquieren un nuevo carácter tecnológico: "en el período contemporáneo, los controles tecnológicos aparecen como la

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

encarnación misma de la Razón en beneficio de todos los grupos e intereses sociales, hasta el punto de que toda contradicción parece irracional y toda acción en su contra, imposible" (Marcuse, 2002: 12).

Marcuse habló de un "velo tecnológico que oculta la reproducción de la desigualdad" (Marcuse, 2002: 12). La –problemática– tesis de la integración del proletariado a través del consumo de mercancías cobra mayor sentido cuando la cuestión se aborda desde la racionalidad tecnológica, que se presenta a sí misma como neutral, como algo situado por debajo de la política, y que engendra pensamientos y comportamientos unidimensionales, es decir, carentes de negatividad. La racionalidad tecnológica se impone como la única racionalidad posible:

> "Vivimos y morimos de manera racional y productiva. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, así como la muerte es el precio de la vida; que la renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos de la gratificación y la alegría; que los negocios deben continuar y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito de su funcionamiento continuo y forma parte de su propia racionalidad." (Marcuse, 2002: 149).

En el siglo XIX, la dominación directa de la burguesía sobre el proletariado –esto es, la distancia visible entre una clase y otra– dio inicio a una tendencia (vinculada a la monopolización y a la concentración de ingresos, que hoy se disparan) que en la actualidad se encuentra plenamente desarrollada: la dominación ya no se identifica con una clase específica, sino que se encuentra mediada por la tecnología. Esto resulta evidente en las plataformas laborales contemporáneas, especialmente en el Sur global, pero también en las redes sociales, que concentran los espacios y las formas actuales del debate en manos de unas pocas grandes empresas que los poseen y controlan, lo que muchos consideran una nueva "esfera pública". Mientras destruyen la Tierra, hoy las clases dominantes planean trasladarse a otro planeta y desaparecer de la vista. Sin embargo, no necesitan ir tan lejos para ocultarse, ya que su dominación se encuentra velada tras la racionalidad tecnológica. La dominación se esconde tras consorcios corporativos, empresas cotizadas en bolsa y grupos empresariales propietarios de plataformas (véase Altheman, 2022). Al considerar únicamente el aspecto tecnológico –y no la racionalidad tecnológica–, autores como Varoufakis (2023) y Durand (2020) se inclinan por un diagnóstico de tecno-feudalismo, como si el capitalismo digital de plataformas no fuera una variación del capitalismo monopolista. Al hacerlo, se adhieren en parte a la ideología de las Big Tech. El propio nombre resulta revelador: estas empresas inscriben su carácter monopolista en su propio

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

nombre, dando a entender que son demasiado grandes para caer o para que se les pueda ofrecer resistencia. En este escenario, las palabras de Marcuse adquieren mayor fuerza aún: "la negativa intelectual y emocional a "seguir el juego" [bajo la hegemonía tecnocapitalista] aparece como neurótica e impotente" (Marcuse, 2002: 13). El concepto marcusiano de racionalidad tecnológica resulta fundamental para comprender cómo, aun cuando se trata de un elemento central de su teoría, Marx nunca definió el capitalismo por el mercado –hoy cercado por el "capital en la nube", según Varoufakis (2023: 58)– ni por la tecnología; y también para entender cómo esta nueva hegemonía tecnológica constituye una forma de ideología con efectos políticos de proporciones colosales[2].

3 EL NUEVO PARTIDO DE MASAS: INDUSTRIA CULTURAL DIGITAL Y NEOFASCISMO

A pesar de las innumerables diferencias entre Marcuse y Adorno, puede sostenerse que, si hay un ámbito en el que convergen, ese es el de la llamada cultura de masas o, como prefería Adorno, la industria cultural. El concepto de "racionalidad tecnológica" –que apunta al núcleo político de la sociedad capitalista– y la idea de unidimensionalidad, estrechamente vinculada a los efectos políticos de la producción y el consumo de masas, pueden ponerse en relación con el de "industria cultural" en sus consecuencias políticas más nefastas. En palabras de Marcuse, notablemente próximas a las de Adorno, "lo que está ocurriendo ahora no es la degradación de la alta cultura en cultura de masas, sino la refutación de esta cultura por la realidad" (Marcuse, 2002: 60).

Más allá de los procesos de expropiación de la subjetividad a través de la racionalidad tecnológica, que vuelve a los individuos menos capaces de pensar críticamente de forma autónoma, resulta llamativo que durante tanto tiempo el concepto de "industria cultural" haya sido entendido únicamente como una teoría del arte bajo el capitalismo tardío, cuando el ensayo que funda el concepto forma parte de un libro –Dialéctica de la Ilustración– cuyo objetivo central es la reflexión sobre el fascismo. Algo similar ocurre con el concepto de unidimensionalidad, orientado a pensar posibles derivas neofascistas. Los aspectos políticos de la teoría de la industria cultural

[2] Varoufakis (2023: 120) afirma que "los dos grandes pilares del capitalismo –el beneficio y el mercado– están siendo sustituidos [por los *cloudalistas*]". Aunque la crisis del beneficio no es una cuestión menor –todas estas grandes empresas tecnológicas son rara vez rentables–, Marx nunca definió el capitalismo ni por la competencia ni por el mercado.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

han estado –y siguen estando– ampliamente subestimados por la crítica, a pesar de que Adorno y Horkheimer reflexionaron sobre la posibilidad de que esta pudiera reemplazar al partido de masas en la construcción del fascismo y, tal y como sostengo, del neofascismo (Adorno y Horkheimer, 2002: 129).

A finales de la década de 1920, la radio había sido un elemento central en el ascenso del nazismo, y el cine constituyó a su vez una pieza fundamental de su propaganda[3]. Ya en 1944, Adorno y Horkheimer afirmaban que la industria cultural adopta la forma engañosa de una autoridad desinteresada e imparcial, que se ajusta al fascismo como un guante. "En el fascismo, la radio se convierte en el portavoz universal del Führer; en los altavoces de las calles, su voz se funde con el aullido de las sirenas que anuncian el pánico, del que, en cualquier caso, resulta difícil distinguir la propaganda moderna. Los nacionalsocialistas sabían que la radiodifusión confería a su causa una autoridad comparable a la que la imprenta había otorgado a la Reforma" (Adorno y Horkheimer, 2002: 129). La política se transforma entonces en un bien de consumo más. La industria cultural es, al mismo tiempo, infraestructura y superestructura, en la medida en que fusiona cultura y publicidad tanto desde un punto de vista económico como técnico: "la técnica se convierte en psicotécnica, un procedimiento para la manipulación de los seres humanos" (Adorno y Horkheimer, 2002: 133).

La fusión entre estos dos aspectos tiene efectos políticos inmediatos, vinculados a la forma de la industria cultural:

> "Algún día, el *diktat* de la producción, el anuncio publicitario específico, velado bajo la apariencia de la elección, puede convertirse finalmente en la orden abierta del Führer. En una sociedad de grandes rackets fascistas que acuerdan entre sí qué parte del producto nacional debe destinarse a satisfacer las necesidades del pueblo, invitar a la población a utilizar un determinado detergente acabaría pareciendo anacrónico. En un estilo más moderno y menos ceremonioso, el Führer

[3] Como subraya Peter Gay, "Alfred Hugenberg, destacado miembro del ala derecha del derechista Partido Nacional Alemán, un magnate irremediablemente reaccionario y políticamente ambicioso, construyó un imperio en la industria de la comunicación y se convirtió en la voz estridente y enormemente influyente de la contrarrevolución. Se decía que los oficiales leían únicamente su prensa. Hugenberg había logrado acumular decenas de periódicos en todo el país, adquirió el popular diario berlinés *Berliner Lokalanzeiger*, era propietario de una agencia de noticias que difundía la consigna –su consigna– entre sus numerosos suscriptores y, en 1927, se hizo con la UFA en quiebra, convirtiéndola en el mayor fabricante de ensoñaciones del país" (Gay 2001: 168–169). Conviene recordar asimismo el papel desempeñado en años posteriores por Joseph Goebbels y Leni Riefenstahl en el ámbito cinematográfico.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> ordena directamente tanto el holocausto como el suministro de basura". (Adorno y Horkheimer, 2002: 129)

Por otra parte, como afirmaba Marcuse en *El hombre unidimensional*, "¿puede realmente distinguirse entre los medios de comunicación de masas como instrumentos de información y entretenimiento y como agentes de manipulación y adoctrinamiento?" (Marcuse, 2002: 11). Asimismo, Adorno y Horkheimer asocian los procesos por los que las masas se identifican con las estrellas de cine y con los líderes autoritarios. Los modelos de individuación que antes venían de la familia y de la vida pública ahora los ofrece la industria cultural en un flujo continuo que va de la radio a la televisión, de las revistas al deporte, y así sucesivamente[4]. Con este diagnóstico, los autores señalaban una tendencia que se haría evidente décadas más tarde con el ascenso de actores famosos a posiciones políticas relevantes (como Ronald Reagan, Arnold Schwarzenegger o Donald Trump) y que hoy ha estallado con las redes sociales, cuya lógica ha invadido la política hasta el punto de definir elecciones en todo el mundo, tal como puso de manifiesto el escándalo de Cambridge Analytica.

En una conferencia de 1967, publicada en 2019 con el título *Aspectos del nuevo radicalismo de derechas*, Adorno amplía el diagnóstico formulado en *Dialéctica de la Ilustración* y sugiere que la industria cultural puede llegar a sustituir al partido de masas en términos organizativos. Como he tratado de subrayar, esta idea ya estaba presente en el ensayo de 1944, en la medida en que los autores afirmaban: "El fascismo, sin embargo, espera reorganizar a los receptores de dones [esto es, el público], formados por la industria cultural, en partidarios forzosos" (Adorno y Horkheimer, 2002: 131). Ante el auge de una nueva derecha en Alemania –el NPD (Nationaldemokratische Partei Deutschlands), fundado en 1964, una de las fuerzas neonazis más significativas desde el final de la guerra–, Adorno profundiza en este aspecto del análisis. Según él, el NPD retomaba una táctica nazi frecuentemente empleada por Goebbels: criticar a los demás partidos como "partidos del sistema" y presentarse como un movimiento situado más allá de cualquier sectarismo partidista. El secreto de esta táctica residiría en la nueva escala que adquiere esta propaganda al movilizar

[4] La noción de sistema resuena con lo que Raymond Williams denominó *streaming* para referirse a la televisión (Williams 2003: X), algo que en los últimos años se ha intensificado de forma exponencial con las "plataformas de *streaming*". La exposición constante al aparato tiene una dimensión tanto cuantitativa como cualitativa en la estructura de la atención. Los trabajos recientes de Byung-Chul Han muestran cómo la exposición permanente a las pantallas y a las redes sociales, junto con las actuales exigencias de rendimiento y las métricas de desempeño vinculadas a la fusión de trabajo y juego en el capitalismo de plataformas, está aniquilando la estructura de la atención, además de provocar lo que él denomina "infartos psíquicos", de modo que el "síndrome de *burnout*" se presenta como una patología psíquica profundamente social (Han 2015: 6).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

la técnica de "arrastre" (Adorno, 2019: 22), basada en la idea de que las personas, en un movimiento típicamente gregario, tienden a apoyar aquello a lo que se adhiere la mayoría. De este modo, el partido se presentaba como si ya contara con un fuerte respaldo popular (conviene subrayar hasta qué punto el capitalismo digital, con sus bots y su lógica algorítmica, facilita hoy este tipo de propaganda). A través de la propaganda en medios como la televisión, se simulaba un "movimiento" alejado de la forma tradicional del "partido" y aparentemente espontáneo, distanciado de los intereses políticos y económicos que guían la *Realpolitik*. Por ello, en esta conferencia Adorno afirma explícitamente que la industria cultural puede cumplir la función organizativa que anteriormente estaba reservada a los partidos de masas (Adorno, 2019: 21).

Se trata de un rasgo evidente del capitalismo contemporáneo. Por un lado, la creciente distancia entre las clases lleva a que la revuelta y la frustración frente a las injusticias, la precariedad y el sufrimiento que esta sociedad produce aparezcan cada vez más desprovistas de un objeto, como algo flotando en el aire, y pueden ser así fácilmente capturadas por la extrema derecha, que hoy, a través de las redes sociales, las redirige mediante lo que Adorno denominó "personalización" (Adorno et al., 1950: 663). En otras palabras, la extrema derecha transforma una ira orientada por el resentimiento –que podría ser productiva para la transformación social– en una dirección determinada, señalando uno o varios chivos expiatorios: mujeres, inmigrantes, izquierdistas, colectivos LGBTQIA+, etc. Las palabras de Marcuse describen nuestra realidad digital como si estuviera hablando de las redes sociales de hoy:

> "Esta liberación de la agresividad libera las pulsiones instintivas de gran parte de la infelicidad y del descontento que ponen de manifiesto el poder represivo del universo establecido de la satisfacción. Esta infelicidad se presta a la movilización política; sin espacio para un desarrollo consciente, puede convertirse en el reservorio instintivo de una nueva forma fascista de vida y de muerte." (Marcuse, 2002: 79)

Por otro lado, con la irrupción de las plataformas digitales, en particular de las redes sociales, este velo tecnológico se vuelve aún más denso e integra al aparato, sus productos y los consumidores. No es casual que la publicidad inmanente a estas formas se convierta en una forma de vida: no se trata de una novedad surgida con las Big Tech, pero con ellas adquiere una escala distinta. La fusión entre publicidad, cultura y aparato tecnológico puede vincularse al surgimiento de la radio y fue teorizada en los conceptos de industria cultural y unidimensionalidad. En cierto sentido,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

la racionalidad tecnológica tiene que ver con una forma de ideología que vuelve opacas estas conexiones y produce –como señala Marcuse– no una introyección ni una adaptación, sino una mímesis: una identificación total con el aparato y con la sociedad que lo produce (2002: 12). Hoy, este aparato aparece como aún más democrático. Todo el mundo puede contribuir como productor de contenidos y cualquiera que disponga de un smartphone y acceso a internet puede convertirse en consumidor. Sin embargo, esta tecnología ya no está al servicio de la mejora del nivel de vida de la mayor parte de la población, sino del incremento de la explotación y de la expansión de formas de extracción de trabajo no remunerado. En este sentido, el trabajo de Kylie Jarrett sobre *The Digital Housewife* (2016) resulta fundamental para comprender cómo las plataformas se alimentan del trabajo no pagado de sus usuarios, llegando incluso a constituir una nueva cara de la reproducción social contemporánea.

Como afirmaba Marcuse, la realidad absorbe la ideología y la "falsa conciencia es incorporada por el aparato técnico dominante" (Marcuse, 2002: 149). Hoy, la racionalidad tecnológica elude las preocupaciones en torno al autoritarismo, históricamente vinculado al Estado (nunca al mercado, sinónimo de libertad dentro de la ideología capitalista). Sin embargo, ningún Estado ha conocido jamás a sus ciudadanos como las redes sociales conocen hoy a sus usuarios: hasta los rincones más íntimos de su ser. Quiénes son, qué les gusta, adónde van, cómo votan, a qué hora duermen y cuándo se despiertan (véase Zuboff, 2019). Más que un Estado autoritario, estas redes, a través de los smartphones y de su omnipresencia, aniquilan espacios y modos de resistencia como la soledad, un ámbito que –como subraya Marcuse– siempre ha sido fundamental para la reflexión y el pensamiento negativo. "La soledad", afirma, "que era la condición misma que sostenía al individuo frente a la sociedad y más allá de ella, se ha vuelto técnicamente imposible" (Marcuse, 2002: 74). Mediante inyecciones de dopamina, las redes sociales actualizan aquello que Marcuse denominó "euforia en la infelicidad". Hoy la neurociencia da la razón a la teoría crítica.

Sin embargo, nada de esto es verdaderamente nuevo. Lo que debemos afrontar es la relación entre la racionalidad tecnológica y la unidimensionalidad contemporánea vinculada a una nueva posmodernidad de plataformas. Esta última está asociada con las ideas de Marcuse sobre la desaparición de la oposición, de las formas de trascendencia y de la negación de la realidad dada: algo que el arte había protegido y que la industria cultural destruyó bajo el pretexto de la democratización, la cual, más

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

que igualdad, produce sumisión y adaptación. La unidimensionalidad es lo contrario del pensamiento dialéctico; consiste en conformarse con lo que existe.

4 POSTMODERNIDAD DE PLATAFORMAS: HACIA UNA NUEVA UNIDIMENSIONALIDAD

Los conceptos de industria cultural o de unidimensionalidad reaparecieron en la década de 1980 con toda su fuerza crítica en los escritos de Fredric Jameson. En el marco de los diagnósticos sobre la transición del fordismo a un régimen de acumulación flexible, Jameson dio a la unidimensionalidad y a la industria cultural estadounidenses un nuevo nombre: postmodernidad, y las dotó así de un nuevo impulso crítico. En *Postmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo tardío*, Jameson afirma que "toda teoría sofisticada de lo postmoderno debería mantener con el viejo concepto de "industria cultural" de Horkheimer y Adorno una relación similar a la que mantienen MTV o la publicidad fractal con las series de televisión de los años cincuenta" (Jameson, 1991: X). En otras palabras, se trata de una continuación ampliada de fenómenos antiguos, que alcanza un nuevo punto culminante con el capitalismo digital contemporáneo.

Conviene subrayar que, para la teoría crítica, la experiencia –que implica un aspecto fundamental de la subjetividad– está histórica y directamente vinculada a los modos de producción de la sociedad. Se trata, por tanto, de cómo aprehendemos el mundo desde esta perspectiva que combina lo subjetivo y lo objetivo. El tiempo y el espacio son, en este sentido, categorías fundamentales. Al analizar la industria cultural, Adorno y Horkheimer sostienen que el esquematismo kantiano –aquel que organizaba el carácter preformado de las sensaciones mediante conceptos puros del entendimiento como "sustancia", "causalidad", "necesidad" o "posibilidad"– se veía sustituido por los estándares repetitivos y rígidos de la industria cultural: "provee el esquematismo como su primer servicio al consumidor. […] Para el consumidor ya no queda nada que clasificar, pues la clasificación ha sido previamente usurpada por el esquematismo de la producción" (Adorno y Horkheimer, 2002: 98). Esta es una forma compleja de expresar que, en cierto modo, la industria cultural, como forma de racionalidad tecnológica, "piensa por nosotros", al proporcionarnos los estereotipos desde los cuales vemos el mundo, del mismo modo que hoy nuestros teléfonos inteligentes recuerdan por nosotros, por ejemplo, cuándo tomamos fotografías durante un viaje y las almacenan en un dispositivo como si se tratara de un sustituto de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

la memoria. Si nuestro tiempo se divide entre trabajo y ocio –ambos sometidos a los ritmos y las formas del capital–, nuestra experiencia queda enteramente organizada por él. En la actualidad, con la racionalidad algorítmica, este proceso se encuentra aún más automatizado. Todo lo que vemos está definido por alguna tecnología. Además de destruir la autonomía reflexiva individual, necesaria para la negación y la crítica de la sociedad, la racionalidad tecnológica de la industria cultural, al ofrecer siempre variaciones de los mismos productos, daña la memoria –que depende del carácter cualitativo del tiempo para perdurar– y, con ello, socava la historicidad.

Jameson profundiza en esta tesis hasta el punto de afirmar que lo que caracteriza la transición del modernismo a la postmodernidad es el solapamiento casi total del espacio por el tiempo en el ámbito de la experiencia. Desde las transformaciones arquitectónicas de la Bauhaus y de los edificios de Le Corbusier, hasta el Hotel Bonaventure de Los Ángeles, construido por John Portman –paradigma del edificio posmoderno de superficies espejadas que expulsa la ciudad fuera de sí en su deseo de sustituirla, de dimensiones gigantescas y en el que la gente se pierde–, Jameson sugiere que el declive de la experiencia da un nuevo salto:

> "Propongo la noción de que nos encontramos aquí ante algo así como una mutación del propio espacio construido. Eso implica que nosotros mismos, los sujetos humanos que nos adentramos en este nuevo espacio, no vamos al ritmo de esa evolución; se ha producido una mutación en el objeto que todavía no se ha visto acompañada de ninguna mutación equivalente en el sujeto. Aún no disponemos de un aparato perceptivo capaz de corresponderse con este nuevo hiperespacio, como lo llamaré, en parte porque nuestros hábitos perceptivos se formaron en un tipo de espacio más antiguo, al que he denominado el espacio del alto modernismo. La arquitectura más reciente –al igual que muchos de los otros productos culturales que he evocado en las observaciones precedentes– se presenta como una especie de imperativo a hacernos crecer nuevos órganos, a expandir nuestro sensorium y nuestro cuerpo hacia dimensiones nuevas, todavía inimaginables y quizá, en último término, imposibles." (Jameson, 1991: 37–38)

Jameson vincula este "hiperespacio" con una pérdida de la capacidad narrativa. Para él, el espacio modernista –el recorrido o el movimiento en el interior de un edificio, por ejemplo, concebidos en estos términos– era todavía capaz de narración, es decir, de articular tiempo y espacio. Jameson traslada a la arquitectura algo que también se aplica a la novela modernista, articulada en torno a una narración del tiempo, cuyo paradigma es Marcel Proust y la manera en que presenta el espacio

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

(Combray, Balbec, París) –la objetividad– a través del transcurrir del tiempo subjetivo, esto es, narrativo. En este sentido, la posmodernidad consiste en una pérdida de esa capacidad narrativa y, por tanto, de la experiencia, al situarnos en una suerte de centro comercial existencial en el que no sabemos si es de día o de noche, dónde está la salida, cuánto tiempo hemos permanecido dentro, y así sucesivamente. Se trata de un espacio irrepresentable en el ámbito de la conciencia (aunque no incognoscible, pues su interpretación insiste en que el marxismo es capaz de reconstruir las condiciones de su emergencia). Sin embargo, esta experiencia del espacio no estaría presente únicamente cuando entramos en estos lugares, sino que funcionaría como un modelo a través del cual experimentamos el mundo. Jameson introduce aquí un tema fundamental para el análisis del capitalismo de plataformas en la era digital, en la que el "metaverso", como nuevo modelo de espacio digital, se ha desvinculado aún más del espacio "real". Si, en el modelo de la sociedad como centro comercial, la espacialización aniquila la noción de tiempo y produce otra noción de temporalidad, en el mundo digital la temporalidad desaparece en lo esencial.

Por último, una tesis más sobre la fase contemporánea de la gran racionalidad tecnológica, que acentúa todos los rasgos destacados en los puntos anteriores. La fusión de cultura y publicidad se consuma plenamente bajo el capitalismo de plataformas, puesto que los grandes modelos monopolísticos de las redes sociales, por ejemplo, están financiados íntegramente por la publicidad[5]. Aquello a lo que Theodor W. Adorno y Max Horkheimer se refirieron en 1944 como un sistema se vuelve aún más claustrofóbico. Quien no está en las redes queda fuera de juego: la industria cultural como infraestructura y superestructura, y la racionalidad tecnológica como forma de reconfiguración social de los mercados, confirman la tesis de Fredric Jameson de la posmodernidad como "dominante cultural", así como la desarticulación de

[5] Aunque la tesis del feudalismo es problemática, el argumento de Varoufakis va al núcleo de la cuestión. Recurriendo al personaje de Don Draper en la serie *Mad Men*, pone de relieve algo muy cercano a la tesis formulada por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en las décadas de 1940 y 1950, cuando escribieron *Dialéctica de la Ilustración*: "Draper señalaba una mutación fundamental del ADN capitalista. Fabricar de modo eficiente cosas que la gente deseaba ya no era suficiente. El capitalismo exigía ahora una fabricación experta del deseo" (Varoufakis, 2023: 25). Pero hay más: con la televisión se amplificó la tendencia del capitalismo a poner precio a cosas que no habían sido concebidas como mercancías, puesto que "se mercantilizó la captación de la atención" (Varoufakis, 2023: 33). Este proceso se consuma en el capitalismo de plataformas: "Don tenía talento para inventar modos de inculcarnos deseos fabricados […] con dispositivos Alexa basados en la nube ocupando el lugar de Don, nos encontramos en una calle de doble sentido permanentemente activa entre nuestra alma y el sistema en la nube […] Alexa nos entrena para entrenarla mejor. El siguiente paso resulta aún más inquietante: tras impresionarnos con su capacidad para conocer nuestros gustos, pasa a modelarlos" (Varoufakis, 2023: 64–65).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

la autonomía del arte en tanto que subsunción de esta –y de todas las demás esferas de la vida– a la industria cultural.

La unidimensionalidad contemporánea se halla vinculada al sistema digital de una industria cultural que lleva a cabo una subsunción digital total de la vida a través de una serie de transformaciones neoliberales. Como subrayan Étienne Balibar (2022) y Jonathan Crary (2022), la llamada Revolución Digital –anteriormente concebida como una utopía– ha mostrado en los últimos años su carácter catastrófico. En este sentido, podría compararse con otras grandes catástrofes de nuestro tiempo, como los desastres nucleares y medioambientales, debidos al extractivismo generalizado y a la destructividad que presupone. La distopía de la era de internet es el reverso de la imaginación pre-2000 según la cual la tecnología liberaría a la humanidad del trabajo –una utopía aún presente en las reflexiones de Herbert Marcuse–: nunca la fusión entre trabajo y ocio había sido tan estrecha, nunca se había trabajado tanto ni se había dedicado tanto tiempo a un entretenimiento vacío, ni las personas habían enfermado y caído en la depresión de manera tan profunda y generalizada.

Conceptos como racionalidad tecnológica, industria cultural y postmodernidad resultan hoy mucho más actuales. Permiten aprehender muchos más elementos de la realidad que nociones como tecnofeudalismo o capitalismo de la vigilancia, al tiempo que nos permiten pensar la cultura y la tecnología como ideología hoy. La nueva unidimensionalidad presupone la producción de una nueva condición humana, una nueva ontología: extrae nuevas formas de comportamiento, produce un desplazamiento de las masas hacia espacios digitales –generando una atomización aún mayor de la sociedad– y transforma el ocio, la economía, la sociabilidad, las subjetividades, las identidades, la sexualidad y la estética, entre otros ámbitos. Como ha señalado Étienne Balibar (2022), siguiendo a Karl Polanyi, se trata quizá de la transformación más significativa de nuestra época, en la medida en que produce un mundo nuevo: el metaverso. Este altera la percepción del espacio y del tiempo y genera una suerte de "servidumbre voluntaria" a través de la tecnología. Al igual que el capital, la política de la industria cultural es una política de tierra quemada (Jonathan Crary, 2022).

Las alternativas formuladas recientemente, como el socialismo digital o el cooperativismo de plataformas, muestran hasta qué punto nuestra imaginación política se ha empobrecido, revelándose incapaz de ir más allá de las formas existentes de organización social y de comprender la racionalidad política que subyace a la racionalidad tecnológica. En un mundo en el que casi nada parece ya tabú, la racionalidad

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tecnológica, completamente naturalizada, se ha convertido en el mayor de todos ellos, en algo intocable. Quien la cuestiona es tachado de ludita o de paranoico. El carácter irrealista de la idea de superar el capitalismo digital no es sintomático de su carácter utópico, sino del dominio total de las formas que lo impiden. Herbert Marcuse tiene mucho que decir sobre nuestro presente, pero debemos tener el coraje de escucharlo. Para Karl Marx, la negación del capitalismo implica necesariamente negar nuestra propia condición como trabajadores y consumidores de aquello que este sistema nos presenta como felicidad. En la distopía capitalista de la tecnología digital, lo que Marcuse denominó en 1964 el "gran rechazo" resulta más necesario que nunca (Marcuse, 2002: 66).

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor W. (2019). *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*. Berlin: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor W./FRENKEL-BRUNSWIK, Else/ LEVINSON, Daniel J. & SANDFORD, Nevitt (1950). *The authoritarian personality*. Nueva York: Harper and Brothers.

ADORNO, Theodor W./HORKHEIMER, Max (2002). *Dialectic of enlightenment: Philosophical fragments*. Stanford: Stanford University Press.

ALTHEMAN, Eduardo (2022). "Plataformas enxutas e a estrutura de classes da sociedade neoliberal". *Ciências Sociais Unisinos, 58*, 34–46.

BALIBAR, Étienne (2022, setembro). Utopia 1/13: Étienne Balibar and Bernard E. Harcourt. *YouTube*. https://www.youtube.com/watch?v=rlJS6VowQ4w

CRARY, Jonathan (2022). *Scorched earth: Beyond the digital age to a post-capitalist world*. Londres: Verso.

DEAN, JODY (2020). "Communism or neo-feudalism?", *New Political Science, 42*(1), 1–17.

DURAND, Cedric (2020). *Techno-féodalisme: Critique de l'économie numérique*. Paris: La Découverte.

FRASER, Nancy,/DELLA TORRE, Bruna & BRESSIANI, Nathalie (2023). "Entrevista" *Margem Esquerda, 41*, 11–35.

GAY, Peter (2001). *Weimar culture: The outsider as an insider*. Nueva York & Londres: W. W. Norton & Company.

HAN, Byung-Chul (2015). *Burnout society*. Stanford: Stanford University Press.

JAMESON, Fredric (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Londres: Verso.

JARRETT, Kylie (2016). *Feminism, labour and digital media: The digital housewife*. Nueva York & Londres: Routledge.

MARCUSE, Herbert (2002). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Londres & Nueva York: Routledge.

MARX, Karl (1973). *The Grundrisse (Introduction to the critique of political economy)*. Nueva York: Vintage.

MARX, Karl (1992). *Capital: Critique of political economy* (Vol. 1). Londres: Penguin Classics.
MARX, Karl & ENGELS Friedrich (1988). *The economic and philosophic manuscripts of 1844 and the Communist manifesto*. NeuevaYork: Prometheus Books.
MOROZOV, Evgeny (2019). "Digital socialism? The calculation debate in the age of big data". *New Left Review, 116/117*(March/June), 33–67.
SCHOLZ, Trebor (2016). *Platform cooperativism: Challenging the corporate sharing economy*. New York: New York Office, Rosa Luxemburg Stiftung.
SRNICEK, Nick (2017). *Platform capitalism*. Cambridge: Polity.
VAROUFAKIS, Yiannis (2023). *Technofeudalism: What killed capitalism*. Londres: Bodley Head.
VÖGL, Joseph (2021). *Kapital und Ressentiment: Eine kurze Theorie der Gegenwart*. Munich: C. H. Beck.
WILLIAMS, Raymond (2003). *Television: Technology and cultural form*. Nueva York & Londres: Routledge.
ZUBOFF, Shoshana (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Nueva York: Public Affairs.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

LA TEORÍA CRÍTICA Y LA REVUELTA ESTUDIANTIL*

Critical Theory and the Student Revolt

HANNING VOIGTS**

1 REACCIONES A LA REVUELTA ESTUDIANTIL

Esta contribución compara las valoraciones del movimiento estudiantil realizadas por Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse a partir de declaraciones públicas y cartas privadas. Distinguimos entre el ámbito público y el privado porque en el material se encuentran diferencias entre ambos, por ejemplo, en la claridad con la que se formulan comentarios favorables o críticos sobre la política de los estudiantes activistas. En el marco del estudio se podrán reconocer los *topoi* que eran fundamentales para la interpretación que Adorno y Marcuse hacían de la situación social y política en el momento del movimiento estudiantil, es decir, para su respectivo "análisis teórico-político de la actualidad". Las reacciones públicas de Adorno y Marcuse al movimiento estudiantil se han extraído principalmente de ensayos, discursos, conferencias y entrevistas, la mayoría de los cuales datan del apogeo del movimiento estudiantil alemán entre junio de 1967 y el verano de 1969. Alex Demirović ha señalado acertadamente que los argumentos de Adorno sobre el movimiento de protesta estudiantil "se mantuvieron esencialmente iguales desde 1966" (Demirović, 1999: 948). Como se verá, esto también vale para Marcuse.

2 DECLARACIONES PÚBLICAS. SOLIDARIDAD CRÍTICA: LA REACCIÓN DE ADORNO

Adorno adoptó una postura ambivalente frente al movimiento político de los estudiantes alemanes, como ya se ha señalado en diversas ocasiones (véase Claussen,

---

* Este artículo es una recopilación de capítulos del libro de Hanning Voigts (2009): *Entkorkte Flaschenpost. Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno und der Streit um die Neue Linke*, Münster/Hamburgo/Londres: Lit Verlag, 200 págs. Serie: Teoría política. La reproducción se realiza con la amable autorización del autor y de la Editorial Lit.

** Hanning Voigts es periodista, autor y redactor del periódico *Frankfurter Rundschau*.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

2000; Kailitz, 2007: 86-90; Demirović, 1999: 915-922, 948-951; Wiggershaus, 2001: 695-697; Türcke / Bolte, 1994: 81-85). De principio, mostró una gran simpatía por sus estudiantes inmediatamente después de su regreso a Fráncfort (véase Adorno, 1950), pero ya en 1959 observó críticamente que, aunque ahora eran menos obedientes a la autoridad, seguían siendo conformistas (véase Adorno, 1959: 334 y ss.). En general, Adorno no podía vislumbrar si los estudiantes, en su mayoría apolíticos, se convertirían algún día en demócratas convencidos y pensadores críticos (véase ibid.: 337). El entusiasmo por sus estudiantes, a quienes Adorno consideraba en el sentido más literal de la palabra como sus discípulos, se mezclaba siempre con una cierta desconfianza.[1] Sin embargo, Adorno respondió al movimiento de protesta estudiantil poco después de los acontecimientos del 2 de junio de 1967 con comprensión y solidaridad inequívoca. Antes de una clase de estética el 2 de junio, dijo a sus estudiantes que la confusa situación informativa en Berlín

> "no me impide expresar mi simpatía por los estudiantes, cuyo destino, independientemente de lo que se informe, no guarda ninguna relación con su participación en una manifestación política" (cit. en Kraushaar, 1998b: 241).

A continuación, Adorno pidió a los estudiantes que se levantaran de sus asientos para guardar un minuto de silencio en memoria de Benno Ohnesorg (véase ibid.). Ya en esta primera reacción, hizo suya la demanda de los estudiantes de que se esclarecieran por completo las circunstancias de la muerte de Ohnesorg y expresó su temor de que su destino pudiera poner de manifiesto la fragilidad de la democracia en la RFA (véase ibid.). El 5 de junio, también ante los estudiantes, subrayó que le preocupaba mucho el clima social en contra de los estudiantes que protestaban, que también se reflejaba en la cobertura mediática, porque "los estudiantes han asumido (...) en cierta medida el papel de los judíos" (cit. en Kraushaar, 1998a: 254). Esta formulación, que Adorno repitió públicamente en varias entrevistas, fue a menudo malinterpretada. Adorno no pretendía en absoluto relativizar el antisemitismo o el destino de los judíos europeos en el Tercer Reich al calificar a los estudiantes de "nuevos judíos".[2] Más bien, percibía en el rechazo de los estudiantes por parte de la

[1] Adorno ya había expresado su desconfianza generalizada hacia los intelectuales rebeldes en *Minima Moralia*. Estos se orientaban ahora hacia la moda, la participación, "la legitimación de quien sabe a favor y en contra de qué debe estar un intelectual hoy en día" (Adorno, 1951: 233). El pensamiento se degenera, porque "cada juicio es aprobado por los amigos, que siempre conocen de antemano todos los argumentos" (ibid.: 234). Estos intelectuales estandarizados ya no son capaces de oponerse: "Stalin solo tiene que carraspear y ellos tiran a Kafka y a Van Gogh al montón de basura" (ibid.: 235).

[2] Adorno escribió a Hans Zehmberg: "¿Cómo podría yo, que pertenezco al grupo de personas perseguidas racialmente por los nazis y que tuve que emigrar, tener la absurda idea de comparar el *destino* real de los estudiantes que protestan con el de los judíos? Lo que quería decir era simplemente que, en

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sociedad mayoritaria un estereotipo antisemita que ahora se dirigía contra los intelectuales: el estereotipo del judío parásito y holgazán, una imagen distorsionada y proyectada de una existencia feliz (véase Demirović, 1999: 917 y ss., Kraushaar, 1998b: 264).[3] Al igual que contra este tipo de actitudes reaccionarias, Adorno también defendió a menudo a los estudiantes públicamente (véase Kraushaar, 1998b: 375-377; 472-4).

Adorno demostró su cercanía política directa con sus estudiantes cuando, en mayo de 1968, pronunció un discurso en televisión contra la legislación de estado de emergencia. En él, instaba a no cejar en la oposición contra el proyecto de ley (véase Adorno, 1968b: 397). Anteriormente, ya había firmado un llamamiento en el que se justificaban las huelgas políticas durante la segunda lectura de las leyes de estado de emergencia en el Parlamento Federal, tal y como exigía también el SDS* (véase Kraushaar, 1998a: 326). En su ponencia en el 16.º Congreso Alemán de Sociología, celebrado en abril de 1968, Adorno también se refirió con cautela, pero de forma claramente positiva, al movimiento estudiantil y mostró comprensión por sus motivos:

> "Solo recientemente se han hecho visibles los indicios de una tendencia opositora, precisamente en diversos grupos de jóvenes: resistencia a la adaptación ciega, libertad para elegir objetivos racionales, repugnancia por el mundo como engaño e ilusión, rememoración de la posibilidad de transformación. Queda por ver si frente a esto triunfará el impulso destructivo que va en aumento en la sociedad" (Adorno, 1968a: 368).

En mayo de 1968, en una conferencia, hizo una observación similar sobre el movimiento estudiantil. En ella expresó la idea de que el movimiento de los estudiantes rebeldes demostraba que, por muy integrada que estuviera, en la sociedad tardocapitalista aún existían posibilidades de pensamiento crítico y de contradicción.

> "Me gustaría decir que, para una persona mayor como yo, lo que resulta satisfactorio del movimiento estudiantil es haber demostrado que la suposición, tal como fue expuesta, por ejemplo, en las utopías negativas de Huxley o Orwell, de que es-

cierto tipo de psicología de masas, los estudiantes desempeñan un papel similar al que desempeñaron los judíos en el Tercer Reich y poco antes" (Adorno-Zehmberg; 17.1.1969; citado en Tiedemann, 2000: 91, énfasis en el original).

[3] Adorno y Horkheimer ya habían formulado en la *Dialéctica de la Ilustración* que la falta de intención del antisemitismo hacía que sus objetos fueran casi intercambiables a voluntad. Ya habían señalado a los intelectuales como víctimas potenciales: "A esto se suma la imagen del intelectual; parece pensar lo que los demás no se permiten y no derrama el sudor del esfuerzo y la fuerza física" (ibid.: 197).

* Sozialistischer Deutscher Studentenbund (Federación Socialista Alemana de Estudiantes)

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> ta integración se llevaría a cabo sin problemas, que la conformación de la sociedad lograría que viviéramos en el infierno y, al mismo tiempo, lo consideráramos el paraíso, en realidad no funciona; eso no funciona, y ahí hay algo indescriptiblemente esperanzador" (Adorno, 2003: 100 y ss.).

Una manifestación especialmente impresionante de simpatía política por el movimiento estudiantil nunca se publicó en vida de Adorno, pero estaba pensada para su publicación, por lo que también debe mencionarse aquí. En un borrador de su autoría para el prólogo a la nueva edición de la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno no solo atribuyó al movimiento estudiantil un papel político en el presente, sino que también reconoció abiertamente que el mensaje en la botella de la *Dialéctica de la Ilustración* debía dirigirse en ese momento, entre otros, a los jóvenes que protestaban en todo el mundo.

> "Hay una experiencia que no se anticipa en el libro, aunque se insinúa en otros de nuestros textos: al menos la juventud se opone a la transición hacia un mundo administrado, que no se produce sin quiebras, sino a través de dictaduras y guerras. El movimiento de protesta en todos los países del mundo, tanto en los dos bloques como en el Tercer Mundo, demuestra que la integración no es tan fácil. Si el libro ayudara a los impulsos de la resistencia a alcanzar una conciencia que los clarifique y les impida someterse por desesperación a una praxis ciega y caer en el narcisismo colectivo, podría adquirir una función real" (cit. en Tiedemann, 2003: 8).

Lo más notable de este borrador es que Adorno describía seriamente el movimiento estudiantil como una "resistencia" contra la tendencia a la administración total y, al parecer, también consideraba posible que un movimiento de protesta realmente formado en la Teoría Crítica pudiera desempeñar un papel socialmente significativo. Solo podemos especular sobre por qué las ideas sobre el movimiento estudiantil de este borrador no se incluyeron en el prólogo de la nueva edición de la *Dialéctica de la Ilustración* finalmente escrito por Horkheimer y Adorno. Sin embargo, Horkheimer se mostraba más reacio al movimiento estudiantil, por lo que es probable que nunca llegara a ver el borrador de Adorno o que no lo aceptara como prólogo.[4] En cualquier caso, las observaciones de Adorno sobre el movimiento estu-

[4] Aunque Horkheimer no se mostraba exclusivamente contrario al movimiento estudiantil, sí era claramente reacio. En lugar de citar numerosas pruebas, mencionaremos aquí una declaración de Horkheimer recogida por Friedrich Pollock: "Cada vez es más evidente que la rebelión de los estudiantes es una forma consecuente de positivismo. (...) Cualquier motivo que no pueda justificarse "científicamente" es para ellos romanticismo, anticuado, etc. (...) La afinidad con la mentalidad de los nazis que ansiaban el poder es inconfundible. Si, como es probable, se produjera una dictadura de derechas

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

diantil se basaban en una simpatía fundamental por sus alumnos y también por sus impulsos críticos con la sociedad. Adorno mantuvo un estrecho contacto con algunos activistas del SDS en Fráncfort incluso durante los conflictos en la universidad (véase Claussen, 2000, Lippe, 1998). A pesar de todas las críticas a las ideas políticas del movimiento estudiantil, que se intensificaron a partir de 1969, hay que contradecir la valoración de Wolfgang Kraushaar de que la "actitud de Adorno hacia los estudiantes rebeldes cambió radicalmente" (Kraushaar, 2007: 332) y que su postura "dio un giro de casi 180 grados" (ibid.: 331). Incluso cuando la disputa con el movimiento estudiantil se intensificó hasta llegar a reventar las clases, Adorno nunca se distanció esencialmente del movimiento estudiantil.

Sin embargo, las muestras de simpatía hacia sus estudiantes políticamente activos nunca impidieron a Adorno criticar su rumbo político. Ya en junio de 1967 hizo sus primeras observaciones en este sentido durante un debate con el SDS de Fráncfort (véase Kraushaar, 1998a: 260 y ss.). Mientras los estudiantes querían dilucidar cómo transformar la consternación por la muerte de Ohnesorg en planteamientos de crítica social y, a continuación, en praxis política (véase Steffen, 1967: 261), Adorno señaló que cualquier tipo de praxis política de los estudiantes no podría tener nada que ver con un "concepto enfático de la praxis" (ibid.: 264), ya que las acciones estudiantiles claramente no podían cambiar la sociedad de manera fundamental. En su opinión, las protestas contra el asesinato de Ohnesorg se asemejaban más bien a los "movimientos de animales encerrados que buscan una salida" (ibid.: 264). El concepto enfático de praxis mencionado por Adorno debe entenderse aquí en el sentido del imperativo categórico de Karl Marx, quien, como es sabido, exigía como praxis política de la teoría social crítica

> "derribar todas las relaciones en las que el ser humano es un ser degradado, esclavizado, abandonado y despreciable" (Marx, 1844: 385).[5]

Y el camino hacia justamente esa praxis transformadora, según Adorno, está bloqueado para los estudiantes. Repitió esta consideración durante un debate con el filólogo berlinés Peter Szondi (Kraushaar, 1998b: 304-310). Previamente dejó claro que no quería situarse por encima de sus estudiantes de manera arrogante, ni tampoco adularlos. Más bien quería intentar "navegar entre esos escollos" (ibid.: 304). Hizo constar que, para él, una verdadera democratización de la universidad en forma

en los países industrializados occidentales, no serían pocos los radicales de izquierda actuales que se encontrarían entre las filas de los nuevos gobernantes" (citado en Kraushaar, 1998b: 531).

[5] En una discusión con Adorno, Horkheimer dijo en 1956: "Por praxis entendemos realmente que hay que tomarse en serio la idea de que el mundo debe cambiar de raíz. Esto debe manifestarse tanto en el pensamiento como en la acción" (Horkheimer / Adorno, 1956: 61).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

parlamentaria, por ejemplo, era inalcanzable porque los y las docentes poseían una autoridad objetiva que no podía ser abolida (ibid.: 310). Además, las categorías sociológicas como la de dominación no son aplicables sin más a la universidad, por muy relacionada que esta se encuentre con el conjunto de la sociedad (ibid.: 308). Pero, sobre todo, dijo:

> "Creo que no existe ninguna posibilidad de cambiar la sociedad desde la universidad, sino que, por el contrario, las intenciones aisladas de cambio radical dentro de la universidad, a las que se les ha amputado la posibilidad de realizarse en el conjunto de la sociedad, solo agravarán el resentimiento dominante contra la esfera intelectual y, con ello, allanarán el camino a la reacción (...). Por otro lado (...), en estos esfuerzos se tiene una valoración totalmente errónea del poder social, se cree que mediante el debate intelectual y la invocación de principios intelectuales se puede cambiar algo en las relaciones de poder (...)" (ibid.: 309).

También en esta ocasión Adorno señaló el "bloqueo real de las posibilidades decisivas de intervención" (ibid.) y añadió que tendría que "negar todo lo que sé de la sociedad (...) si lo considerara posible" (ibid.). En Adorno siguió siendo determinante la actitud solidaria con algunas de las reivindicaciones del movimiento estudiantil, aunque siempre manteniendo una distancia crítica. Una y otra vez se opuso a los intentos de cooptarlo para el movimiento estudiantil.[6] En este sentido, se negó a redactar un informe exculpatorio para el miembro de la Comuna 1 Fritz Teufel (véase Kraushaar, 1998a: 264) y, según sus propias palabras, registró con una sensación de "asombro desmesurado" (Adorno, 1969c: 400) que los estudiantes reaccionaran con ira. Las demandas presentadas a Adorno pueden ilustrarse con las declaraciones de los representantes estudiantiles en la mesa redonda "Autoridades y revolución" celebrada en septiembre de 1968 (véase Kraushaar, 1998b: 458-470). Esta tuvo lugar al final de la Feria del Libro de Fráncfort, después de que el SDS intentara impedir la entrega del Premio de la Paz de los Libreros Alemanes al presidente senegalés Luipold Senghor. Hans-Jürgen Krahl, cuyas ideas giraban siempre en torno a cómo ampliar el movimiento de oposición, exigió a Adorno una clara solidaridad con los estudiantes y sus acciones. Según Krahl, para liberarse de la sociedad autoritaria, las personas sujetas a la autoridad necesitaban "autoridades críticas" (ibid.: 462). Acusó a Adorno de haberse refugiado en la "jaula de la filosofía" (ibid.: 462) por debilidad. Karl-Dietrich Wolff llevó esta idea al extremo:

[6] Max Horkheimer expresó así la postura de Adorno: "Por muy intensamente que se esforzara por lograr reformas, se negaba a unirse incondicionalmente a los colectivos que se remitían a su teoría, en lugar de aplicarla de forma reflexiva a sus propias acciones" (Horkheimer, 1969: 290).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "¿No cree, señor profesor Adorno, que realmente habría tenido importancia si, por ejemplo, alguien como usted, con su voz, su reputación y su significación precisamente para el movimiento estudiantil, por ejemplo, hubiera, digamos, traspasado junto con nosotros la zona de exclusión en la marcha hacia Bonn?" (ibid.: 464).

Adorno reaccionó a estas demandas de forma defensiva. Señaló que "los señores mayores con cierta corpulencia" (ibid.: 465) no eran los adecuados para este tipo de acciones. No participar en una manifestación es un derecho personal. En el mismo sentido, Adorno se negó repetidamente a poner sus clases a disposición para debates estratégicos. Ya en mayo de 1968 había amenazado con renunciar a su cátedra si se le molestaba en sus clases y se restringía su libertad docente (véase Kraushaar, 1998a: 324). Así como Adorno no estaba dispuesto a poner su pensamiento al servicio de un movimiento político, también era importante para él que las consideraciones estratégicas no dominaran el pensamiento. Ya en junio de 1967 señaló a los representantes del SDS:

> "La izquierda tiende a someter a censura el pensamiento en aras del objetivo final. Manifestar la situación de bloqueo forma parte del conocimiento. (...) La teoría debe ser totalmente coherente, de lo contrario la praxis será errónea" (cit. en Steffen, 1967: 265).

Las posteriores declaraciones de Adorno sobre el movimiento estudiantil parten de estas ideas. Nos referimos a su conferencia radiofónica "Resignación" y a dos entrevistas publicadas en 1969 en el *Süddeutsche Zeitung* y en el *Spiegel*.[7] Todas estas declaraciones recogían las ideas desarrolladas hasta entonces, pero también abordaban las crecientes críticas de los estudiantes contra Adorno y la interrupción de sus clases. Adorno empezó a ocuparse más abiertamente de la crítica del activismo estudiantil. En su texto "Resignación", Adorno abordó muy seriamente en 1969 la acusación de los estudiantes de que su teoría era resignada, ya que negaba la posibilidad de una intervención en las condiciones existentes mediante la praxis política (véase Krahl 1971: 285-288). Sin embargo, según Adorno, esto no era culpa del pensador, sino simplemente la expresión de un análisis reflexivo de las circunstancias:

> "No quiero negar el momento de debilidad subjetiva que conlleva restringirse a la teoría. Más importante considero el lado objetivo" (Adorno, 1969b: 794).

[7] El texto central de Adorno, "Notas marginales sobre teoría y praxis" (Adorno, 1969b), se publicó póstumamente, por lo que no puede considerarse aquí como una reacción pública. El texto se analiza en la sección dedicada a la relación entre teoría y praxis (véase más abajo apartado 5).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Adorno sospechaba que detrás de las acusaciones contra él se escondía en "los opositores, que a su vez son insultados como intelectuales", (ibid.: 795) un resentimiento antiintelectual contra quien se niega a colaborar en política (véase ibid.). El primado de la praxis se convierte rápidamente en una prohibición de pensar que recuerda la supresión de la crítica en el comunismo soviético: "La praxis aquí solo significaba el aumento de la producción de medios de producción (...)" (ibid.: 795). Lo que resulta resignado es la actitud de aferrarse a la acción por la acción, aunque resulte evidente "que el pensamiento tiene razón" (ibid.: 796; cf. ibid.: 797). Adorno calificó de "satisfacción sustitutoria" y de "pseudoactividad" la praxis que no reflexiona sobre su propia situación de bloqueo fundamental (ibid.). Confiar en la espontaneidad política es ingenuo, porque el mundo administrado[8] hace imposible toda espontaneidad (ibid.: 797). La pseudopraxis, término con el que Adorno se refería sin duda también a la praxis de gran parte del movimiento estudiantil, no solo era ingenua, sino incluso regresiva:

> "La impaciencia frente a la teoría que se manifiesta en ella [la pseudopraxis] no impulsa el pensamiento más allá de sí mismo. Al olvidarlo, queda por detrás de él" (ibid.).

En última instancia, el juicio de Adorno sobre la "pseudoactividad" fue duro: tendería a subordinar el pensamiento crítico y a "capitular ante el colectivo" (ibid.). Por el contrario, el comportamiento autónomo consistiría únicamente en negarse a colaborar: "Solo el pensamiento podría encontrar la salida, y concretamente uno al que no se le prescriba cuál debe ser el resultado (...)" (ibid.: 796). Según Adorno, este pensamiento autónomo exigiría mucho a quienes piensan: "en medio de toda crítica, quien piensa no está furioso: el pensamiento ha sublimado la ira" (ibid.: 798).

Las entrevistas en el *Süddeutsche Zeitung* y en el *Spiegel* se centraron principalmente en la relación de Adorno con sus estudiantes. Adorno negó cualquier influencia directa de su pensamiento en el movimiento estudiantil (véase Adorno, 1969c: 398), aunque también para él la conexión era "difícil de pasar por alto" (Adorno, 1969d: 404). La Teoría Crítica que él defendía nunca se había sometido al dictado de la aplicabilidad (véase Adorno, 1969c: 398). A lo largo de las entrevistas, Adorno repitió su acusación de "pseudoactividad" (véase ibid.: 399). Una vez más, rechazó todos los intentos de involucrarlo en las protestas (véase Adorno, 1969d: 403). "Precisamente no hacerlo forma parte del concepto de Ilustración al que me

[8] Sobre el concepto de "mundo administrado", véase más abajo apartado 4.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

aferro" (Adorno, 1969c: 400). No obstante, Adorno declaró que su relación con sus estudiantes no se había visto especialmente afectada, ya que seguía siendo de alto nivel (véase ibid.: 400). Adorno incluyó explícitamente en esta valoración a todos aquellos estudiantes "con los que discrepo totalmente en lo que respecta a la praxis política" (ibid.). En ambas entrevistas se distanció muy claramente de cualquier forma de uso de la violencia. Para él, la praxis transformadora solo era concebible "si era pacífica y se ajustaba plenamente a la Constitución" (ibid.: 399). El uso de la violencia solo sería legítimo, como mucho, en defensa propia contra un gobierno fascista:

> "En Grecia, por supuesto, aprobaría cualquier tipo de acción. Allí la situación es totalmente diferente" (Adorno, 1069f: 409).[9]

En la entrevista con *Der Spiegel*, Adorno también se refirió al "atentado de los pechos [desnudos]". Calificó la acción de "repugnante" (ibid.: 407) y expresó la sospecha de que solo se había llevado a cabo porque el ala activista de los estudiantes temía caer en el olvido en la opinión pública y en la universidad (ibid.). Adorno se distanció de sus acciones con las siguientes palabras:

> "En mis escritos nunca he dado un modelo para ningún tipo de actuación ni acción. Soy una persona teórica que considera que el pensamiento teórico está muy cerca de sus intenciones artísticas. No es que me haya alejado recientemente de la praxis, sino que mi pensamiento siempre ha tenido una relación muy indirecta con ella" (ibid.: 403).

Sobre la relación entre teoría y praxis, Adorno afirmó que, para él, la teoría social era una "forma genuina de praxis" (ibid.: 408). La forma más sensata de acción práctica en ese momento era impulsar el análisis de las relaciones sociales (cf. ibid.: 409). Aunque seguía considerando útiles algunas acciones de los estudiantes (véase ibid.: 404), no podía dar instrucciones para actuar: "A la pregunta '¿qué hay que hacer?', lo único que puedo responder en la mayoría de los casos es 'no lo sé'" (ibid.: 404). Por lo tanto, la acusación de desarrollar una teoría negativa y pesimista le resbala por completo:

> "No veo ningún reproche en que, en el mundo en el que vivimos, se esté desesperado y se sea pesimista y negativo. Más bien se ven coartadas aquellas personas que, para sentirse mejor psicológicamente, acallan la desesperación objetiva vociferando el furioso optimismo desenfrenado de la acción inmediata" (ibid.: 405).

[9] En Grecia, desde el llamado golpe de los coroneles de 1967 hasta 1974, reinó una dictadura militar fascista bajo el mando de Georgios Papadopoulos.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

3 LA NECESIDAD DE LIBERACIÓN: LA REACCIÓN DE MARCUSE

A lo largo de los años sesenta, Herbert Marcuse se refirió más que Adorno al movimiento estudiantil como movimiento político y se adscribió, como intelectual opositor, a la "Nueva Izquierda", de la que consideraba parte al movimiento estudiantil. No tenía reparos en que lo adscribiesen a este movimiento político. Rara vez criticaba la política de los estudiantes, como hacía Adorno, pero en congresos y conferencias buscaba más que este el contacto con los estudiantes políticamente activos. Wolfgang Kraushaar lo expresó acertadamente diciendo que, a diferencia de Adorno, Marcuse "se involucró en los movimientos, se solidarizó con ellos y pensó dentro de ellos" (Kraushaar, 1989: 195).

Marcuse estaba vinculado políticamente desde principios de los años sesenta al movimiento estudiantil estadounidense, que se había formado a raíz de las protestas por los derechos civiles y contra la guerra de Vietnam (véase Breines, 1968: 143).[10] Jürgen Habermas resumió así este temprano compromiso político de Marcuse en Estados Unidos:

> "A principios de los años sesenta, el movimiento estadounidense por los derechos civiles lo politizó de nuevo, antes de que se uniera a la oposición contra la guerra de Vietnam y, finalmente, influyera en el movimiento de protesta estudiantil a ambos lados del Atlántico" (Habermas, 1998: 234).

Para la joven izquierda estadounidense, que no se sentía identificada con los grupos marxistas ortodoxos predominantes, sin duda Marcuse resultaba atractivo como pensador revolucionario y filósofo de influencia europea (véase Behrmann, 1999: 312), aunque en Estados Unidos pocos conocían la tradición filosófica de Hegel, Marx y Freud en la que se inscribía Marcuse (véase ibid.: 314). En la República Federal, Marcuse debatió por primera vez en 1964 con estudiantes políticamente activos (véase Demirović, 1999: 895). Sus primeras observaciones públicas sobre el movimiento estudiantil alemán las hizo durante su ponencia en el congreso del SDS "Vietnam, análisis de un ejemplo". Al comienzo de su ponencia, destacó la "negativa espontánea de la juventud opositora a colaborar" y el "asco por el estilo de vida

[10] Ya en 1961, Marcuse había participado en un acto estudiantil contra la invasión estadounidense de Cuba en la Universidad de Brandeis (véase Kraushaar, 1998a: 179). En uno de los primeros grandes teach-ins contra la guerra de Vietnam en Los Ángeles, intervino como orador (véase ibíd.: 229). Paul Breines ofrece una valoración contemporánea de la interacción entre la "Nueva Izquierda" y Marcuse (Breines, 1968). Señala que *El hombre unidimensional* y *Tolerancia represiva* fueron dos de los textos más discutidos dentro de la "Nueva Izquierda" (véase ibíd.: 137; Roth, 1985: 170 y ss.).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de la 'sociedad de la abundancia'" (Marcuse, 1966: 206). Describió a los intelectuales y a los jóvenes como

> "la oposición más audible, visible y eficaz. (...) La oposición radical entre los estudiantes y los jóvenes no es una oposición socialista o comunista. La desconfianza hacia toda ideología (y el comunismo, el socialismo y el marxismo son considerados ideologías por estos jóvenes) es un factor decisivo en este movimiento. El lema 'no confiamos en nadie mayor de treinta años' caracteriza la situación. (...) Llama la atención la espontánea unidad entre la rebelión política, intelectual y sexual instintiva (...). (...) Se percibe algo que va más allá de la oposición política y que representa una nueva unidad: una unidad entre política y eros. (...) Puede que sea totalmente romántico, lo admito, pero veo en esta unidad una agudización y una profundización de la oposición política" (ibid.: 207).

Marcuse también incluía en la oposición radical a los "grupos desfavorecidos" de la población (ibid.). La clase obrera, por el contrario, estaba integrada en la sociedad, y la lucha de clases se había convertido en un conflicto circunscrito a intereses puramente económicos y políticos (ibid.: 208). Dado que no habría ningún movimiento revolucionario de masas en un futuro previsible, la rebelión de la juventud tampoco podía ser revolucionaria por el momento. Sin embargo, según Marcuse, la oposición política a la guerra de Vietnam era necesaria,

> "aunque creamos que es inútil, simplemente para poder sobrevivir como seres humanos y tal vez hacer posible una existencia digna para otros" (ibid.: 209).

Como Rolf Wiggershaus lo expresó una vez de manera muy acertada, hacia el joven movimiento de protesta Marcuse sentía "respeto por una necesidad existencial de comportamiento digno" (Wiggershaus, 2001: 682).

Las declaraciones centrales de Marcuse sobre el movimiento estudiantil se encuentran en las conferencias que impartió en julio de 1967 en la Universidad Libre de Berlín.[11] Marcuse subrayó en su conferencia *El final de la utopía* que las formas de liberación humana que antes se consideraban imposibles se han vuelto posibles gracias al desarrollo de las fuerzas productivas. Por lo tanto, se ha alcanzado "el final de la utopía", porque todos los proyectos sociales utópicos son realmente viables:

> "Todas las fuerzas materiales e intelectuales que pueden utilizarse para la realización de una sociedad libre están ahí. El hecho de que no se utilicen para ello se

[11] Marcuse ya había expresado algunas de sus ideas en un texto para la revista *Kursbuch*. "En este sentido, ella [la oposición de la juventud, H.V.] se dirige totalmente contra el sistema en su conjunto (...). Estos jóvenes y estas jóvenes ya no comparten las necesidades represivas de los favores y la seguridad del poder; en ellos surge quizás una nueva conciencia (...). En resumen: aquí se encuentra la "negación determinada" de lo existente, pero sin una organización eficaz (...)" (Marcuse, 1967c: 6).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

debe exclusivamente a la movilización total de la sociedad existente contra su propia posibilidad de liberación" (Marcuse, 1967a: 14).

Dado que actualmente no existe una clase revolucionaria, una crítica materialista debe centrarse principalmente en "mostrar y promover el surgimiento y el desarrollo de necesidades vitales de libertad" (ibid.: 15). La creciente tecnificación del proceso de producción hace posible el desarrollo de esas necesidades, que actualmente son fundamentales para una concepción progresista del socialismo.[12] Por lo tanto, en contra de Marx, también habría que volver a pensar como una posibilidad real en la superación del trabajo en el juego libre de coacción (cf. ibid.: 20).[13] Estas posibilidades históricas deben pensarse hoy

"en formas (...) que, de hecho, indiquen más bien la ruptura que la continuidad con la historia anterior, la negación más que lo positivo, la diferencia más que el progreso (...)" (ibid.: 15).

En el debate, Marcuse explicó que, aunque no consideraba que el movimiento estudiantil fuera un movimiento revolucionario, lo veía como uno de los grupos opositores en el que ya se manifestaban las necesidades de emancipación fundamentales para una revolución (véase ibid.: 23; 30). Dado que ya en los años sesenta sus declaraciones se interpretaban una y otra vez en el sentido de que consideraba al movimiento de protesta estudiantil u otros grupos marginales, en lugar del proletariado, como una nueva clase revolucionaria, Marcuse señaló repetidamente, en ocasiones con palabras bastante duras, que se trataba de un malentendido (véase ibid.: 21, 27; Marcuse, 1968: 227 y ss.). También se opuso a este malentendido en numerosas entrevistas (véase Kraushaar, 1998b: 645 y ss.; 476; 295). Sin embargo, como ya se ha mencionado, Marcuse consideraba que el movimiento estudiantil tenía necesidades fundamentales de liberación que él consideraba muy importantes:

"De hecho, considero que la redefinición del factor subjetivo es una de las necesidades más decisivas de la situación actual. (...) Considero que el desarrollo de la

[12] Marcuse subrayó, por cierto, un rasgo normativo de su pensamiento: "Creo que también para Marx el socialismo es algo que *debería* ser. Este rasgo normativo forma parte de la esencia del socialismo científico. El socialismo *debe* ser; es, como realmente podríamos decir, una necesidad biológica, sociológica y política" (Marcuse, 1967b: 185, énfasis en el original).

[13] Karl Marx señaló en un pasaje muy citado de *El capital*: "El reino de la libertad comienza, en efecto, allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la utilidad exterior; por lo tanto, por su propia naturaleza, se encuentra más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. (...) La libertad en este ámbito solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su metabolismo con la naturaleza (...). Pero esto sigue siendo siempre un reino de la necesidad. Más allá de este comienza el desarrollo de la fuerza humana, que se considera un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, pero que solo puede florecer sobre la base del reino de la necesidad" (Marx, 1894: 828; cf. Marcuse, 1968: 229-235).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> conciencia, (...) si se quiere, esta desviación idealista, es hoy en día una de las principales tareas del materialismo (...). (...) Una de las tareas es descubrir y liberar al tipo de persona que quiere la revolución, que necesita la revolución, porque de lo contrario colapsa: ese es el factor subjetivo, que hoy en día es más que un factor subjetivo" (Marcuse 1967a: 29).

La aparición de estas nuevas necesidades, en particular, en el movimiento estudiantil, es la prueba de la posibilidad de la acción política, del carácter contingente de las condiciones sociales: "Los intersticios dentro de la sociedad existente siguen abiertos, y aprovecharlos es una de las tareas más importantes" (ibid.: 34). Cuando se le preguntó sobre la dificultad de desarrollar necesidades emancipadoras en una sociedad que, según el propio Marcuse, produce continuamente necesidades represivas, Marcuse admitió:

> "Su objeción es que, para desarrollar las nuevas necesidades revolucionarias, primero hay que abolir los mecanismos que reproducen las viejas necesidades. Para abolir los mecanismos que reproducen las viejas necesidades, primero debe existir la necesidad de abolir los viejos mecanismos. Ese es precisamente el círculo vicioso en el que nos encontramos, y no sé cómo salir de él" (ibid.: 41).

Marcuse también destacó la importancia política del movimiento estudiantil en su segunda conferencia en Berlín sobre "El problema de la violencia en la oposición".

> "Saben que considero que la oposición estudiantil es hoy uno de los factores más decisivos del mundo, (...) uno de los factores más fuertes que tal vez pueda convertirse algún día en una fuerza revolucionaria" (ibid.: 47).

Sin embargo, las fuerzas opositoras actuales solo podrían servir para preparar un movimiento revolucionario, puesto que un debilitamiento efectivo del sistema capitalista mundial más bien sería posible a través de los movimientos de descolonización en el "Tercer Mundo"[14] (véase ibid.: 52 y ss.). Marcuse desarrolló un argumento similar en una conferencia que pronunció una semana más tarde en Londres (véase Kraushaar, 1998a: 267). En ella formuló con mayor precisión lo que, en su opinión, constituía la novedad de la situación histórica y de la oposición actual:

[14] El término "Tercer Mundo" ha sido objeto de críticas con razón. Originalmente se refería a los "países no alineados", luego a todos los países "subdesarrollados". Sin embargo, desde 1989/1990, con la desaparición de la URSS, no solo ha desaparecido el "Segundo Mundo", sino que la jerarquización tácita y la visión eurocéntrica del mundo que la acompaña han sido objeto de críticas cada vez mayores. No obstante, en este trabajo se utiliza el término porque su significado en el lenguaje cotidiano sigue haciéndolo inevitable.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "Creo que nos enfrentamos a una situación históricamente novedosa, porque hoy se trata de liberarnos de una sociedad que funciona relativamente bien, rica y poderosa. El problema al que nos enfrentamos es la necesidad de liberarnos no de una sociedad pobre (...), sino de una sociedad que desarrolla a gran escala las necesidades materiales e incluso culturales de las personas (...). Y con ello ya queda dicho que buscamos una liberación para la que, aparentemente, no existe una base de masas en la sociedad" (Marcuse, 1967b: 186).

Ya existiría un inicio de nuevas necesidades emancipadoras,

> "especialmente entre los grupos sociales aún no integrados y entre aquellos que, en virtud de su posición privilegiada, pueden atravesar el velo ideológico y material de los medios de comunicación de masas y del adoctrinamiento: la intelectualidad" (ibid.: 196).

Los intelectuales –es decir, también los estudiantes– nunca podrían ser por sí solos una fuerza revolucionaria, "pero podrían convertirse en catalizadores, hoy quizá más que nunca" (ibid.), podrían "desempeñar el papel de precursores (...)" (ibid.: 198). En este sentido, Marcuse también elogió el movimiento estudiantil en una conferencia que pronunció en 1968 en la escuela de verano del grupo yugoslavo Praxis. Tituló su conferencia con un lema de los estudiantes de la Sorbona de París que protestaban: "*Soyons réalistes – demandons l'impossible*" (Marcuse, 1968: 227, énfasis en el original). Este fantástico lema dejaba claro que el movimiento estudiantil volvía a vincular la idea de una sociedad diferente con la liberación y la solidaridad, y reclamaba los ideales utópicos ridiculizados por el marxismo contemporáneo, que hoy en día se han convertido en algo posible (véase ibid.: 227 y ss.). El movimiento estudiantil habría recordado "que el socialismo es, ante todo, una nueva forma de existencia humana" (ibid.: 233).

> "Creo que esta consigna marca un punto de inflexión en el desarrollo (...) de las sociedades establecidas en general y que, ante este hecho, hoy en día no es posible revisar los conceptos de Marx sin tener en cuenta el movimiento de protesta estudiantil" (ibid.: 227).

Aunque el movimiento estudiantil era solo una minoría radical, articulaba de manera vanguardista "lo que la gran mayoría de la población aún no había articulado y reprimía" (ibid.: 228; véase Kraushaar, 1998b: 295). Así, Marcuse atribuyó al movimiento estudiantil una función vanguardista, ya que expresaba necesidades emancipadoras que, aunque tácitas, eran compartidas por amplios sectores de la población.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En su *Ensayo sobre la liberación*, un intento de "analizar la oposición contemporánea contra la sociedad organizada por el capitalismo corporativo" (Marcuse, 1969: 307), Marcuse abordó de forma muy detallada las posibilidades políticas de la oposición estudiantil. El ensayo se escribió en gran parte ya en 1967, pero no se publicó hasta 1969 (véase Roth, 1985: 202; Marcuse, 1969: 242). En el prólogo se dice:

> "La creciente oposición al dominio mundial del capitalismo corporativo se enfrenta al poder inquebrantable de ese dominio (...). Recientemente, esta amenazadora homogeneidad se ha relajado; una alternativa irrumpe ahora en el continuo represivo. (...) La gran rebelión adopta diversas formas" (ibid.: 241).

Marcuse enumera a continuación los movimientos en los que basa esta alternativa al capitalismo occidental y al socialismo real estalinista: los movimientos de descolonización en el "Tercer Mundo", las revueltas entre los habitantes de los guetos y la población negra en los Estados Unidos, pero sobre todo el movimiento estudiantil internacional. Estas fuerzas, ninguna de las cuales por sí sola significaba la revolución, encarnaban sin embargo una esperanza, ya que ponían de manifiesto tanto los límites del poder social dominante para contener las tendencias emancipadoras como el renovado deseo de liberación (cf. ibid.: 242). Por lo tanto, debían ser observadas muy de cerca por una Teoría Crítica de la sociedad y examinadas en cuanto a sus posibilidades (cf. ibid.: 242).

Según Marcuse, en consonancia con Marx, un movimiento verdaderamente revolucionario es inconcebible sin una base revolucionaria de masas, ya que, en última instancia, sigue dependiendo de la mayoría de los trabajadores: "objetivamente, 'en sí', los trabajadores siguen siendo la clase revolucionaria potencial; subjetivamente, 'para sí', no lo son" (ibid.: 255). Según Marcuse, la esperanza que encarnaban los movimientos de protesta se basaba en sus nuevas necesidades de liberación, ya que "su conciencia y sus objetivos los convierten en representantes del verdadero interés general de los oprimidos" (ibid.: 284). Marcuse determinó este interés genuino de la mayoría de la población basándose en una antropología prudentemente insinuada: todos los seres humanos tienen necesidades emancipadoras de liberación, que podrían servir como "base biológica del socialismo"[15] (ibid.: 248). Marcuse veía la "base biológica" en el hecho de que las necesidades psíquicas y físicas básicas del ser humano no se satisfacían en la actualidad y que estas, como en la revuelta de la juventud, podían dirigirse contra lo falso existente mediante una conciencia crítica de

[15] El hecho de que Marcuse ponga la palabra "biológico" entre comillas indica que no se refiere a una biología humana inmutable. Ya en *Eros y civilización*, Marcuse había afirmado, en contra de Freud, que la "naturaleza del ser humano" era para él un hecho histórico y, por lo tanto, también modificable.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

la sociedad: "La revuelta instintiva se transforma en una rebelión política" (ibid.: 250). La energía instintiva de Eros, que empuja hacia vínculos libidinosos cada vez mayores, podría entenderse como una base biológica para una revolución:

> "entonces tendríamos, más allá de todos los 'valores', un fundamento psicológico instintivo para la solidaridad entre los seres humanos, una solidaridad que (...) aparece como condición previa para la liberación" (ibid.: 250).

En consecuencia, Marcuse denomina la praxis de los estudiantes, en concreto, como revuelta, no como revolución (cf. ibid.: 241). Pero:

> "Han arrancado la idea de la revolución del continuo de la opresión y la han vinculado a su verdadera dimensión: la de la liberación" (ibid.: 243).

Aunque la situación social no sea revolucionaria, podría llegar a serlo a largo plazo (véase ibid.: 288) si los movimientos de protesta supieran desempeñar su papel de "catalizadores" (véase ibid.: 286). Marcuse confía en ellos sobre todo debido a la radicalidad de su rechazo a la sociedad, que él atribuye a una nueva moral sexual y a nuevas exigencias estéticas (véase ibid.: 263 y ss.), a un uso subcultural del lenguaje (véase ibid.: 270 y ss.) y a nuevas formas de música (véase ibid.: 280). El movimiento estudiantil no es solo un movimiento de estudiantes, sino que ya está teniendo un impacto en otras partes de la sociedad y, además, forma parte de la "nueva clase obrera" (ibid.: 291), que está adquiriendo cada vez más importancia en el proceso de producción debido a la creciente importancia del trabajo mental e intelectual (cf. ibid.: 291). Este movimiento es actualmente el "fermento de la esperanza" (ibid.: 291) y ha demostrado su impacto político en el Mayo de París y en la oposición a la guerra de Vietnam, especialmente en los Estados Unidos (cf. ibid.: 299). Para que las esperanzas depositadas en los movimientos de protesta se puedan cumplir, es necesario intensificar el trabajo político (véase ibid.: 288) y desarrollar nuevas formas de desobediencia civil que puedan debilitar las sociedades existentes y agudizar las contradicciones sociales (véase ibid.: 310).

> "Solo entonces se daría el clima político que proporcionaría una base de masas para las nuevas formas de organización necesarias para liderar la lucha" (ibid.: 311).

Con sus conferencias y escritos, Marcuse se había convertido en parte de la "Nueva Izquierda".

> "La coincidencia de algunas de las ideas propuestas en mi ensayo con las formuladas por los jóvenes rebeldes me impresionó mucho" (ibid.: 242),

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

escribió en el prólogo de *Ensayo sobre la liberación*. A raíz de ello, Marcuse fue frecuentemente entrevistado por diversos medios de comunicación como "filósofo de la Nueva Izquierda". En estas entrevistas, Marcuse se pronunció repetidamente sobre cuestiones relacionadas con el movimiento estudiantil y la "Nueva Izquierda". La gran cantidad de entrevistas hace que la situación sea confusa, pero algunas entrevistas fundamentales están disponibles en la colección de documentos de Wolfgang Kraushaar. Marcuse rechazó enérgicamente como "tontería" (cf. Kraushaar, 1998b: 655) el papel que a menudo se le atribuía de precursor de la Nueva Izquierda, mentor, vocero o portavoz de los movimientos de protesta (cf. ibid.: 494; 643; 655). Por el contrario, señaló que probablemente muy pocos estudiantes habían leído y comprendido realmente sus libros (véase ibid.: 643). Tampoco había presagiado el movimiento estudiantil (véase ibid.: 489). Del mismo modo, Marcuse negó repetidamente haber afirmado que los estudiantes fueran hoy en día la "nueva clase revolucionaria" en lugar del proletariado (véase ibid.: 295; 381; 476; 645). Sin embargo, reconoció que la Nueva Izquierda y los estudiantes habían desarrollado una nueva conciencia de que una sociedad liberada supondría una diferencia cualitativa con respecto a las sociedades existentes y que, por lo tanto, el pensamiento radical debía orientarse más hacia un salto fuera de la historia que hacia el progreso dentro de ella (véase ibid.: 295). De ahí proviene también el fuerte elemento anarquista del movimiento estudiantil, que Marcuse consideraba progresista (véase ibid.: 644). Sin embargo, lo decisivo es que los estudiantes no desarrollaron sus ideas utópicas de una sociedad completamente diferente a partir de una situación de miseria, sino a partir de la "sociedad de la abundancia" (ibid.: 380). Marcuse se mostró entusiasmado con estos acontecimientos y con el movimiento de algunos estudiantes:

> "Una de las experiencias más gratificantes de mi vida fue observar que el movimiento estudiantil es un movimiento internacional que se ha desarrollado sin formas organizativas fijas (...). Pude convencerme de que en el movimiento estudiantil internacional existe una fuerte tendencia al socialismo, pero con una nueva concepción del socialismo (...). Es una concepción del socialismo que expresa la necesidad incondicional de un cambio cualitativo en todo el contenido de la vida" (ibid.: 476).

La educación de la población hacia una conciencia progresista sería actualmente, sobre todo, tarea de los estudiantes y los intelectuales (cf. ibid.: 490; 646). La oportunidad de la Nueva Izquierda residiría, por tanto, en realizar un trabajo preparatorio para una praxis revolucionaria (cf. ibid.: 656). Marcuse vio en los estudiantes los

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

primeros indicios de un "nuevo tipo de ser humano" (ibid.: 660) que ya no compartía las necesidades represivas de la sociedad de clases antagónica (cf. ibid.: 660).

Las reacciones públicas de Adorno y Marcuse demuestran que la valoración expresada al principio es acertada: a pesar de algunas similitudes, ambos filósofos reaccionaron de manera muy diferente al movimiento estudiantil y, a pesar de la evolución de su argumentación, ambos se mantuvieron fieles a su valoración inicial. Sus valoraciones públicas del movimiento de protesta son diametralmente opuestas en puntos decisivos. El siguiente paso es examinar la correspondencia entre ambos pensadores, que completa la imagen de los argumentos y líneas de pensamiento con los que describieron y evaluaron el fenómeno del movimiento estudiantil.

4 "GRAVES DIFERENCIAS POLÍTICAS": LA DISPUTA EN LA CORRESPONDENCIA

> "Que considere más importante ocuparme de esto [de la dialéctica negativa, H.V.] que de otras cosas más cercanas a la realidad puede deberse a mi narcisismo, pero no del todo: estoy convencido de que, en lo que respecta a la unidad de teoría y praxis, hoy en día el acento recae en la teoría más avanzada y reflexiva. Muchos de los jóvenes estudiantes tienden a sintetizar su especie de praxis con una teoría inexistente, lo que da lugar a un decisionismo que recuerda el horror. Hablar de todo esto entre nosotros sería muy necesario" (Adorno-Marcuse; 1.6.1967; cit. en Tiedemann, 2000: 44 y ss.).

Con esta carta de Adorno a Marcuse se inició el debate epistolar sobre el movimiento estudiantil que ambos pensadores mantuvieron hasta agosto de 1969.[16] En las cartas chocaban sus diferentes opiniones, que, debido al carácter privado del formato, solían formularse de manera muy abierta, aunque rara vez se planteaban argumentos completamente nuevos. Sin embargo, en Adorno se encuentran manifestaciones muy abiertas de simpatía hacia el movimiento estudiantil, que nunca expresó públicamente. Estas respaldan la tesis defendida anteriormente de que, a pesar de todos los conflictos, Adorno nunca se desvinculó por completo del movimiento estudiantil (véase más arriba el apartado 3).

Ambos pensadores consideraban insuficiente la forma epistolar del debate, y muchas cartas de 1967, 1968 y 1969 contienen el deseo de reunirse durante los meses

[16] Las cartas accesibles entre Adorno y Marcuse se encuentran en Wolfgang Kraushaar (Kraushaar, 1998b) y Rolf Tiedemann (Tiedemann, 2000).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de verano para poder discutir con tranquilidad. Sin embargo, esta reunión no se produjo antes de la muerte de Adorno. Tanto Adorno como Marcuse eran conscientes desde el principio de la relevancia política de su debate epistolar, ya que en 1967 Marcuse le había escrito a Adorno:

> "Teddy, pasaría por alto estas cosas si no temiera que en ellas se expresaran serias diferencias políticas" (Marcuse-Adorno; 16.6.1967; citado en Kraushaar, 1998b: 261).

Adorno respondió entonces a Horkheimer:

> "Después de una carta como la de Herbert, uno empieza a sentir escalofríos, si es que no los sentía ya desde hacía tiempo" (Adorno-Horkheimer; 16.6.1967; citado en ibid.: 263).

A medida que el "conflicto local de Fráncfort" (Claussen, 1985: 65) se agravaba con la ocupación del Instituto de Investigación Social, las cartas se volvían cada vez más duras. En mayo de 1969, Adorno envió a Horkheimer las líneas ya citadas en la introducción, en las que afirmaba que ya no sabía cómo evitar una ruptura abierta con Marcuse (véase Kraushaar, 1998b: 639). Quien lea las cartas con atención percibirá entre líneas lo doloroso que debió de ser para ambos el desacuerdo político y la creciente disputa. No se trataba de un simple conocido, sino de una larga y estrecha amistad intelectual que amenazaba con fracasar debido a diferencias políticas.

En concreto, en la correspondencia sobre el movimiento estudiantil –se trata de unas veinte cartas entre junio de 1967 y agosto de 1969, sin contar aquellas que solo tratan cuestiones organizativas– se pueden distinguir tres niveles de contenido. En estas cartas, Adorno y Marcuse discutían a) sobre la valoración del movimiento estudiantil y el activismo estudiantil; b) sobre la relación adecuada entre teoría y praxis en ese momento y c) a nivel personal, sobre los conflictos en Fráncfort. La creciente disputa sobre este último punto llevó a Marcuse a cancelar una visita a Fráncfort que llevaba mucho tiempo planeando para junio de 1969.[17]

En diciembre de 1968, Adorno y Horkheimer informaron a Marcuse de la nueva ola de huelgas estudiantiles en la Universidad de Fráncfort:

> "En este momento, aquí reina el caos, no pocos edificios de la universidad están ocupados. Muchos seminarios ya no pueden celebrarse, entre ellos precisamente los más progresistas. Las reivindicaciones estudiantiles, muy justificadas, y las acciones cuestionables se mezclan de tal manera que ya no se puede hablar de tra-

[17] Marcuse canceló definitivamente su visita en una carta del 23 de mayo de 1969 (véase Kraushaar, 1998b: 634). Al parecer, el motivo fue que Marcuse no quería tomar una posición clara en el conflicto entre el Instituto y los estudiantes (véase ibid.: 601 y ss.).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

bajo productivo ni siquiera de un pensamiento razonable" (Horkheimer/Adorno-Marcuse; 17/12/1968; citado en Kraushaar 1998b: 519 y ss.).

Marcuse respondió a Adorno:

"Lo que dices sobre la evolución del movimiento estudiantil coincide plenamente con mi experiencia. Las reivindicaciones racionales e irracionales, incluso contrarrevolucionarias, están indisolublemente unidas. ¿Dónde nos situamos?" (Marcuse-Adorno; 12.1.1969; cit. ibid.: 541).

Poco después, Adorno señaló en una carta que el creciente "activismo irracional" (Adorno-Marcuse; 24.1.1969; cit. en Tiedemann, 2000: 91) de los estudiantes conduciría a una burocratización de la universidad.[18] En febrero de 1969 escribió:

"Aquí volvió a producirse una situación horrible. Un grupo del SDS liderado por Krahl ocupó una sala del Instituto (...). Tuvimos que llamar a la policía (...). En la propaganda se tergiversan completamente los hechos, como si hubiéramos tomado medidas represivas nosotros y no los estudiantes, que nos gritaban que nos calláramos (...)" (Adorno-Marcuse; 14.2.1969; cit. en Kraushaar, 1998b: 574 y ss.).

Marcuse se limitó en sus dos cartas siguientes a afirmar: "La situación allí es realmente espantosa" (Marcuse-Adorno; 18.3.1969; cit. en ibid.: 578). Adorno le había contado anteriormente que Habermas y él habían sido atacados con huevos por los estudiantes (Adorno-Marcuse; 28.2.1969; cf. ibid.). Y le había escrito a Marcuse:

"No puedo explicarme con qué tranquilidad (...) registro estas cosas. Si es la edad o una intensa represión para poder terminar mi trabajo, no sabría decirlo" (Adorno-Marcuse; 28/2/1969; citado en ibid.).[19]

En su siguiente carta, Adorno expresaba su opinión de que el movimiento estudiantil, al menos en su ala más activista, se encontraba al borde del colapso definitivo, de modo que sus portavoces se veían obligados a recurrir a "manifestaciones extremas" (Adorno-Marcuse; 25/3/1969; cit. ibid.: 579) para que el movimiento pudiera continuar. Expresó serias preocupaciones sobre el próximo semestre de invierno

[18] Para Adorno, las tendencias tecnocráticas se manifestaban especialmente en las formas de organización estudiantil, en el "apego burocrático a los reglamentos, la "obligatoriedad", los innumerables comités y similares (...)" (Adorno-Marcuse; 19.6.1969; cit. en Kraushaar, 1998b: 652). El movimiento mostraba "de forma drástica los rasgos de esa misma tecnocratización a la que supuestamente quieren oponerse (...)" (Adorno-Marcuse; 19.6.1969; cit. en ibid.).

[19] Adorno trabajaba desde diciembre de 1966 en su *Teoría estética* (véase Kraushaar, 1998b: 218; Adorno, 1969f: 409).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de 1969/1970, "sobre todo porque algunas personas cuentan con bombas y disparos" (Adorno-Marcuse; 25.3.1969; cit. ibid.).[20]

En abril de 1969, Marcuse envió una larga carta a Adorno en la que expresaba su rechazo político a la reacción ante la ocupación estudiantil del instituto y señalaba claras diferencias de contenido. Para él, la situación había "cambiado de forma decisiva" (Marcuse-Adorno; 5.4.1969; cit. ibid.: 601), desde que había escuchado los relatos personales de los estudiantes de Fráncfort sobre los incidentes (cf. ibid.).

> "Brutal: si la alternativa es la policía o los estudiantes de izquierda, estoy con los estudiantes, con una excepción decisiva, a saber, si mi vida está amenazada o si se amenaza con violencia contra mí y contra mis amigos y la amenaza es seria. Sin tal amenaza de violencia, la ocupación de espacios (fuera de mi vivienda) no es para mí motivo suficiente para llamar a la policía" (Marcuse-Adorno; 5.4.1969; cit. en ibid.: 601).
>
> A continuación, Marcuse volvió a afirmar de manera paradigmática:
>
> "Sigo creyendo que nuestra causa (que no es solo nuestra) está más en manos de los estudiantes rebeldes que de la policía (...). Me conoces lo suficiente como para saber que rechazo con el mismo énfasis que tú la aplicación inmediata de la teoría a la praxis. Pero creo que hay situaciones, momentos en los que la teoría es impulsada por la praxis, situaciones y momentos en los que la teoría que se aleja de la praxis se vuelve infiel a sí misma" (Marcuse-Adorno; 5.4.1969; cit. en ibid.: 601 y ss.).

Tras esta valoración, Marcuse señaló "que estos estudiantes están influenciados por nosotros (y sin duda también por ti)" (Marcuse-Adorno; 5.4.1969; cit. en ibid.: 602). A continuación, comentó que entendía sus acciones, aunque no las consideraba revolucionarias:

> "sabemos (y ellos saben) que la situación no es revolucionaria, ni siquiera prerrevolucionaria. Pero la misma situación es tan horrible, tan asfixiante y humillante, que la rebelión contra ella obliga a una reacción biológica, fisiológica: ya no se puede soportar, uno se asfixia y tiene que respirar. Y ese aire fresco no es el de un 'fascismo de izquierdas' (¡contradictio in adjecto!), es el aire que nosotros (al me-

[20] Al parecer, Adorno también se sentía personalmente amenazado por parte del movimiento estudiantil. Él y su esposa Margarete temían, por ejemplo, que los estudiantes activistas destrozaran su apartamento. Rudolf zur Lippe cita a Adorno con las siguientes palabras: "Si vienen y ocupan este apartamento, que lo hagan, por mí no hay problema. Pero quiero poner dos condiciones. No se deben destruir los libros y quiero tener voz y voto en lo que se puede escribir en las paredes" (Lippe, 1989: 117). Sin embargo, Rudolf zur Lippe expresa la opinión de que nunca se consideró seriamente un ataque estudiantil de este tipo contra Adorno.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> nos yo) también queremos respirar alguna vez (...). Discuto con los estudiantes, los insulto cuando considero que son estúpidos (...), pero probablemente no recurriría a armas peores y más horribles que las suyas para defenderme" (Marcuse-Adorno; 5.4.1969; cit. en ibid.: 602).

Marcuse utilizó aquí, de forma muy resumida, uno de sus argumentos centrales sobre el movimiento estudiantil: consideraba fundamentalmente progresista la necesidad casi física de una vida diferente, que a veces también empujaba a acciones irreflexivas. Y como, por lo demás, también apoyaba políticamente al movimiento estudiantil, la llamada a la policía le resultaba tan incomprensible como la acusación de Habermas de "fascismo de izquierdas".[21] En su respuesta, Adorno admitió que la carta de Marcuse le había "dolido" (Adorno-Marcuse; 5.5.1969; cit. en ibid.: 624). Defendió la llamada a la policía, ya que, como director del Instituto de Investigación Social, habría sido responsable de todos los daños causados por la ocupación. Consideraba que la exigencia de autocrítica que le planteaban los estudiantes era "puro estalinismo" (Adorno-Marcuse; 5.5.1969; cit. ibid.). Daba la razón a Marcuse en que la praxis política podía impulsar la teoría en determinados momentos.

> "Sin embargo, hoy en día no existe objetivamente una situación de este tipo, ni el practicismo monótono y brutal al que nos enfrentamos aquí tiene nada que ver con la teoría" (Adorno-Marcuse; 5.5.1969; cit. ibid.).

Consideraba que el argumento de que hay que "coger aire" era el más sólido de Marcuse, pero tampoco este resulta convincente en última instancia:

> "Dicho sin rodeos: que simplemente no puedas seguir viviendo por lo que está pasando en Vietnam o Biafra sin participar en las acciones estudiantiles me parece un autoengaño" (Adorno-Marcuse; 5.5.1969; cit. en ibid.: 624 y ss.).

Estas acciones estudiantiles, que no guardaban relación con ninguna teoría de la sociedad, que no reflejaban las condiciones sociales, le recordaban además a Adorno más bien a un movimiento tecnocrático y con tendencias fascistas:

> "Me parece igualmente incuestionable que comportamientos como los que he tenido que observar, y cuya descripción te ahorraré a ti y a mí, tienen realmente algo de esa violencia irreflexiva que, desgraciadamente, forma parte del fascismo" (Adorno-Marcuse; 5.5.1969; cit. en ibid.: 625).

Con esta formulación, Adorno no solo defendió la expresión "fascismo de izquierda" de Habermas, criticada por Marcuse, sino que también expuso lo mucho

[21] Klaus Briegleb ha escrito sobre la percepción que Marcuse tenía de los estudiantes alemanes en 1967 en la Universidad Libre de Berlín: "Para el invitado, estos rebeldes son una cosa segura: antifascistas" (Briegleb, 1993: 116).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

que le inquietaba el activismo de los estudiantes. Quien no quiera reconocer que sus propias acciones no conducen a nada, quien se ciegue ante esta constatación, según el razonamiento de Adorno, también corre el riesgo de recurrir, en contra de su propia intención, a una forma de política irreflexiva, ciegamente violenta y, por lo tanto, con tendencia fascista. También insistió en este punto en su siguiente carta a Marcuse. Tras subrayar que la ocupación del instituto suponía una amenaza física "inminente" (Adorno-Marcuse; 19.6.1969; cit. en ibid.: 651), explicó que los estudiantes utilizan hoy en día la palabra "catedrático" "para menospreciar a las personas o, como ellos tan bellamente dicen, 'acabar con ellas', tal y como en su momento los nazis utilizaban la palabra 'judío'" (Adorno-Marcuse; 19.6.1969; cit. en ibid.: 652; énfasis en el original). El activismo del movimiento estudiantil no es inofensivo, sino más bien cuestionable en varios aspectos:

> "Por un lado, porque alimenta el potencial fascista que sigue intacto en Alemania, sin preocuparse lo más mínimo por ello; pero también en la medida en que incuba en sí mismo tendencias que –y en esto también podemos discrepar– convergen directamente con el fascismo" (Adorno-Marcuse; 19.6.1969; cit. ibid.).

Como prueba, Adorno citó la interrupción de una conferencia del embajador israelí Asher Ben-Nathan en Fráncfort unos días antes (véase ibid.). Este incidente habría demostrado hasta qué punto el "antisionismo" del SDS ya se había convertido en antisemitismo abierto tras la Guerra de los Seis Días (véase Kraushaar, 1998a: 435 y ss.). Adorno escribió al respecto:

> "Solo tendrías que mirar una vez a los ojos maníacamente paralizados de aquellos que, posiblemente invocándonos a nosotros mismos, vuelven su ira contra nosotros" (Adorno-Marcuse; 19.6.1969; citado en Kraushaar, 1998b: 652).

Y concluyó su reflexión con la siguiente frase: "Me tomo mucho más en serio que tú el peligro de que el movimiento estudiantil derive en fascismo" (Adorno-Marcuse; 19/6/1969; ibid.). Marcuse había subrayado anteriormente en su última carta la necesidad de una solidaridad política pública con el movimiento estudiantil. Lo había justificado con referencia a su concepción de una Teoría Crítica de la sociedad:

> "Pero nuestra (antigua) teoría tiene un contenido político interno, una dinámica política interna que hoy, más que nunca, nos empuja a adoptar una posición política concreta. (...) incluso la teoría intacta no es inmune a la realidad" (Marcuse-Adorno; 4.6. 1969; cit. ibid.: 649).

Marcuse rechazó la acusación de "fascismo de izquierdas":

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

"La izquierda (auténtica) no puede, 'por su propia antinomia', convertirse en derecha sin cambiar de manera decisiva su base social y sus objetivos. Nada en el movimiento estudiantil indica tal cambio" (Marcuse-Adorno; 4.6.1969; citado en ibid.: 650).

A continuación, abordó la relación entre teoría y praxis:

"Escribes (...) que en su momento también habríamos soportado el asesinato de los judíos sin pasar a la praxis, 'simplemente porque esta nos estaba bloqueada'. Sí, y precisamente hoy no lo está. La diferencia en la situación es la que existe entre el fascismo y la democracia burguesa" (Marcuse-Adorno; 4.6.1969; cit. ibid.).

Como posibilidad práctica, Marcuse mencionó a continuación "la '*civil disobedience*', la acción directa" (Marcuse-Adorno; 4.6.1969; ibid.) y utilizó así para su argumentación el vocabulario político del movimiento estudiantil. En su última carta a Adorno, volvió a recurrir a su idea de que los grupos rebeldes, en concreto, de jóvenes intelectuales, podrían actuar como "catalizadores" (Marcuse-Adorno; 21.7.1969; cit. ibid.: 653) de un movimiento revolucionario de masas. "Como tal catalizador, el movimiento estudiantil en los Estados Unidos ya ha tenido un efecto decisivo" (Marcuse-Adorno; 21.7.1969; cit. en ibid.). En el momento actual, en el que no existe una situación revolucionaria, la oposición radical adoptaría formas poco ortodoxas e impredecibles (cf. ibid.: 654).

"Creo que, precisamente en esta situación, nuestra tarea es ayudar al movimiento, tanto en el plano teórico como en la defensa contra la represión y la denuncia" (Marcuse-Adorno; 21.7.1969; cit. en ibid.).

Hacia el final de la carta, tras volver a exigir una posición clara contra la guerra de Vietnam (véase ibid.), Marcuse añadió:

"Los estudiantes son muy conscientes de las barreras objetivas de su protesta; no nos necesitan para que se las hagamos ver, pero quizá nos necesiten para ayudarles a superarlas" (Marcuse-Adorno; 21.7.1969; cit. ibid.).

La última carta de Adorno[22] comenzaba con la preocupación de que "debido a esta historia, surgiera realmente algo serio entre ti, por un lado, y Max y yo, por otro"

[22] Según Wolfgang Kraushaar, la última carta de Adorno a Marcuse data del 6 de agosto de 1969 (véase Kraushaar, 1998b: 671), mientras que según las *Frankfurter Adorno Blätter* data del 26 de julio de 1969 (véase Tiedemann, 2000: 115). Las diferencias en las fechas se deben probablemente al hecho de que la carta de Adorno fue mecanografiada por su secretaria a partir de un borrador manuscrito y, por lo tanto, no fue enviada a Marcuse hasta el día de la muerte de Adorno (véase Kraushaar, 1998b: 671).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

(Adorno-Marcuse; 6.8.1969; cit. ibid.: 671). De manera muy abierta, Adorno formuló entonces algo así como una observación final sobre el movimiento estudiantil:

> "Soy el último en subestimar los méritos del movimiento estudiantil: ha interrumpido la transición fluida hacia un mundo totalmente administrado. Pero se le ha mezclado una pizca de delirio, que es teleológicamente inherente a lo totalitario, y no solo –aunque también– como repercusión. Y yo no soy masoquista, ni siquiera en la teoría. Además, la situación alemana es realmente diferente. Que hace poco, en un examen, me volviera a caer gas lacrimógeno, es algo muy molesto, por cierto, con mi grave conjuntivitis. (...) Por lo visto, no te haces una idea del grado de odio que se concentra en Friedeburg, Habermas y en mí" (Adorno-Marcuse; 6.8.1969; cit. ibid.).

Aunque Adorno había señalado en otras ocasiones los límites de la protesta estudiantil, en esta declaración privada reconocía sin reservas que el movimiento estudiantil era políticamente eficaz. Del mismo modo, ya había comentado a Marcuse en una carta anterior que, a pesar de todas las diferencias, seguía sintiéndose vinculado a sus estudiantes y los apreciaba más que a sus oponentes políticos:

> "(...) basta con asistir, como hice yo ayer, a una reunión de la facultad para volver a sentir solidaridad con aquellos que no lo son en absoluto con nosotros" (Adorno-Marcuse; 24.1.1969; cit. en Tiedemann, 2000: 91).

Del mismo modo, Adorno había subrayado en una carta privada al escritor Günther Grass tras el debate público en la Feria del Libro de Fráncfort de 1968 que, a pesar de los ataques por parte de los estudiantes, no quería

> "tampoco unirme a los Rüeggs[23] e tutti quanti contra los estudiantes (...), con los que nosotros seguimos teniendo más en común cuando nos matan a golpes que cuando nos abrazan cariñosamente como a uno de los suyos" (Adorno-Grass, 4.11.1968; citado en Kraushaar, 1998b: 473).25

Aquí se ve, tanto en la carta a Grass como en las cartas a Marcuse, que Adorno se refería al movimiento estudiantil de forma mucho más positiva en sus declaraciones privadas que en sus reacciones públicas. Adorno también le escribió explícitamente a Grass que se negaba a distanciarse públicamente del movimiento estudiantil:

> "Prefiero distanciarme a través de lo que pienso y escribo que a través de declaraciones. (...) Por mucho que sepa que los estudiantes están llevando a cabo una revuelta ficticia y que sus acciones ahogan su propia conciencia de la irrealidad de sus acciones, también sé que ellos, y los intelectuales en general, han asumido

[23] Walther Rüegg fue rector de la Universidad de Fráncfort entre 1965 y 1973.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

el papel de los judíos en la plataforma de la reacción alemana" (Adorno-Grass, 4.11.1968; citado en ibid.).[24]

Con la muerte de Adorno, el debate epistolar con Marcuse se interrumpió abruptamente, sin que se hubiera producido un acercamiento en cuanto al contenido. En conjunto, las cartas demuestran la seriedad con la que Marcuse y Adorno se tomaban el debate sobre el movimiento estudiantil y lo importante que era para ellos convencer al otro de su propio punto de vista. Es lógico suponer que no se trataba simplemente de evaluar adecuadamente un movimiento de protesta política desde el punto de vista de la Teoría Crítica, sino que, de hecho, se trataba de toda su interpretación del presente. La disputa sobre la "Nueva Izquierda" puso de manifiesto hasta qué punto Adorno y Marcuse se habían distanciado en cuestiones políticas, lo que parece haber sido doloroso para ambos. Una vez expuestas las valoraciones del movimiento estudiantil por parte de Adorno y Marcuse, procederá ahora explicarlas recurriendo a sus respectivos análisis políticos y teóricos de la actualidad.

5 SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

> "Los filósofos tan solo han interpretado el mundo de diversas maneras; lo importante es transformarlo" (Marx, 1845: 7).

Karl Marx escribió este rechazo a la filosofía que solo piensa y no actúa en el *Vormärz*, en tiempos de expectativa de un levantamiento revolucionario del proletariado industrial a escala mundial. Esperaba que la filosofía, como esfera separada de la acción práctica y social de los seres humanos, pudiera llegar a ser superflua mediante su realización y abolición en una revolución socialista. Desde las "Tesis sobre Feuerbach" de Marx, la transformación revolucionaria de lo existente como "praxis enfática" es el objetivo político de una crítica materialista de las condiciones sociales. Esta debe superar la separación entre filosofía y acción política, entre teoría y praxis.[25] A continuación se analizará y discutirá la posición de Adorno y Marcuse

[24] En una carta a Adorno, Günther Grass se mostró consternado por los ataques políticos públicos de Hansjürgen Krahl contra su profesor y por la actitud defensiva de Adorno hacia Krahl, y le preguntó: "¿Por qué teme a sus alumnos?" (Grass-Adorno; 17/10/1968; citado en Kraushaar, 1998b: 471).

[25] "Por lo demás, creo que Marx realmente imaginaba –y debemos tener en cuenta sobre todo la época en la que se escribieron los escritos que aquí nos ocupan, es decir, alrededor del año 1848– que los filósofos no tenían nada mejor que hacer las maletas y convertirse en revolucionarios, es decir, escalar a las barricadas, que, como es sabido, hoy en día ya no se ven por ninguna parte y que probablemente podrían ser eliminadas con solo llamar a la policía o a la guardia civil si se levantaran hoy de alguna manera en un país avanzado. Pero él seguramente consideró algo así" (Adorno, 2007: 80).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sobre la relación entre teoría y praxis en los años sesenta, comenzando por Adorno. Al igual que en la sección anterior, aquí también se pondrán de manifiesto diferencias filosóficas fundamentales, que solo se debatirán en la medida en que sean significativas para el análisis teórico-político contemporáneo de ambos filósofos en el período en cuestión.

Según Adorno, tras la experiencia del fascismo, el estalinismo y el Holocausto, las premisas que llevaron a Marx a instar a la praxis revolucionaria ya no son válidas.[26] El momento revolucionario ya no se da, por lo que la crítica de la teoría en nombre de la praxis pierde su justificación. Por el contrario, la teoría debe volver a reflexionar críticamente sobre la praxis y no debe dejarse censurar por ella:

> "Lo que en Hegel y Marx siguió siendo teóricamente insuficiente se trasladó a la praxis histórica; por eso hay que volver a reflexionar teóricamente, en lugar de que el pensamiento se doblegue irracionalmente ante el primado de la praxis (...)" (Adorno, 1966a: 147).

Dado que la organización racional del mundo fracasó de manera patente, Adorno se ve abocado de nuevo a la teoría y la filosofía. Se propone "deducir, por así decirlo, la actualidad de la filosofía del hecho de que su abolición haya fracasado" (Adorno, 2007: 69). Sin embargo, el pensamiento de Adorno sobre la relación entre teoría y praxis no es solo una crítica a Marx porque este ya no sea actual, aunque en su época sí hubiera tenido toda la razón. Más bien, solo ahora se pone de manifiesto lo cuestionable que siempre ha sido la exigencia de una unidad entre teoría y praxis.[27] Y así, la *Dialéctica negativa*, siguiendo las tesis de Marx, comienza con un rechazo pesaroso, pero decidido, de la praxis enfática:

> "La filosofía, que en su momento pareció obsoleta, se mantiene viva porque se desaprovechó el momento de su realización. El juicio sumario de que solo ha interpretado el mundo, paralizada por la resignación ante la realidad, se convierte

[26] Las objeciones fundamentales que Adorno planteó contra las ideas de Marx sobre la praxis revolucionaria no pueden reducirse a su experiencia histórica, del mismo modo que la *Dialéctica negativa* no es solo "pensar después de Auschwitz". Las primeras ideas ya se encuentran en la conferencia inaugural de Adorno, donde afirma que la teoría correcta "impone (...) la praxis" (Adorno, 1931: 339). Adorno tiene razón, pues, cuando afirma en la entrevista con *Der Spiegel*: "No es que me haya alejado recientemente de la praxis, mi pensamiento siempre ha tenido una relación muy indirecta con la praxis" (Adorno, 1969f: 403).

[27] En su crítica a Marx, Adorno se refiere varias veces a Jürgen von Kempski (véase Adorno, 1969b: 771; Adorno, 2007: 72), probablemente a su texto "Das kommunistische Palimpsest" [El palimpsesto comunista]. En él, von Kempski somete a crítica el *Manifiesto del Partido Comunista* y constata que, en el siglo XX, solo unas pocas ideas de Marx eran aptas para continuar. Al igual que Adorno, von Kempski también piensa que los revolucionarios desaprovecharon el momento revolucionario único en Europa alrededor de 1914 (véase Kempski, 1948: 108 y ss.).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> en derrotismo de la razón, después de que la transformación del mundo ha fracasado. Este mundo no concede ningún lugar desde el que pueda demostrarse de modo concreto el anacronismo de la teoría en cuanto tal, algo de lo que sigue siendo sospechosa. Quizás hace mucho tiempo que la interpretación que prometía la transición práctica resultaba insuficiente. No es posible prolongar teóricamente el momento del que dependía la crítica de la teoría. La praxis, aplazada por tiempo indefinido, ya no es la instancia de oposición a la especulación autocomplaciente, sino, en la mayoría de los casos, el pretexto para ahogar bajo el poder ejecutivo el pensamiento crítico, del que necesitaría la praxis transformadora, tildándolo de vano. Después de que la filosofía quebrantara la promesa de ser una con la realidad o de estar a punto de realizarla, se ve obligada a criticarse a sí misma sin piedad" (Adorno, 1966a: 15).

La posición de Adorno sobre la relación entre teoría y praxis se remonta, por tanto, a la época anterior al movimiento estudiantil.[28] Los conflictos políticos con sus estudiantes movilizados simplemente le obligaron a pronunciarse sobre la relación entre teoría y praxis "más allá de lo dicho en la *Dialéctica negativa*" (Adorno, 1969c: 401), puesto que ahora un movimiento político reclamaba para sí haber encontrado la praxis de la Teoría Crítica o, al menos, estar buscándola seriamente.[29] La crítica de Adorno a la "pseudoactividad" de los estudiantes solo se entiende si se consideran las acciones de estos como un desafío directo a su propia posición sobre la relación entre teoría y praxis.[30] Y no solo eso: como se verá, ya en 1965 había intentado advertir a sus estudiantes en sus clases contra esa praxis irreflexiva que, en su opinión, estos hicieron realidad a partir de 1967.

La praxis enfática como transformación revolucionaria hacia una sociedad libre sigue siendo, también en la *Dialéctica negativa*, el objetivo político de la Teoría Crítica de Adorno, aunque esta pretensión se ha visto truncada tras Auschwitz, y el objetivo se ha alejado hasta convertirse en algo inalcanzable (véase Türcke/Bolte, 1994: 71). La teoría de Adorno no es una especulación convertida en un fin en sí misma, sino que sigue pensando en términos de una praxis transformadora, solo que esta "debe posponerse *ad calendas graecas*" (Adorno, 2007: 72). Dado que nunca

[28] Adorno dijo en *Der Spiegel*, al ser preguntado por los conflictos con sus estudiantes: "Yo ya había abordado estas cuestiones, sobre todo en la *Dialéctica negativa*, mucho antes de que surgiera este conflicto" (Adorno, 1969f: 408).

[29] Se puede afirmar con cierta razón que las "Notas marginales sobre teoría y praxis" constituyen una aplicación de las ideas sobre teoría y praxis de la *Dialéctica negativa* al movimiento estudiantil y que, por lo tanto, en contra de lo que afirma el propio Adorno, su contenido no va mucho más allá.

[30] "Adorno no creía en absoluto en la aplicación inmediata de su teoría a la praxis" (Behrens, 2003: 185).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

habrá calendas griegas, según el juego de palabras, una praxis que nunca se produce ya no puede influir en la teoría. Así como la intervención transformadora en la totalidad social está bloqueada, también lo está el camino hacia la praxis. Adorno no deja lugar a dudas de que la situación actual de la sociedad no es en modo alguno revolucionaria, que no es el momento para una praxis enfática. El pensamiento se ve arrojado de nuevo a la filosofía y esta, a una autocrítica implacable (véase Adorno, 1966a: 15; Adorno, 2007: 69). Precisamente la teoría materialista, que se basa en Marx y exige la creación de una sociedad diferente, debe examinar críticamente las posibilidades de cambiar el mundo y luego afrontar sus propios resultados sin piedad ni autoengaño.[31] Quien exija la unidad inmediata de teoría y praxis, se sirve además del pensamiento dominador de la identidad y, precisamente con ello, vuelve a la dialéctica de la Ilustración, de la que la praxis, según su concepto, quiere salir (véase Adorno, 1966a: 242).

Y así, para Adorno, en tiempos de praxis imposible, la teoría adquiere la mayor importancia (véase Adorno, 1969a: 763; Adorno, 1969d: 408; Adorno, 2007: 84; 88). Es la "época de la teoría" (Adorno, 1998: 198). Adorno entiende el momento histórico como un "respiro" (Adorno, 2007: 88) y teme que esta pausa pueda terminar pronto. Sea como sea, Adorno dijo en una conferencia dirigida a sus alumnos en 1965 que la situación actual en la RFA era, al menos en cierta medida, pacífica y estable desde el punto de vista material, por lo que volver a reflexionar era posible (véase ibid.). Adorno opinaba "que no se debe desaprovechar esta situación" (ibid.). Incluso calificó de "obligación moral" (ibid.) no dejarse disuadir de pensar por la exigencia de aplicabilidad, una exigencia típica en el "mundo administrado".

Una teoría autónoma, que no se deje censurar por las exigencias de una praxis de cualquier tipo, es un objetivo decidido para Adorno, puesto "que la teoría recupere su independencia es el interés de la propia praxis" (Adorno, 1966a: 147).[32] Adorno entiende la teorización en sí misma como una praxis, la reflexión y la comprensión conceptual como una verdadera forma práctica de relacionarse con el mundo (cf. Adorno, 1969a: 761; Adorno, 1969d: 408). Rechaza la idea de que la teoría sea una especulación vana (Adorno, 1969a: 761). Adorno aclara que incluso el concepto materialista de praxis siempre ha sido un "concepto eminentemente teórico"

[31] "Si las puertas están cerradas, la reflexión no debe detenerse. Debe analizar las razones y extraer las consecuencias" (Adorno, 1969d: 796).

[32] "Y yo diría que la posibilidad de una praxis correcta presupone, en primer lugar, la conciencia plena y sin merma de la *distorsión* de la praxis" (Adorno, 2007: 84, énfasis en el original). "La teoría que más esperanzas tiene de realizarse es aquella que no está concebida como una instrucción para su realización (...)" (Adorno, 1969b: 780).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

(Adorno, 1966a: 147) y que, solo por eso, no debe afirmarse como la instancia más importante o decisiva. Un concepto no dialéctico de praxis es parte integrante del orden existente que hay que abolir: la praxis como ajetreo, como autoconservación, como colaboración, como seguir haciendo, como trabajo (cf. Adorno, 1969a: 762 y ss.).[33] En sus "Notas sobre el pensamiento filosófico", Adorno comenta al respecto:

> "Sin un momento contemplativo, la praxis degenera en una actividad irreflexiva; sin embargo, la meditación como esfera especial protegida, aislada de la praxis posible, difícilmente conduce a algo mejor" (Adorno, 1964: 603).

Y lo que Adorno considera un tipo de praxis sin suficiente autorreflexión, un funcionamiento que "sobrevalora desesperadamente" la praxis (Adorno, 1969a: 760), es precisamente la "pseudoactividad" del movimiento estudiantil. Los estudiantes no se daban cuenta de lo bloqueada que estaba la praxis, aunque, en el fondo, como intelectuales, sabían perfectamente lo poco que su activismo tenía que ver realmente con la praxis enfática (véase Adorno, 1969a: 766 y ss.; Adorno, 1969b: 796). Al igual que en el comunismo soviético, en el movimiento estudiantil no quedaba nada del primado de la praxis, ya cuestionable en Marx, salvo una rígida prohibición de pensar (véase Adorno, 1969a: 779; Adorno, 1969b: 795). Meramente en razón de la situación real de poder en la sociedad, el activismo sería irracional:

> "Las barricadas son ridículas contra quienes administran la bomba; por eso se juega a las barricadas, y los que mandan dejan hacer a los jugadores por un rato" (Adorno, 1969a: 771 y ss.).

Como ya se ha señalado, para Adorno la praxis estudiantil no solo no tiene nada que ver con la praxis enfática[34], sino que en la situación actual es incluso regresiva, ya que es contraria a la teoría (véase Adorno, 1969a: 766 y ss.) y, en última instancia, pone de modo incontestable al que piensa la etiqueta de "traidor al socialismo" (ibid.: 764 y ss.).[35] La pregunta que plantea Alex Demirović, de "si Adorno conside-

[33] "El hechizo consiste hoy, en gran medida, en que incita a las personas a *actuar* sin cesar de una manera que *creen* que las liberará del hechizo y en que bloquea la *reflexión* sobre sí mismas y sobre la situación que tal vez podría liberarlas *realmente*" (Adorno, 1998: 198, énfasis en el original). Por lo demás, Adorno exigía una autorreflexión permanente no solo de toda praxis, sino también del pensamiento filosófico: "El pensamiento filosófico adecuado es crítico no solo con lo existente y su reflejo material en la conciencia, sino también consigo mismo" (Adorno, 1964: 606).

[34] "La praxis falsa no es praxis" (Adorno, 1969b: 766).

[35] Adorno se refiere en "Notas marginales sobre teoría y praxis" a un hecho real ocurrido en marzo de 1969 en Fráncfort. "Cuando destrozaron la habitación de un estudiante porque prefería estar trabajando a participar en acciones, le escribieron en la pared: quien se ocupa de la teoría sin actuar de forma práctica es un traidor al socialismo" (Adorno, 1969b: 763). De hecho, la habitación del estudiante Bernd Leineweber fue destrozada por miembros de la facción activista "Lederjackenfraktion" (Fracción de las Chaquetas de Cuero) y se pintó una consigna en la pared que habría confirmado los peores temores de Adorno: "¡A los campos de concentración con la chusma de los intelectuales!" (según

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

raba la praxis del movimiento estudiantil precisamente como una praxis emancipatoria de tan largo alcance" (Demirović, 1999: 668), debe responderse claramente con un no. Adorno entiende el activismo como un fenómeno fácilmente derivable, como un "reflejo del mundo administrado" (Adorno, 1969a: 772), completamente adaptado a su ajetreo y, por lo tanto, desesperadamente ineficaz.

En definitiva, Adorno, precisamente en las "Notas marginales sobre teoría y praxis", rechaza sistemáticamente el activismo estudiantil: La agresiva hostilidad hacia la teoría (cf. ibid.: 763 y ss.), la primacía de la estrategia y la táctica políticas sobre el contenido (cf. ibid.: 770 y ss.), la irracionalidad de la aparente espontaneidad en el mundo administrado (cf. ibid.: 771-773), la integración regresiva del individuo en un colectivo autoritario que se autodenomina antiautoritario (cf. ibid.: 767) y, sobre todo, la tendencia latente del activismo a la violencia, que pertenece al falso *statu quo* (cf. ibid.: 770), hicieron que este juicio fuera inevitable para él. La postura de Adorno frente a los estudiantes podría resumirse diciendo que, en la situación histórica de los años sesenta, lo primero era una crítica de la filosofía y un análisis de la sociedad, y que solo cuando la situación social hubiera cambiado se podría volver a pensar en una praxis enfática. Mientras tanto, habría que criticar duramente cualquier activismo ciego, ya que, sin una posibilidad real de actuar, este sería necesariamente parte del problema, no parte de la solución. Mientras el análisis de las circunstancias no ofreciera una posibilidad objetiva de praxis enfática, la Teoría Crítica tendría que limitarse a la crítica. Las acciones desesperadas solo podrían perjudicar.[36] En un obituario dedicado a Adorno, Jürgen Habermas se opuso a Hans-Jürgen Krahl y a la mayor parte del movimiento estudiantil, afirmando que Adorno "nunca se había atrevido a fabular sobre un 'nuevo sujeto'" (citado en Kraushaar, 1998b: 683). Los argumentos mencionados por Adorno, como se ha señalado al principio, ya los había desarrollado en sus *Lecciones sobre dialéctica negativa* de 1965, antes incluso de que se pudiera hablar de un movimiento estudiantil en la RFA. Hasta el problema de la hostilidad activista hacia la teoría (cf. Adorno, 2007: 77 y ss.) y el concepto de "pseudoactividad" (ibid.: 83) ya aparecen aquí. Parece como si Adorno hubiera previsto los movimientos de protesta política y quisiera proteger a sus alumnos de

Kraushaar, 1998a: 409). Adorno solo conocía el contenido de esta consigna en su sentido aproximado (véase ibíd.: 29).

[36] "No hay duda ni discusión de que el análisis racional de la situación es el requisito previo, al menos, de la praxis política (...)" (Adorno, 1969b: 765).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

una regresión activista, tal y como ocurrió a partir de 1967, según los criterios de Adorno.[37]

A pesar de todas las reflexiones sobre la cuestionabilidad de la praxis estudiantil, no hay que olvidar que tanto la Teoría Crítica de Adorno como él personalmente no carecieron de "praxis" y de efecto. Adorno señaló en una entrevista con la revista *Der Spiegel* que no se negaba en absoluto a actuar, siempre y cuando la acción y su significado "me resultaran transparentes" (Adorno, 1969d: 406). Como ya se ha mencionado, Adorno participó con un discurso en las protestas contra la ley de estado de emergencia (Adorno, 1968b) y realizó propuestas muy directas, por ejemplo, para combatir el antisemitismo o sobre la educación (véase Adorno, 1962a; Adorno 1966b). El propio Adorno anticipó que esta posición podría ser criticada como reformista:

> "No crean que (...) ahora menosprecio las mejoras particulares, como las que proponen los sociólogos positivistas a condición de que tengan una orientación pragmática. Sería una abstracción mala e idealista quitar importancia o acentuar negativamente la posibilidad de mejoras en el marco de las condiciones existentes en aras de la estructura de la totalidad" (Adorno, 2003: 52).

Aunque juzgara repetidamente de forma radical el reformismo histórico, en concreto, del SPD (véase Adorno, 1942: 381; Adorno, 1969a: 770), aquí parece existir, según Adorno, una posibilidad de praxis reformista en el sentido más amplio, que, sin embargo, no tiene nada que ver con una praxis enfática, ni siquiera como preparación. La actividad docente de Adorno y su influencia como intelectual fueron interpretadas sobre todo por Alex Demirović como la praxis de su Teoría Crítica (véase Demirović, 1999: 508-516).[38] El propio Adorno señaló en "Notas marginales sobre teoría y praxis" que sus obras habían tenido efectos prácticos precisamente porque se habían mantenido en el ámbito de la teoría pura.[39] Además, Adorno en-

[37] Cuando Adorno repitió en mayo de 1962 su conferencia "¿Qué significa elaborar el pasado?" ante el SDS de Berlín, comentó: "De ello pueden derivarse algunos impulsos para la praxis, aunque el camino desde la comprensión hasta la acción no sea concebible de manera tan directa como le parece hoy a muchos bienintencionados" (Adorno, 1962b: 817).

[38] Adorno le escribió una vez a Horkheimer: "Sin embargo, dado que ya casi no podemos esperar ser nosotros mismos los sujetos de esa praxis que podría revertir el desastre, lo importante es que nos mantengamos en una continuidad que nos dé la esperanza de que no se pierda todo lo que se ha acumulado en nosotros" (Adorno-Horkheimer, 12.3.1953; citado en HGS 18: 247 y ss.).

[39] "Cuando he intervenido de modo directo, con un efecto práctico visible, ha sucedido sólo mediante la teoría: en la polémica contra el 'movimiento juvenil' musical y en la crítica de la jerga neoalemana de la autenticidad, que le aguó la fiesta a una ideología muy virulenta. Si esas ideologías son conciencia falsa, su disolución (que se difundió en el medio del pensamiento) inaugura un movimiento hacia la mayoría de edad; este movimiento sí es práctico." (Adorno 1969b: 781).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tendía su crítica al movimiento estudiantil como una crítica práctica y solidaria. Los estudiantes se estaban enredando cada vez más en la hostilidad hacia la teoría, "es hora de decirlo" (Adorno, 1969a: 767). La misma idea se refleja en el borrador de Adorno para el prólogo de la nueva edición de la *Dialéctica de la Ilustración*, ya citado anteriormente, donde se dice lo siguiente sobre la posible importancia político-práctica del libro para los movimientos de protesta actuales:

> "Si el libro ayudara a los impulsos de resistencia a alcanzar una conciencia que los ilumine y les impida someterse a una praxis ciega por desesperación y caer en el narcisismo colectivo, esto podría proporcionarle una función real" (citado en Tiedemann, 2003: 8).

En contraposición a la praxis política del movimiento estudiantil y de muchos de sus protagonistas, Adorno considera que, por el momento, la teorización es el único sustituto posible de una praxis que sigue brillando por su ausencia (véase Adorno, 1969d: 409; Adorno 1969a: 763).

> "La filosofía no puede recomendar por sí misma medidas o cambios inmediatos. Transforma precisamente al seguir siendo teoría" (Adorno, 1969d: 408).

Adorno ya había expresado esta idea en 1956 en una discusión privada con Horkheimer: "Tengo la sensación de que lo que hacemos ya tiene algún tipo de efecto" (Horkheimer/Adorno, 1956: 48). Tampoco en los años sesenta sabía decir Adorno qué había que hacer en la praxis política. Esto es comprensible, ya que, según Adorno, la posibilidad de una praxis enfática dependía sobre todo de cambios en la totalidad social que los individuos impotentes nunca podrían lograr (véase más arriba apartado 4). En una carta a Horkheimer de enero de 1962, escribió:

> "Por muy concretista que se haya vuelto la humanidad, sigue esperando la palabra liberadora. (...) Es solo otra cara de la misma moneda que, con el curso actual del mundo mañana, incluso hoy, puedan darse situaciones que, aunque muy probablemente tengan un carácter catastrófico, al mismo tiempo restablezcan esa posibilidad de praxis que hoy está cercenada. Mientras el mundo sea antagónico y perpetúe las contradicciones, también se perpetuará la posibilidad de cambiarlo" (según HGS 18: 521).

Además de las mejoras parciales de las condiciones de vida reales, Adorno podía considerar como la única praxis con sentido de una Teoría Crítica el impulsar la crítica de lo existente y de la filosofía, pronunciar la verdad sobre la sociedad como "palabra liberadora", apoyar los movimientos políticos reales, pero también criticarlos, no someter el propio pensamiento a una pseudopraxis y, a pesar de la prepoten-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

cia de la sociedad, no resignarse ante ella, sino aferrarse a la posibilidad teórica de la praxis (cf. Adorno, 1969b).[40] En qué medida Marcuse compartía las posiciones de Adorno expuestas anteriormente y en qué se apartaba de ellas se analizará y debatirá a continuación. La primera diferencia que se hizo evidente fue que Marcuse no consideraba el movimiento estudiantil como un desafío a su concepción de una praxis adecuada al momento histórico, sino que, por el contrario, consideraba las protestas a partir de 1967 como una inspiración política y teórica. En mayo de 1969, Adorno escribió a Marcuse:

> "Sé que no estamos muy lejos el uno del otro en lo que respecta a la relación entre teoría y praxis, aunque deberíamos discutir a fondo esta relación alguna vez (...). (Adorno-Marcuse; 5.5.1969; cit. en Kraushaar, 1998b: 624).

El propio Marcuse había escrito anteriormente a Adorno que rechazaba con la misma vehemencia que él la aplicación directa de la teoría a la praxis (véase ibid.: 601 y ss.). Esta afirmación se evidenciará a continuación en la obra de Marcuse *El hombre unidimensional*. No obstante, se puede demostrar que Marcuse concedía a la acción práctica, sobre todo a la acción política, una mayor autonomía, importancia y relevancia en los años sesenta que Adorno:

> "(...) creo que hay situaciones, momentos en los que la teoría es impulsada por la praxis, situaciones y momentos en los que la teoría que se aleja de la praxis se vuelve infiel a sí misma" (Marcuse-Adorno; 5.5.1969; cit. ibid.: 602).

En este punto, como en muchos otros en los que Marcuse habla de la praxis del movimiento estudiantil, es importante considerar el concepto de praxis de forma diferenciada. En la carta citada a Adorno, Marcuse habla de la praxis como acción política, no como praxis enfática. Sin embargo, al igual que Adorno, el objetivo de su Teoría Crítica es una praxis enfática en el sentido de Marx.[41] Esta distinción es importante, ya que se verá que Marcuse era tan pesimista como Adorno en cuanto a las posibilidades de una praxis enfática y que, por lo tanto, también concedía gran importancia a la teoría, pero, por otro lado, insistía en la fuerza rebelde y espontánea de la sublevación, la negación y la revuelta. En la situación histórica actual, que según Marcuse se caracterizaba por el "final de la utopía", es decir, por posibilidades

[40] Marcuse interpretó el objetivo político de Adorno de manera diferente a como se ha expuesto aquí. Según Marcuse, el objetivo de Adorno era "(...) seguir pensando y hacer pensar a otros *para preparar la praxis venidera*" (cit. en Kraushaar, 1998b: 679, énfasis añadido por H.V.). La respuesta de Adorno a la situación histórica habría sido "una retirada, una retirada temporal al –digámoslo así– pensamiento puro" (ibíd.: 680).

[41] "Entiendo por 'teoría' la teoría de Marx y por 'praxis' la praxis que transforma el mundo (en el sentido de la undécima tesis sobre *Feuerbach*)" (Marcuse 1975: 143, énfasis en el original).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

completamente nuevas de liberación humana, la acción política, por pequeña que parezca, cobra gran importancia como preparación para una praxis enfática, como campo de pruebas para nuevas relaciones humanas, como proceso de autotransformación de los individuos. Marcuse mismo señaló su diferencia con Adorno en este punto en una entrevista con Michaela Seiffe poco después de la muerte de Adorno. Adorno habría sacado la conclusión materialista consecuente de la integración del proletariado en la sociedad y del endurecimiento de las condiciones sociales, según la cual una base de masas y, con ello, el fundamento para la aplicación de la teoría en una praxis enfática, no era concebible en ese momento: "en este punto era un marxista ortodoxo" (cit. en Kraushaar, 1998b: 680). Sin embargo, el propio Marcuse dio una respuesta negativa la pregunta de Seiffe de si la realidad no permitía ya ninguna praxis (cf. ibid.).

Ya en sus primeros ensayos para la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, Marcuse había destacado que la Teoría Crítica aspiraba a cambiar las condiciones materiales, es decir, en última instancia, a la praxis revolucionaria (cf. Marcuse 1937: 227 y ss.). La teoría debía proporcionar el análisis para esta praxis, pero esta debía ser "la obra libre de individuos liberados" (ibid.: 228). Así pues, aunque la teorización era fundamental para Marcuse, ya en los años treinta concedía a la praxis una importancia propia que no quedaba disuelta en la teoría: para dar el salto revolucionario entre la sociedad existente y una sociedad mejor se necesitaba sobre todo imaginación y valor para la utopía, no solo pensamiento crítico (véase ibid.: 244 y ss.). Esta idea también se encuentra en las obras de Marcuse de finales de los años veinte, donde, en su debate con Heidegger, afirma, entre otras cosas, que la esencia del ser humano solo puede realizarse "cuando se apodera de su existencia y la configura plenamente" (Marcuse, 1929: 378). Esto solo es posible mediante la acción, ya que la praxis es "la esfera decisiva de la existencia humana" (ibid.: 369). En los primeros escritos de Marcuse se atribuye a la teoría un papel cuya importancia se basa principalmente en la preparación de la praxis revolucionaria. En su obra *Razón y revolución*, que puede entenderse como una especie de rehabilitación de Hegel (véase Cavalcanti, 2004), Marcuse, muy cercano a Marx, afirmó que la separación entre teoría y praxis, que se remontaba históricamente a la división del trabajo en la sociedad moderna (véase Marcuse, 1941: 280), debía superarse en última instancia no en el pensamiento, sino a través de la praxis que sigue a la teoría.

> "La teoría acompaña a la praxis en todo momento, analizando la situación cambiante y formulando sus conceptos en consecuencia. Las condiciones concretas

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> para la realización de la verdad pueden variar, pero la verdad sigue siendo la misma y la teoría sigue siendo, en última instancia, su guardiana. La teoría se aferrará a la verdad, incluso si la praxis revolucionaria se desvía de su camino correcto. La praxis sigue a la verdad, y no al revés" (ibid.: 282).

Para Marcuse, la Teoría Crítica tenía la tarea de analizar la sociedad y proponer posibilidades para su cambio, y en última instancia también de guiar la praxis enfática, de modo que la teorización siempre precediera a la praxis en tiempo y contenido. El pensamiento crítico se ve obligado a limitarse al trabajo teórico cuando el análisis no muestra posibilidades prácticas de acción y, por lo tanto, fracasa la mediación con la praxis. Cuanto menos reconocible sea esta, "más abstracta es la teoría" (Marcuse, 1975: 143). Así pues, Marcuse tampoco consideraba praxis aquella que no se basaba en un análisis teórico de la realidad y de las posibilidades de intervención. En consecuencia, condenó repetidamente el activismo alejado de la teoría frente a los activistas estudiantiles.[42] Marcuse nunca puso en duda que la transformación de la sociedad requeriría un movimiento de masas ilustrado y que tal movimiento era altamente improbable. Pero el objetivo de la Teoría Crítica de Marcuse siempre fue, en la mayoría de los casos formulado de manera muy abierta, la transición de la teoría a la praxis revolucionaria, en última instancia, "la unidad de la teoría y la praxis" (Marcuse, 1929: 397). A principios de los años sesenta, Marcuse afirmó en un breve ensayo que, aparte de "pequeños grupos pacifistas piadosamente indefensos" (Marcuse, 1963: 45), aparentemente nadie quería oponerse al *statu quo*, a pesar de que existía una oportunidad real de lograr una sociedad liberada (véase ibid.: 47). No se puede hablar de una abolición de la filosofía en el sentido de Marx, sino que, más bien, el poder de lo existente suprime la filosofía como instancia crítica, que se degrada cada vez más hasta convertirse en una mera disciplina escolar (cf. ibid.).[43] La Teoría Crítica y la praxis enfática están extremadamente separadas, ya que la teoría no puede nombrar ningún sujeto de cambio y no se puede reconocer empíricamente ninguna praxis emancipadora (cf. ibid.: 48 y ss.): "La conexión entre teoría y praxis, que nunca fue inmediata, hoy está oculta hasta el punto de ser irreconocible (...)" (ibid.: 49). No dejarse desviar del pensamiento crítico a pesar de la desesperanza

[42] "Lo que yo llamaría la plaga de la nueva izquierda es el antiintelectualismo generalizado. (...) La famosa tesis de Marx se interpreta hoy en día como si ya no fuera necesario comprender e interpretar el mundo, como si pudiéramos simplemente ponernos en marcha y cambiarlo. Se trata de una interpretación absurda, ya que nunca como hoy ha sido tan necesaria la teoría, el esfuerzo de pensar, de reconocer lo que está sucediendo y lo que se puede hacer al respecto. Hoy más que nunca, no puede haber praxis revolucionaria sin la teoría que la guíe" (Marcuse, 2004: 127 y ss.).

[43] El argumento de 1963 recuerda mucho a *El hombre unidimensional* (véase Marcuse, 1964: 139-158).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

actual, mostrar la voluntad de liberación en personas reales y expresar las grietas en lo existente, "esas son las tareas (¡ya no solo teóricas!) para preparar un futuro aún posible" (ibid.: 49). En este punto, conviene recordar una vez más el "momento existencialista" (Habermas, 1968: 12) en el pensamiento de Marcuse. Marcuse concede gran importancia a la acción individual, sobre todo porque, como expresó a finales de los años veinte, en algunas situaciones históricas, cuando una praxis enfática parece muy lejana, "la revolución del individuo puede significar la revolución de la sociedad" (Marcuse, 1929: 405).

Sin embargo, en *El hombre unidimensional* sigue predominando la actitud pesimista hacia una posible praxis. En 1964, Marcuse no encuentra un sujeto activo como destinatario de la teoría, a lo sumo de forma incipiente en grupos sociales marginales que aún no están plenamente integrados en las manipulaciones de la sociedad unidimensional (véase Marcuse, 1964: 264; 265-267).[44] Pero tampoco la Teoría Crítica de Marcuse deposita demasiadas esperanzas en estos grupos, "al no prometer nada y no mostrar ningún éxito, [esa teoría] sigue siendo negativa" (ibid.: 268). Marcuse no puede evitar dedicarse exclusivamente a la teoría, incluso aunque en ese momento ya se veía confrontado con los primeros precursores del movimiento estudiantil estadounidense y los observaba con atención. En este sentido, *El hombre unidimensional* era todavía un mensaje en una botella: "La crítica se formula sin rumbo fijo; se desconoce quién es el destinatario (...)" (Roth, 1985: 22).

Solo con el surgimiento de un movimiento estudiantil mundial, la teoría de Marcuse volvió a encontrar una especie de destinatario, y esto cambió para él –sin duda, la contradicción central con Adorno– la relación entre teoría y praxis (cf. ibid.; Jesse, 2008: 96 y ss.). No solo la existencia de un movimiento estudiantil mundial, sino también otros factores y movimientos políticos le mostraron a Marcuse que algo había cambiado a finales de los años sesenta: las revueltas de los negros en Estados Unidos, los movimientos de descolonización en el "Tercer Mundo", el agravamiento de las contradicciones sociales, que provocaron disturbios sociales en todos los países industrializados occidentales, incluso entre la juventud no estudiantil, todos estos factores demostraron la persistencia de contradicciones y tendencias contrarias a la sociedad unidimensional. En la medida en que Marcuse esperaba a principios de los años sesenta que se produjeran fisuras en el continuo de la sociedad (véase Marcuse,

[44] No solo la izquierda ortodoxa criticó duramente a *El hombre unidimensional*, alegando que dibujaba una imagen demasiado pesimista de la sociedad (véase Roth, 1985: 173 y ss.). Las acusaciones de que había sido agente de la CIA después de 1945 constituyeron el punto álgido de los ataques contra Marcuse (véase Roth, 1985: 175 y ss.; Kraushaar, 1998a: 438 y ss.).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

1963) y ya a mediados de los años cincuenta había apostado por el "gran rechazo", es decir, había "previsto" un movimiento de protesta (Kraushaar, 1989: 196), hay que dar la razón a Roland Roth cuando afirma que el objetivo político de Marcuse ya en los años cincuenta era "provocar una praxis opositora" (Roth, 1985: 14).[45] Lo que ocurrió a finales de los años sesenta, y especialmente en el "mayo parisino" de 1968, confirmó a ojos de Marcuse su tesis de que la "sociedad unidimensional" no sería capaz de contener eternamente las tendencias opositoras. Las protestas estallaron de nuevo y se manifestaron entre los grupos marginales y los estudiantes, no entre los trabajadores, tal como Marcuse había previsto (véase Roth, 1985: 169).

En este sentido, como ya se ha mostrado anteriormente, reaccionó al movimiento estudiantil que se estaba formando. Este movimiento estaría mostrando en todo el mundo, incluso en la Unión Soviética (véase Marcuse, 1969: 263), el deseo, largamente silenciado, de una vida cualitativamente diferente y de una sociedad diferente, se estaría rebelando contra los valores tradicionales y una moral sexual represiva, oponiéndose a la guerra de Vietnam y reactivando un concepto emancipador del socialismo. Pero, sobre todo, en su praxis política estaría mostrando necesidades cualitativamente nuevas y una "nueva sensibilidad"; el movimiento estudiantil significaría –por débil que sea– el factor subjetivo necesario para una revolución, que debido a la integración del proletariado solo puede surgir fuera de los grupos sociales integrados. En una situación no revolucionaria sin movimiento de masas, este hecho adquiere una importancia histórica, ya que el movimiento estudiantil encarna el factor subjetivo "que hoy es más que un factor subjetivo" (Marcuse, 1967a: 29). Precisamente la propagación de ideas utópicas convierte al movimiento estudiantil en uno de los grupos catalizadores que hacen posible volver a concebir una praxis enfática, porque pueden prepararla. Este aspecto de la "preparación de la praxis" es fundamental para la valoración que Marcuse hace del movimiento estudiantil. No consideraba la acción política de los estudiantes radicales como una revolución o una praxis enfática (véase apartado 3 más arriba), sino que la entendía como la preparación de una base de masas y de una praxis enfática (véase Kraushaar, 1998b: 656). A finales de 1968, Marcuse formuló el objetivo de la Nueva Izquierda en este mismo sentido: "debemos intentar (...) llegar a esta base de masas" (ibid.: 496). Y consideraba que su propio papel consistía en ilustrar a la sociedad sobre sí misma, también

[45] "Marcuse tuvo que esperar hasta 1968, cuando ya tenía setenta años, para ver confirmadas en la praxis sus anticipaciones utópicas en la rebelión mundial de estudiantes y jóvenes, especialmente en el Mayo de París" (Roth, 1985: 292).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

en alianza con la Nueva Izquierda.[46] Aunque no se consideraba "el padre de los rebeldes"[47], sí se sentía políticamente vinculado a ellos y hacía suya su protesta: "Quiero seguir colaborando con ellos mientras pueda" (ibid.: 499).

Para las ideas de Marcuse sobre una praxis preparatoria también es decisiva la idea de que la necesidad de rechazo y rebelión contra lo existente tiene una función progresista. Ya se ha mostrado que Marcuse consideraba que las protestas del movimiento estudiantil tenían sentido incluso sin logros concretos, porque las personas con ideas progresistas simplemente tenían que protestar contra las condiciones, "incluso si creemos que es inútil, simplemente para poder sobrevivir como seres humanos (...)" (Marcuse, 1966: 209). En sus cartas a Adorno, este argumento reapareció bajo el lema de que las condiciones eran insoportables, "ya no se puede soportar, uno se ahoga y tiene que respirar" (Marcuse-Adorno; 5.4.1969; cit. en Kraushaar, 1998b: 602). Marcuse comenzó una conferencia en diciembre de 1968, que por lo demás argumentaba de forma muy mesurada y cautelosa, con las siguientes palabras:

> "No podemos esperar y no vamos a esperar. Yo, desde luego, no puedo esperar. No solo por mi edad. No creo que tengamos que esperar. Ni siquiera yo tengo otra opción. No soportaría más que nada cambiara. Incluso yo empiezo a asfixiarme" (cit. en ibid.: 496).

No hay que sobrevalorar la impaciencia revolucionaria de este pasaje. Ya se ha demostrado que Marcuse rechazaba el activismo precipitado.[48] No obstante, el argumento esgrimido por Marcuse de que la rebelión instintiva ya muestra necesidades emancipadoras en el movimiento estudiantil (véase más arriba apartado 3) podría entenderse perfectamente como una antítesis a una afirmación de Adorno en el texto "Resignación". Adorno había afirmado: "Quien piensa, no está airado" (Adorno, 1969b: 798). Desde el punto de vista de Marcuse, se podría formular de forma tentativa una idea contraria: quien, ante la obscenidad de esta sociedad (véase Marcuse, 1969: 248 y ss.), ante su desprecio por el ser humano y sus posibilidades desaprovechadas, todavía no se enfada o al menos siente la necesidad de oponerse a

[46] "Hace mucho tiempo que dejé de hacer política militante activa. Escribo, enseño, participo en conferencias, doy charlas a estudiantes: esa es la actividad normal de un intelectual en los Estados Unidos, donde la situación no es en absoluto revolucionaria, ni siquiera 'prerrevolucionaria'. La tarea del intelectual sigue siendo la ilustración radical" (cit. en Kraushaar, 1998b: 380).

[47] "El intelectual crítico es, como nos enseña Marcuse, un participante esencial en los debates durante la fase inicial de los nuevos movimientos de protesta, que debe mantener la pertinencia de sus análisis y anticipaciones precisamente cuando se trata de promover las fuerzas de liberación" (Roth, 1985: 17).

[48] Ya en 1966, en su conferencia en el congreso del SDS "Vietnam: análisis de un ejemplo", Marcuse había formulado: "La unidad de teoría y praxis que todos reclamamos no se puede organizar ni calcular" (Marcuse, 1966: 209).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ella, parece no haber desarrollado aún las necesidades novedosas y progresistas necesarias para el cambio. Y tal vez también piense demasiado poco.[49]

En este punto se encuentra la diferencia más importante entre Marcuse y Adorno en lo que respecta a la relación entre teoría y praxis: mientras que Adorno consideraba el movimiento de protesta estudiantil como un reflejo ingenuo e impaciente de los intelectuales que se entendían a sí mismos como críticos con el mundo administrado, Marcuse veía una ruptura histórica en las sociedades unidimensionales existentes, incluso si el movimiento estudiantil no cambiaba la totalidad social. Encontró en los estudiantes un movimiento que actuaba políticamente, que entendía sus acciones como parte de una praxis revolucionaria y que, junto con otros disturbios sociales, ponía de manifiesto los límites de la contención a las tendencias opositoras (véase Marcuse, 1969: 242). El "fantasma de una revolución" (ibid.: 243) volvía a estar presente de forma real con los estudiantes que protestaban (véase Roth, 1985: 150), en quienes formulaban un "gran rechazo" existencialista y se rebelaban en nombre del principio del placer y la imaginación (véase Marcuse, 1966: 207 y ss.). Las reivindicaciones utópicas del movimiento estudiantil coincidían con las de Marcuse o incluso las superaban, "y, sin embargo, estas reivindicaciones se desarrollaron y formularon en el transcurso de la propia acción; son expresión de una praxis política concreta" (Marcuse, 1969: 242). Así se explica el tono entusiasta de Marcuse en *Ensayo sobre la liberación*, en el que incluso diagnosticó que la praxis política de los movimientos de protesta se adelantaba a la Teoría Crítica: "(...) la Teoría Crítica, a la que correspondería dirigir la praxis política, todavía va a la zaga de esta" (ibid.: 246). La teoría debe examinar estas nuevas fuerzas en función de sus posibilidades políticas (cf. ibid.: 242; Habermas et al., 1978: 56 y ss.). Y a partir de este análisis, Marcuse concluyó, como ya se ha mostrado, que el movimiento estudiantil y otros movimientos de protesta podrían estar perfectamente capacitados para preparar una praxis enfática aquí y ahora. Precisamente su radicalidad utópica demuestra hasta qué punto estos jóvenes han roto con la sociedad actual, su moral del trabajo y su lenguaje. La base orgánica y de la estructura libidinal –ya se ha mostrado que Marcuse parte de ella– hace posible extender potencialmente estas necesidades subversivas a todas las personas.

[49] "O cuando un presentador de noticias informa sobre la tortura y el asesinato de personas que defendían los derechos civiles con el mismo tono profesional que utiliza cuando describe el mercado de valores o el tiempo (...), entonces esa objetividad es falsa, es más, viola la humanidad y la verdad, porque está tranquila donde debería estar furiosa (...)" (Marcuse 1965: 148).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

No solo en *El ensayo sobre la liberación*, sino también en su ensayo *Tolerancia represiva* y ya en *Eros y civilización*, Marcuse había reflexionado sobre cómo se podrían transferir nuevas necesidades emancipadoras a todas las personas. Se enfrentó al problema de que este cambio de necesidades era difícilmente posible por vías democráticas, ya que las personas compartían las necesidades represivas y "falsas" de la sociedad existente y, precisamente por ello, apoyaban y aseguraban las condiciones existentes. Ya en 1955 había jugado con la idea de una dictadura educativa, que habría desempeñado un papel importante en la historia del pensamiento político, por ejemplo, en Rousseau y, en la tradición marxista, en Lenin (véase Marcuse, 1955: 192 y ss.; Marcuse, 1965: 153 y ss.; Marcuse, 1969: 299 y ss.).[50] En este punto, el pensamiento de Marcuse se acerca peligrosamente a la idea de Lenin de una vanguardia de revolucionarios profesionales que debían llevar la conciencia revolucionaria desde fuera al proletariado (véase Lenin, 1966: 436; 455 y ss.), ya que este solo era capaz de desarrollar una conciencia sindical (véase ibid.: 385 y ss.). Sin embargo, la idea de los "grupos catalizadores" se refiere a algo cualitativamente diferente, esto es, sobre todo, a la identificación y el desarrollo de nuevas necesidades que rompan con el sistema. El hecho de que Marcuse se planteara estas cuestiones, a diferencia de Adorno, demuestra que también consideraba importantes las cuestiones de la praxis revolucionaria real, es decir, las cuestiones estratégicas para un movimiento socialista en sentido estricto. Algo que ya se había puesto de manifiesto en la cuestión de la legitimidad de la violencia. Esto se explica por el significado independiente que Marcuse atribuía a la praxis en sí misma, como ya se ha concluido anteriormente. Sin embargo, no se puede afirmar que Marcuse, en su análisis del movimiento estudiantil, por ejemplo, hiciera propuestas concretas para su acción política.[51] En los pocos casos en los que Marcuse realmente hizo propuestas a la izquierda para su política, su objetivo principal era debilitar la unidimensionalidad de la sociedad, por ejemplo, debilitar la moral del trabajo. Este punto lo expuso en *Ensayo sobre la liberación*: "La disolución de la moral social puede manifestarse en un colapso de la disciplina laboral, en el vagabundeo, en una creciente desobediencia a las normas y

[50] En Habermas encontramos una discusión de la problemática de la "dictadura educativa" en relación con el pensamiento de Marcuse (Habermas et al., 1978: 22-39).

[51] Marcuse respondió en una carta a la acusación que Adorno le hizo en una entrevista de que había dado "hasta cierto punto" (Adorno 1969f: 407) "consejos prácticos" (ibid.). Tras constatar que la Teoría Crítica debía posicionarse sin falta respecto a las protestas estudiantiles, escribió: "Eso no significa dar 'consejos prácticos', como me atribuyes en tu entrevista con *Der Spiegel*. Nunca lo he hecho" (Marcuse-Adorno; 4.6.1969; citado en Kraushaar, 1998b: 649).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

reglamentos, en huelgas salvajes, boicots y actos de insubordinación arbitraria" (Marcuse, 1969: 310).

Dado que incluso la sociedad represiva depende siempre de la participación de la población, "la impericia, la resistencia al trabajo, la negativa a cumplir con el deber, la negligencia y la indiferencia" (ibid.: 311) podrían resultar "factores disfuncionales" (ibid.). Marcuse señaló, pues, posibilidades a partir de tendencias reconocibles, pero en ningún momento las combinó para formar una "tendencia objetiva" o una certeza política. Ya en sus comentarios sobre el movimiento estudiantil se había puesto de manifiesto que tampoco le auguraba un éxito seguro a este movimiento (véase Roth, 1985: 212 y ss.). Sin embargo, veía en él la esperanza de que volviera a surgir el comportamiento opositor. Por ello, recomendó a la "Nueva Izquierda" que se mantuviera firme en sus reivindicaciones utópicas, que aspirara a una "intensificación y ampliación del trabajo político" (Marcuse, 1969: 288) y que realizara una "esclarecimiento radical" (ibid.), en lugar de hacer propuestas organizativas concretas. Sus insinuaciones sobre la mediación entre la espontaneidad subjetiva y la organización política o sobre la importancia de los elementos anarquistas de una praxis política se limitaban siempre a indicaciones muy vagas (véase ibid.: 315; Kraushaar, 1998b: 658 y ss.; ibid.: 644; ibid.: 498; Habermas et al., 1978: 61 y ss.). En general, se puede afirmar que Marcuse, al igual que Adorno, no se atrevía a hacer propuestas concretas para la acción política. De la acción de los movimientos de protesta le interesaba sobre todo el "gran rechazo" y el compromiso activo que podría contribuir a cambiar las necesidades. Según Marcuse, poner esto a prueba y ampliarlo en la acción concreta podía ser una tarea de la praxis.

> "Nuestra tarea es el esclarecimiento, pero el esclarecimiento en un nuevo sentido. Como conexión entre la teoría y la praxis, y concretamente la praxis política, la educación es hoy más que un debate (...). (...) La educación debe abarcar hoy el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, las necesidades del intelecto y los instintos (...)" (Marcuse, 1967b: 197).

Las nuevas necesidades, tal como hasta ahora solo eran expresadas por minorías, son "contagiosas" (Marcuse, 1969: 260), porque pueden conectar tanto con la naturaleza de las personas, con su estructura instintiva (véase Marcuse, 1967b: 194 y ss.), como con sus insoportables experiencias cotidianas de trabajo sin sentido y represión. La brecha cada vez mayor entre las posibilidades de satisfacer las necesidades y el trabajo realmente impuesto sería lo que alimenta la agresión contra lo existente y motiva también la rebelión espontánea de muchos jóvenes (véase Marcuse, 1969:

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

283). Esto se manifiesta en el hecho de que la sociedad produce necesidades de satisfacción y de libertad que ella misma no puede satisfacer.[52] Por lo tanto, para Marcuse, a la justificación teórica del "final de la utopía" (véase Marcuse 1967b: 193) se une además la tarea práctica de autotransformación, de despertar "en sí mismo y en los demás el deseo instintivo de una vida sin miedo, sin brutalidad y sin estupidez" (ibid.: 198) (véase Marcuse, 1969: 245).

El análisis de las reflexiones de Adorno y Marcuse sobre la relación entre teoría y praxis ha demostrado que estas están estrechamente relacionadas con las valoraciones que ambos pensadores hicieron del movimiento estudiantil. Esto no es de extrañar, ya que el movimiento de protesta estudiantil fue sobre todo un fenómeno práctico-político que Marcuse y Adorno tuvieron que evaluar y valorar. Mientras que Adorno entendía el movimiento de protesta como un reflejo de jóvenes intelectuales poco reflexivos sobre un estado de la sociedad que de ningún modo habría podido cambiar, el movimiento estudiantil cambió precisamente la relación entre teoría y praxis en el pensamiento de Marcuse. Él esperaba un movimiento práctico que también pudiera inspirar e impulsar la formación de la teoría. Esperaba un movimiento práctico que también pudiera inspirar e impulsar la formación de teorías. Esto explica no solo su entusiasmo por el movimiento de protesta, sino asimismo sus reflexiones sobre el significado independiente de la praxis, por ejemplo, en el *Ensayo sobre la liberación*, que aún eran impensables en *El hombre unidimensional*. Aunque Adorno había admitido en una carta que, contra toda probabilidad, el movimiento estudiantil había "interrumpido la transición fluida hacia un mundo totalmente administrado" (citado en Kraushaar, 1998b: 671), esto no le parecía en modo alguno una renovada oportunidad para abrir una nueva ventana a una praxis enfática o preparatoria. Para Marcuse, sin embargo, ese era precisamente el caso, y, por lo tanto, para él, la acción política como trabajo preparatorio era una necesidad imperiosa, también para los dispersos teóricos críticos. Marcuse no entendía que Adorno se negara de manera tan rotunda a la acción política. Y así, para terminar, citemos lo que dijo en marzo de 1970 sobre la relación entre teoría y praxis, en contraposición a Adorno:

> "Nunca negaré ni olvidaré que el tiempo que pasé trabajando con Horkheimer, Pollock, Adorno, Neumann y Löwenthal en los años treinta supuso para mí una

[52] Marcuse formuló esta idea en 1975 de la siguiente manera: "El capitalismo genera constantemente necesidades que no puede satisfacer, sobre todo la necesidad de abolir el trabajo explotado como forma de vida. (...) Esa es la forma tardocapitalista de la contradicción fundamental entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción" (Marcuse, 1975: 149).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

formación teórica indispensable. Pero también debo admitir con la misma sinceridad que no me identifico con la postura de Horkheimer y Adorno tras su regreso a Alemania. Recuerdo que en una de mis últimas cartas a Adorno le escribí que, al igual que él, sabía que era imposible aplicar la teoría directamente a la praxis. Pero también creía que insistir demasiado en las 'mediaciones' podía convertirse en una excusa (ibid.: 720).

Traducción del alemán de José A. Zamora

SIGLAS:

AGS: Theodor A. ADORNO: *Gesammelte Schriften*, 20 vol., ed. por Rolf Tiedemann, 1973 y ss, Fráncfort: Suhrkamp.
HGS: Max HORKHEIMER: *Gesammelte Schriften*, 19 vol., ed. por Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, 1988 y ss., Fráncfort: Fischer.
HMS: Herbert MARCUSE: *Schriften*, 9 vol., reimp. de la edic. de Suhrkamp Verlag, 2004, Springe.
MEW: Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Werke*, 42 vol., ed. por Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, 1961 y ss., Berlin: Dietz.

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor W. (1931): "Die Aktualität der Philosophie", en AGS 1. 325-344.
ADORNO, Theodor W. (1942): "Reflexionen zur Klassentheorie", en AGS 8, 373-391.
ADORNO, Theodor W. (1950): "Auferstehung der Kultur in Deutschland?", *Frankfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik*, 5/5, 469-477.
ADORNO, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in: AGS 4.
ADORNO, Theodor W. (1959): "Zur Demokratisierung der deutschen Universitäten", en AGS 20.1, 332-338.
ADORNO, Theodor W. (1962a): "Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute", en AGS 20.1, 360-383.
ADORNO, Theodor W. (1962b): "Einleitung zum Vortrag 'Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit'", en AGS 10.2, 816-817.
ADORNO, Theodor W. (1964): "Anmerkungen zum philosophischen Denken", en AGS 10.2, 599-607.
ADORNO, Theodor W. (1966a): *Negative Dialektik*, en AGS 6.
ADORNO, Theodor W. (1966b): "Erziehung nach Auschwitz, en AGS 10.2, 674-690.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ADORNO, Theodor W. (1968a): "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft", en AGS 8, 354-370.
ADORNO, Theodor W. (1968): "Gegen die Notstandsgesetze", en AGS 20.1, 396-397.
ADORNO, Theodor W. (1969a): "Marginalien zu Theorie und Praxis", en AGS 10.2, 759-782.
ADORNO, Theodor W. (1969b): "Resignation", en AGS 10.2, 794-799.
ADORNO, Theodor W. (1969c): "Kritische Theorie und Protestbewegung", en: AGS 20.1, 398-401.
ADORNO, Theodor W. (1969d): "Keine Angst vor dem Elfenbeinturm", en AGS 20.1, 402-409.
ADORNO, Theodor W. (1998): *Metaphysik. Begriffe und Probleme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
ADORNO, Theodor W. (2003): *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
ADORNO, Theodor W. (2007): *Vorlesungen über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
BEHRENS, Roger (2003): Adorno-ABC, Leipzig: Reclam.
BEHRMANN, Günther C. (1999): "Kulturrevolution: zwei Monate im Sommer 1967", en C. Albrecht et al. (ed.): *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M. / New York: Campus, 312-386.
BREINES, Paul (1968): "Marcuse and the New Left in America", en: J. Habermas (ed.): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 134-151.
BRIEGLEB, Klaus (1993): *1968. Literatur in der antiautoritären Bewegung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
CAVALCANTI, Sven Oliveira (2004): "Herbert Marcuse – zum 25. Todestag", en http://www.sopos.org/ aufsaetze/410a9d4c2c4db/1.phtml (último acceso: 29 de octubre 2009).
CLAUSSEN, Detlev (1981): *Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse. Ein Materialienbuch zur Einführung in sein politisches Denken*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
CLAUSSEN, Detlev (1985): "Hansjürgen Krahl – ein philosophischpolitisches Profil", en W. Kraushaar (ed.) (1998): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 19461995*, vol. 3: Aufsätze und Kommentare, Register, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, 65-70.
CLAUSSEN, Detlev (2000): "Konflikt mit Teddie", en: Rolf Tiedemann / Theodor W. Adorno Archiv (ed.): *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. VI, München: Text + Kritik, 139-141.
CLAUSSEN, Detlev (2007): "Kopf der Leidenschaft. Herbert Marcuses Deutschlandanalysen", en Herbert Marcuse: *Nachgelassene Schriften*, vol. 5: Feindanalysen. Über die Deutschen, Springe: Zu Klampen, 11-21.
DEMIROVIĆ, Alex (1998): "Bodenlose Politik – Dialoge über Theorie und Praxis", en W. Kraushaar (ed.) (1998): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 19461995*, vol. 3: Aufsätze und Kommentare, Register, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, 71-98.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

DEMIROVIĆ, Alex 1999: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
HABERMAS, Jürgen (ed.) (1968): *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
HABERMAS, Jürgen (ed.) (1978): *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
HABERMAS, Jürgen (1998): *Die verschiedenen Rhythmen von Philosophie und Politik. Herbert Marcuse zum 100. Geburtstag*, en Id.: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 232-239.
HORKHEIMER, Max / Theodor W. ADORNO (1950): "Die UdSSR und der Frieden", en AGS 20.1, 390-393.
HORKHEIMER, Max / Theodor W. ADORNO (1956): "Diskussion über Theorie und Praxis", en HGS 19, 32-72.
HORKHEIMER, Max / Theodor W. ADORNO (1969): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en AGS 3.
HORKHEIMER, Max (1969): "Theodor W. Adorno zum Gedächtnis", en HGS 7, 289-290.
JESSE, Eckhard (2008): "Die Totalitarismuskonzeption von Herbert Marcuse", en Id.: *Diktaturen in Deutschland. Diagnosen und Analysen*, Baden-Baden, 86-105.
KAILITZ, Susanne (2007): *Von den Worten zu den Waffen? Frankfurter Schule, Studentenbewegung, RAF und die Gewaltfrage*, Wiesbaden: VS.
KEMPSKI, Jürgen von (1948): "Das kommunistische Palimpsest", en Id., 1964: *Brechungen. Kritische Versuche zur Philosophie der Gegenwart*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 103-117.
KRAHL, Hansjürgen (1971): *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966-1970*, Frankfurt a.M.: Neue Kritik.
KRAUSHAAR, Wolfgang (1989): "Herbert Marcuse und das lebensweltliche apriori der Revolte", en: Id. (ed.): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von der Flaschen post zum Molotowcocktail 1946-1995*, vol. 3: Aufsätze und Kommentare, Register, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, 195-203.
KRAUSHAAR, Wolfgang (ed.) (1998a): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von der Flaschen post zum Molotowcocktail 1946-1995*, vol. 1: Chronik, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.
KRAUSHAAR, Wolfgang (ed.) (1998b): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von der Flaschen post zum Molotowcocktail 1946-1995*, vol. 2: Dokumente, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.
KRAUSHAAR, Wolfgang (ed.) (1998c): *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von der Flaschen post zum Molotowcocktail 1946-1995*, vol. 3: Aufsätze und Kommentare, Register, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins.
KRAUSHAAR, Wolfgang (2007): "Abspaltung und Potenzierung. Zum Verhältnis von Antizionismus und Antisemitismus in der militanten Linken der Bundesrepublik", en M. Brosch et al. (ed.): *Exklusive Solidarität. Linker Antisemitismus in Deutschland vom Idealismus zur Antiglobalisierungsbewegung*, Berlin: Metropol, 325-346.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

LENIN, Wladimir Iljitsch (1966): *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung*, en Id.: *Werke*, vol. 5, Berlin: Dietz, 355-541.

LIPPE, Rudolf zur (1989): "Die Frankfurter Studentenbewegung und das Ende Adornos. Ein Zeitzeugnis", en W. Kraushaar (ed.) 1998: *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von der Flaschen post zum Molotowcocktail 1946-1995*, vol. 3: Aufsätze und Kommentare, Register, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, 112-125.

MARCUSE, Herbert (1941): *Vernunft und Revolution. He gel und die entstehung der Gesellschaftstheorie*, en HMS 4.

MARCUSE, Herbert (1955): *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, in: HMS 5.

MARCUSE, Herbert (1963): "Zur Stellung des Denkens heute", en M. Horkheimer: *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Frankfurt a.M.: Europäische Verl.-Anst., 45-49.

MARCUSE, Herbert (1964): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, in: HMS 7.

MARCUSE, Herbert (1965): *Repressive Toleranz*, en HMS 8, 136-166.

MARCUSE, Herbert (1966): "Die Analyse des Exempels. Hauptreferat des Kongresses 'Vietnam – Analyse eines Exempels'", en W. Kraushaar (ed.) 1998: *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von der Flaschen post zum Molotowcocktail 1946-1995*, vol. 2: Dokumente, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, 205-209.

MARCUSE, Herbert (1967a): *Das Ende der Utopie. Herbert Marcuse diskutiert mit Studenten und Professoren Westberlins an der Freien Universität Berlin über die Möglichkeiten und Chancen einer politischen Opposition in den Metropolen in Zusammenhang mit den Befreiungsbewegungen in den Ländern der Dritten Welt*, ed. von Horst Kurnitzky und Hansmartin Kuhn, Berlin: v. Maikowski.

MARCUSE, Herbert (1967b): "Befreiung von der Überflußgesellschaft", en *kursbuch* 16, marzo 1969, ed. von H. M. Enzensberger, Frankfurt a.M., 185-198.

MARCUSE, Herbert (1967c): "Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? Herbert Marcuse antwortet auf vier Fragen", en *kursbuch* 9, junio 1967, ed. von H. M. Enzensberger, Frankfurt a.M., 16.

MARCUSE, Herbert (1968): "Freiheit und Notwendigkeit. Bemerkungen zu einer Neubestimmung", en HMS 8, 227-235.

MARCUSE, Herbert (1969): *Versuch über die Befreiung*, en HMS 8, 237-317.

MARCUSE, Herbert (1975): "Zeit-Messungen. Drei Vorträge und ein Interview", en HMS 9, 129-189.

MARCUSE, Herbert (2004): *Nachgelassene Schriften*, vol. 4: Die Studentenbewegung und ihre Folgen, Springe: zu Klampen.

MARX, Karl (1844): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en MEW 1, 378-391.

MARX, Karl (1845): "Thesen über Feuerbach", en MEW 3, 57.

MARX, Karl (1894): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, ed. por Friedrich Engels, en: Mew 25.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ROTH, Roland (1985): *Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen*, Frankfurt a.M./New York: Campus.

STEFFEN, Monika (1967): "Tiere an Ketten – SDS und Horkheimer", en W. Kraushaar: *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. von der Flaschen post zum Molotowcocktail 1946-1995*, vol. 2: Dokumente, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, 263-265.

TIEDEMANN, Rolf / Theodor W. Adorno Archiv (ed.) (2000): *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. VI, München: Text + Kritik.

TIEDEMANN, Rolf / Theodor W. Adorno Archiv (ed.) 2003: *Frankfurter Adorno Blätter*, vol. VIII, München: Text + Kritik.

TÜRCKE, Christoph / Gerhard Bolte (1994): Einführung in die kritische Theorie, Darmstadt: WBG.

WIGGERSHAUS, Rolf (2001): *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, München: DTV.

O CÍRCULO VIRTUOSO DA DIALÉTICA. NEGAÇÃO E LIBERTAÇÃO

The Virtuous Circle of Dialectic. Negation and Liberation

WOLFGANG LEO MAAR*

wmaar@ufscar.br

A atualidade de Marcuse está na sua atualização de Marx. Isso não é demérito a lhe conferir uma importância menor, acessória. Ao contrário. Ao seguir em frente e se situar no ombro de um gigante, a estatura deste é compartilhada por Marcuse num projeto de elaboração coletiva, continuada e aberta. Que prossegue num presente marcado pela permanência dos problemas registrados e enfrentados tanto por Marx quanto por Marcuse e pelo projeto da Teoria Crítica da Sociedade.

Em *A Guerra Civil na França*, Marx formulou uma versão muito clara e direta do seu projeto político transformador da ordem capitalista:

> "A classe operária não espera milagres da Comuna. Ela não tem que implementar por decisão popular quaisquer utopias prontas e acabadas. Ela sabe que, para realizar sua libertação e, junto à mesma, a forma de vida superior rumo à qual se dirige inexoravelmente a sociedade vigente por meio de seu próprio desenvolvimento econômico, que ela, a classe operária terá que passar por longos combates, toda uma série de processos históricos, mediante os quais, tanto os homens, como as circunstâncias serão modificados completamente. A classe operária não precisa realizar quaisquer ideais; ela precisa colocar em liberdade os elementos da nova sociedade que já se desenvolveram no seio da sociedade burguesa em colapso" (Marx, 2013: 928).

Essa afirmação constitui precisamente o lema condutor de toda a obra política de Marcuse, cujo nervo está no nexo entre modo de produção e modo de dominação.

Marcuse revelou como a sociedade capitalista pós-liberal, do capitalismo industrial avançado e corporativo, ao evoluir em uma sociedade unidimensional, com uma composição de pessoas unidimensionais, obstrui as forças que potencialmente levariam à sua transformação e, por essa via, à supressão do capitalismo e à constru-

* Universidade Federal de São Carlos (Brasil)

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ção de uma nova sociedade, não organizada prioritariamente nos termos da ordem pautada na dominação do modo de produção capitalista.

Conforme Marx e Marcuse, colocar em liberdade os elementos transformadores deve ser uma determinação humana no plano social objetivo, uma necessidade no sentido de obrigação voltada à satisfação de uma carência. Caso contrário, retornaríamos à efetivação subjetiva ideal.

O Homem Unidimensional, de 1964, forma uma espécie de "fenomenologia" dessa configuração social batizada por Marcuse como "sociedade sem oposição". Finaliza justamente enfatizando que caberia a um "novo sujeito" romper as contradições desenvolvidas na história humana e que "não explodem por si próprias" (Marcuse, 1991: 253). Salvo se fossem indivíduos livres, mas essa liberdade, pressuposto da libertação, não prevalece no mundo administrado. As alternativas "parecem sempre utópicas e o conhecimento da necessidade, a consciência dos males da situação, não bastará (...)" (Marcuse, 1991: 254).

Estaríamos face à demonstração do fracasso da teoria crítica? A teoria dialética permaneceria válida, apesar de não oferecer uma solução? Pode-se pensar em duas alternativas possíveis:

> "A teoria crítica da sociedade renuncia e abandona seu trabalho a uma sociologia empírica, com nenhuma orientação teórica exceto a metodológica, desempenha um papel ideológico enquanto proclama a eliminação de juízos de valor. Ou os conceitos dialéticos demonstram sua verdade mais uma vez, ao compreenderem sua própria situação como sendo a da sociedade que analisam. Uma resposta pode aparecer e se impor quando a teoria crítica da sociedade é considerada justamente pelo ponto de sua maior fragilidade – sua inabilidade para demonstrar as tendências libertadoras no *interior* da sociedade estabelecida" (Marcuse, 1991: 254).

Esse será exatamente o prisma pelo qual Marcuse desenvolve sua obra: procurar compreender, em termos de um percurso genético e histórico, a ocorrência fatual exposta na constatação acima. Assim capacitaria a teoria crítica com o seu desenvolvimento no sentido de adequá-la aos novos desafios postos pelo processo histórico em curso. Ou seja: atualiza a Teoria Crítica. E, por fim, foca a apresentação de possibilidades, de "chances de alternativas", conforme suas palavras.

Toda a elaboração teórica posterior a esse famoso livro de Marcuse é dedicada a se aprofundar no problema acima exposto, com o escrutínio da sua realidade processual histórica, para poder equacionar o mesmo em termos que possibilitem sua "solução".

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Na sequência, a análise e proposta de Marcuse será apresentada no próprio movimento de seu pensamento, que passa por três momentos, intercalados por um enfoque de sociedade como conjunto de *necessidades* para, nas considerações finais, culminar em um projeto de construção de uma chance real efetiva de encaminhamento da transformação da sociedade.

1 PRIMEIRO MOMENTO: UM NOVO SUJEITO

O primeiro momento se apresenta ainda em *O Homem Unidimensional*, quando Marcuse abandona como alternativa histórica adequada a "liberação de possibilidades inerentes". Segundo sua exposição, o desenvolvimento das forças produtivas em larga escala, que propicia a criação de novas aptidões e de novas necessidades – inclusive pela geração crescente de "tempo livre" – se processa

> "mediante meios e instituições que cancelam o seu potencial libertário (...) Os instrumentos da produtividade e do progresso são organizados em um sistema totalitário que determina o uso dos mesmos em todas as suas possíveis utilizações" (Marcuse, 1991: 255).

A própria sociedade unidimensional, com suas tendências totalitárias, faria com que, em seu âmbito, as pessoas, de possível "fermento da mudança social", se convertam em "fermento da coesão social", como base popular conservadora. A alternativa estaria então nos que

> "existem fora do processo democrático; sua vida é (...) a mais real necessidade de pôr um fim às condições e instituições intoleráveis. Seu posicionamento é revolucionário ainda que sua consciência não o seja. Sua oposição acerta o sistema a partir de fora e, portanto, não é desviada pelo mesmo; é uma força elementar que, ao violar as regras do jogo, revela que se trata de um jogo manipulado. (...) O fato de partirem com a recusa de jogar o jogo pode vir a ser o fato que marca o início do fim de uma era" (Idem: 257).

É a "grande recusa" fundamentada na liberação de forças transformadoras *de fora* da sociedade vigente, em que recusa é a tradução histórico-material da prática de negação.

No entanto, por mais que se reverta a anulação do homem unidimensional como agente social e político transformador num "novo sujeito", existe um outro aspecto a ser contemplado: um poder no processo social apto a gerar uma formação social heterônoma, com autonomia em relação ao processo de individuação.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

A dependência do capital não se expressa unicamente na unidimensionalidade da racionalidade que fundamenta o processo do trabalho social; na sociedade de massas, a vida em geral é convertida em objeto de exploração e acumulação. Da mesma maneira, as contradições também se manifestam por vias mais amplas e complexas. A crítica da unidimensionalidade precisa compreender o modo de vida e de valores da sociedade. Como afirmam Negt e Kluge em sua obra E*sfera Pública e Experiência*, (...) "a tendência de um silenciamento completo do intelecto, até o ponto de representar um perigo ao sistema, é paralela à sua completa ativação para funções individuais. A noção marcuseana do 'homem unidimensional' não basta para descrever essa situação." (Negt & Kluge, 1993: 170).

Não basta criticar o que se apresenta como "homem unidimensional". As contradições provenientes dessa unidimensionalidade precisam ser enquadradas em uma socialização que as organiza de determinada maneira. Essa organização, por sua vez, vai além do alcance das atividades construídas como unidimensionais.

Tais contradições ocorrem num quadro de socialização como forma da sociedade estabelecida, baseada numa estrutura de poder que se organiza conforme os fundamentos da sociedade capitalista, com suas necessidades, seus hábitos, e seus valores consolidados. Essas fundações não são questionadas a não ser que haja uma diferente socialização. A crítica da unidimensionalidade precisa, portanto, englobar a socialização, por cima e para além do alcance das práticas de crítica à unidimensionalidade nesse contexto (Maar, 2016/2017: 184).

2 SEGUNDO MOMENTO: UMA NOVA SOCIEDADE

O segundo momento é expresso em *O Conceito de Negação na Dialética*, conferência lida no Congresso Hegel de Praga, em 1966. A questão relativa à dificuldade na demonstração das forças de libertação no interior do vigente é retomada nos termos de uma proposição filosófica. A Marcuse parece que

> "no período atual (...) a principal dificuldade reside no conceito dialético segundo o qual as forças negativas se desenvolvem no seio de um sistema antagônico existente. Parece que esse desenvolvimento da negatividade no interior do todo antagônico é, hoje, dificilmente demonstrável" (Marcuse, 2004: 194).

Haveria uma "positividade" vinculada ao sistema existente a impedir a manifestação das possibilidades imanentes liberadas pela negação. Um momento positivo em relação ao existente, a sustentá-lo e reforçá-lo. Ele diz respeito a uma concepção

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de progresso – no sentido de desenvolvimento, evolução – a postular que, sem nenhuma ruptura ou mesmo mera transição, o modo do direcionamento ao "futuro sempre se encontra enraizado no seio do vigente". Somente uma destruição dessa positividade, um rompimento com o passado e o vigente, pode gerar uma "diferença qualitativa" na direção do progresso. Este outro conceito de progresso, quando interpretado como "base técnica do desenvolvimento das forças produtivas, pode servir como modelo para a construção de uma nova sociedade" (Marcuse, 2004: 195).

O próprio conceito de "negação", enquanto seria desenvolvimento de superação, progresso de libertação gestada no interior, precisa ser questionado na medida em que se neutralizam as contradições e, enquanto progresso como curso de forças positivas, se reproduz o vigente no processo histórico. Em rigor se impõe relacionar o interno ao externo, apreendido como história.

Por essa argumentação ambientada filosoficamente, Marcuse pretendeu revelar como a negação, conforme sua ambientação, pode se revelar como positividade, e que para escapar das dificuldades dessa nova situação, cabe evitar "reduzir tudo simplesmente aos conceitos herdados".

Não só o interno e o externo precisam ser reconectados entre si, como também o seu significado, bem como o de negação, precisam ser reconfigurados conforme seu contexto, seu ambiente social e natural.

Para Marcuse, o externo não tem sentido espacial, mas de externo e irredutível às contradições no interior da sociedade vigente.

> "Externo no sentido de necessidades e objetivos reprimidos no existente. A diferença qualitativa da nova sociedade não deveria ser vista na satisfação das necessidades vitais – que continuam a ser a base de todo desenvolvimento – e sim no aparecimento da satisfação de novas necessidades, reprimidas na sociedade antagônica vigente. Tais necessidades novas encontrariam sua expressão em uma relação radicalmente modificada entre os homens e em um meio ambiente social e natural radicalmente distinto: solidariedade ao invés de concorrência; sensibilidade ao invés de repressão; paz como situação duradoura" (Marcuse, 2004:198).

Esses objetivos precisam se tornar necessidades, no sentido de *needs*, ou de *Bedürfnisse,* para poderem ser vinculados a forças sociais e, por essa via, a determinações que caracterizam a vida social. Apenas assim diferenciam a nova sociedade da antiga, contra a qual só se transformam em força social, quando sustentadas nas novas forças sociais que já existem e se erguem contra o velho todo repressivo. Igual mudança refere-se à negação.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "Na medida em que a sociedade se converte numa totalidade repressiva (...) se desloca o lugar social da negação. O poder do negativo surge fora da totalidade repressiva, a partir de forças ainda não manietadas pela produtividade agressiva e regressiva (...) ou que já se libertaram desse desenvolvimento e têm a chance de percorrer (...) um caminho humano de progresso. (...) a essa oportunidade corresponde a força da negação no interior da "sociedade da abundância", força que se revela contra esse sistema como um todo. Negação não concentrada em classe alguma" (Idem: 198).

Doravante o "fora" também está "dentro" e a negação envolve a totalidade dessa nova sociedade. Ao mesmo tempo, a política no sentido institucional que marcava *O Homem Unidimensional*, como "constituída de indivíduos como agentes que criam, sustentam e reforçam as instituições", daqui em diante se configura enquanto política como construção social de necessidades – ou então: de determinações – que se impõem e obrigam a organização da vida social e política.

3 INTERLÚDIO – A DINÂMICA DA SOCIEDADE PELA PRODUÇÃO DE NECESSIDADES

Segundo Marx "a sociedade não consiste de indivíduos, mas ela expressa a soma dos vínculos, das relações em que esses indivíduos se situam uns com os outros" (Marx, s/d: 176). Não se trata do que é a sociedade para a consciência dos indivíduos, mas da sociedade concreta, como síntese de múltiplas determinações e condições da vida social, das relações sociais. Tais como as determinações que resultam nos vínculos de dominação entre os seres humanos, ou de constituição dos mesmos como "escravos" ou como "cidadãos".

Produzem-se assim "indivíduos sociais", que se reproduzem conforme as determinações e condições da vida social. Mas que também mudam essas determinações. É o que Marcuse aponta como "produção de novas necessidades", a construção de "novas sociedades". Nesse sentido, sociedade é apreendida como dinâmica e não estática, objeto objetificado, fetichizado; Adorno refere-se a essa situação ao postular a sua apreensão da "sociedade como sujeito".

Em *O Homem Unidimensional*, Marcuse mostrou como na sociedade capitalista contemporânea as determinações e condições que implicam os nexos dos homens na sociedade "sofreram uma mudança e o controle social está ancorado nas novas necessidades que ele produz" (Marcuse, 1991: 9). Tal interiorização do processo de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

controle no caso, é tecnológica no sentido de racionalidade, frente à qual "todas as contradições parecem irracionais e qualquer ação contrária parece impossível" (Idem: 9). O controle vinculado a uma ordem social produtiva é uma necessidade.

Nesse processo ocorre a perda da dimensão do poder de crítica, do poder do pensamento negativo; Marcuse examina a dinâmica dessa evolução que implica na crítica ao pensamento unidimensional, justamente na segunda parte do livro.

Já no *Ensaio sobre a Libertação*, finalizado pouco antes dos eventos que abalaram o mundo em 1968, Marcuse mudou o foco: não discute a necessidade acima mencionada, mas se concentra na sua diferenciação como "necessidades verdadeiras" e "necessidades falsas", agora convertidas em "necessidades vitais básicas" e "necessidades vitais supérfluas". Estas últimas sustentam a continuidade do modo de produção capitalista, pelo trabalho gerador de valor. Marx é a referência fundamental:

> "(ele) detectou no desenvolvimento e disseminação de necessidades vitais supérfluas, para além das necessidades básicas, o nível de progresso em que o capitalismo estaria maduro para a queda final: "O grande papel histórico do capital é o de criar esse trabalho excedente, trabalho supérfluo do ponto de vista do simples valor de uso, da mera subsistência e seu destino histórico está consumado tão logo, por um lado, as necessidades são desenvolvidas a tal ponto que o próprio trabalho excedente acima do necessário é necessidade universal derivada das próprias necessidades individuais; por outro lado, a laboriosidade universal mediante a estrita disciplina do capital, pela qual passaram sucessivas gerações, é desenvolvida como propriedade universal da nova geração (...) (Marx, s/d: 231)" (...) A localização da revolução é aquela fase em que a satisfação de necessidades básicas gera necessidades que transcendem a sociedade do Estado capitalista e do Estado socialista. No desenvolvimento dessas necessidades estão os impulsos radicalmente novos da revolução" (Marcuse, 197: 17).

Como exposto no "Prefácio à edição brasileira" do livro (Maar, 2024: xxv), a satisfação dessas necessidades deve se orientar conscientemente pela autonomia, pela autodeterminação de homens e mulheres livres. Querem construir sua vida social pela satisfação das suas necessidades vitais básicas, materiais e culturais, mas conforme seus próprios desígnios, como sujeitos de sua história e não determinados de modo heterônomo pela produção capitalista. Como animal político, para Marx o homem é um animal social e livre. "O ser humano é no sentido mais literal, um ζωον πολιτικον, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode se individualizar em sociedade" (Marx, s/d: 6). Marcuse retoma o tema ao explicitar

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

a emancipação nessa sociedade: "O ser humano é e continuará sendo um animal, mas um animal que satisfaz e preserva o seu ser-animal tornando-o parte de seu *eu*, de sua liberdade como Sujeito" (Marcuse, 1972: 18). A sociedade em que a pessoa se individualiza deve se fundamentar na liberdade exercida plenamente por seus sujeitos emancipados. Após despedaçar o véu ideológico, é preciso derrubar a estrutura do mundo que o sustenta. Individualizar-se em sociedade, livremente, com o domínio sobre as imposições da sociedade.

> "O fetichismo do mundo das mercadorias, que parece tornar-se mais denso dia a dia, só pode ser destruído por homens e mulheres que despedaçaram o véu tecnológico e ideológico que oculta o que está acontecendo, que encobre a realidade insana do todo – homens e mulheres que se tornaram livres para desenvolver suas próprias necessidades, para construir, em solidariedade, seu próprio mundo" (Marcuse, 1972: 131).

Em rigor na obra de Marcuse estão "em pauta dois princípios de realidade, duas formas de sociedade em confronto (...) a disputa é um mundo qualitativamente distinto a partir de outro, apoiada nele e não exterior a ele. Ou seja, doravante a política ocorre no embate efetivo entre o mundo existente, estabelecido e perpetuado e o processo de transformação desse mundo" (Maar, 2024: xxxix).

Ou seja: a própria configuração interna da sociedade, relativa a seus hábitos no que concerne as relações dos seres humanos entre si e com a natureza.

A qualitativa diferença entre uma sociedade livre e a sociedade vigente "afeta todas as necessidades e satisfações para além do nível animal, ou seja, todas aquelas que são essenciais à espécie humana (...) são permeadas pelas exigências do lucro e da exploração" (Marcuse, 2024: 20). Isso ocorre pelo desenvolvimento tecnocientífico na produção material valorativa, que conduz a uma adaptação orgânica em relação a esse estado de coisas.

Uma nova sociedade exige uma nova natureza humana. Mas uma transformação social efetiva demanda uma consciência em relação a essa questão. E também uma nova "sensibilidade" apta a reconstruir ciência e tecnologia mediante criatividade e imaginação, de modo a intervir no plano dessa adaptação orgânica – como natureza humana – e orientá-la conforme as necessidades verdadeiramente humanas. Haveria um novo nexo entre entendimento e sensibilidade. Uma nova sensibilidade como forma social, como forma de sociedade (Maar, 2024: xli).

Para Marcuse a revolução não é só das relações de produção e das forças produtivas, mas também da própria dominação do aparato produtivo como tal, disciplinador

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

e individualista devido à repressão que se associa à exploração do trabalho excedente gerador de mais valor. Este interdita a vida em sociedade, ao obstruir mediante seu individualismo o espaço para o outro, e impedir pelo seu controle quaisquer possíveis formas emancipadoras das relações de cooperação e solidariedade.

> "(...) a transformação da sociedade é concebível apenas como o modo com que homens livres (ou mais precisamente, homens no ato de libertarem-se a si mesmos) dão forma a suas vidas em solidariedade e constroem um ambiente em que a luta pela existência perde seus atributos hediondos e agressivos. A forma da liberdade não é mera autodeterminação ou autorrealização, mas antes a determinação e realização de metas que melhorem, protejam e unam a vida na Terra. E essa autonomia encontraria expressão não apenas no modo de produção e nas relações produtivas, mas também nas relações individuais entre os homens (...)" (Marcuse, 2024: 43).

Posteriormente se apresenta um balanço deste quadro.

Em *Contrarrevolução e Revolta* Marcuse conclui:

> "O novo padrão histórico da revolução vindoura talvez esteja melhor refletido no papel desempenhado por uma nova sensibilidade (...) Esbocei essa nova dimensão em *Ensaio sobre a Libertação*; aqui tentarei indicar o que que está em jogo, a saber, uma nova relação entre o homem e a natureza – a sua própria e a natureza externa. A transformação radical da natureza torna-se uma parte integrante da transformação radical da sociedade. Longe de ser mero fenômeno psicológico (...), a nova sensibilidade é o meio em que a mudança social se converte numa necessidade individual, a mediação entre a prática política de transformar o mundo e o impulso de libertação pessoal" (Marcuse, 1972: 59).

Além disso, essa obra apresenta "o esforço para encontrar formas de comunicação que possam romper o domínio opressivo da linguagem e imagens que há muito se converteram num meio de dominação" (Marcuse, 1972: 79), ao introjetar na população valores dos dominadores e reproduzir o vigente nas consciências e nos sentidos. É a revolução cultural em um novo sentido: o das mudanças no domínio das necessidades vitais culturais, não materiais (Maar, 2024: xxv).

Pelas contradições que geram, as determinações capitalistas da sociedade implicam a possibilidade de desenvolver outras determinações que, de sua parte, implicam em uma sociedade libertadora. Já Marx destacara a questão ao afirmar que "assim como o sistema da economia burguesa só nos desenvolve pouco a pouco, do mesmo modo desenvolve a sua própria negação" (Marx, s/d: 600).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Nesta sociedade libertadora "os humanos se tornam necessidades vitais básicas para os humanos, um significado político muito claro na medida em que o capitalismo exerce controles sociais justamente para promover o individualismo e desativar essa sensibilidade. A "nova" sensibilidade já contém os elementos distintivos da solidariedade e da fraternidade, da cooperação e do comum para além dos vigentes. A vida social livre é uma necessidade vital básica" (Maar, 2024: xlv).

Necessidades como natureza humana social. Social por imposição ou por imaginação. Marcuse mostra que uma tendência libertadora no interior da sociedade vigente pode ser compreendida como produção de novas necessidades não vinculadas às necessidades vitais supérfluas geradas no processo de produção e reprodução capitalistas.

4 TERCEIRO MOMENTO – A DIALÉTICA DE INDIVÍDUO E SOCIEDADE

Contrarrevolução e Revolta foi elaborado na esteira dos tempos contrarrevolucionários, marcados por sociedades organizadas de modo repressor e totalitário, tais como as democracias burguesas repressoras (Maar, 2022: 449). Apresenta por isso mesmo uma nova forma de apreensão da emancipação, com referência "sociopolítica" e não tendo em vista um prisma político institucional individual-liberal. O título de sua primeira parte traduz perfeitamente a situação: "A Esquerda sob a Contrarrevolução". Os seus primeiros itens expõem essa nova sociedade pós-liberal. Para Marcuse,

> "A organização total da sociedade sob capital monopolístico e a crescente riqueza criada por essa organização não podem anular nem sustar a dinâmica do seu crescimento: o capitalismo não é capaz de satisfazer as necessidades que ele próprio cria. (...) necessidades 'transcendentes' que não podem ser satisfeitas sem a abolição do modo de produção capitalista. (...) O que está em jogo não é meramente a ampliação da satisfação dentro do universo existente de necessidades, nem a transferência da satisfação a um nível superior, mas o rompimento com esse universo, um 'salto qualitativo'" (Marcuse, 1972: 16).

A evolução do capitalismo no período contrarrevolucionário se deu por meio de um empobrecimento e de uma privação crescentes, fatores revolucionários. Agora,

> "A revolução envolve uma transformação radical das próprias necessidades e aspirações, culturais e materiais. (...). Essa transformação aparece na luta contra o trabalho fragmentado; a necessidade da produção de desempenhos e de mercadorias estúpidas: o indivíduo burguês aquisitivo, a tecnologia que só disfarça a servi-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> dão; a vida boa que é uma privação disfarçada; o modo de vida que só gera poluição. O que é necessidade moral e estética torna-se necessidade básica e vital, a impulsionar novas relações entre os sexos, entre as gerações, bem como entre a natureza e os homens e as melhores. A libertação é apreendida com base na satisfação dessas necessidades, sensoriais, éticas e racionais" (Marcuse, 1972: 16/17).

A postulação marcuseana é muito original, embora solidamente fincada na tradição marxiana: a era da revolução possível é a era em que o desenvolvimento da satisfação de necessidades básicas gera necessidades que transcendem a sociedade vigente e cujo desenvolvimento contém as forças novas que constituem a revolução.

> "O capitalismo inaugurou uma nova dimensão que forma, simultaneamente, o seu espaço vital e a sua negação. A escala ampliada da produção e dos serviços reduz a base para o desenvolvimento capitalista" (Marcuse, 1972: 17).

A racionalidade com que se processava a obstrução da revolução, enquanto produção e satisfação de necessidades, adquire uma face irracional, cuja consciência contribui para arrefecer o próprio rendimento do sistema. A política que permite o contínuo crescimento do capitalismo, ao mesmo tempo agrava suas contradições. Essas porém não explodem sozinhas. Necessitam de um agente. Esse tem suas raízes no indivíduo, não o indivíduo "burguês" que reproduz a situação vigente, mas um indivíduo "com sua necessidade vital de um modo de vida em associação com outros indivíduos livres e de uma nova relação com a natureza – tanto a sua própria natureza, quanto a natureza externa" (Marcuse, 1972: 48). A superação do indivíduo burguês impõe o foco nas relações entre revolta pessoal e revolução social.

> "Não existe revolução sem libertação individual, mas também não há libertação individual sem a libertação da sociedade. "Dialética da libertação": (...) a tensão entre a realidade pessoal e social continua; o meio em que a primeira afeta a segunda é ainda a sociedade capitalista vigente. (...) Como a resolução dessas contradições só pode ser obra da própria revolução, elas precisam ser suportadas pelo movimento, mas como contradições "compreendidas", ou seja, incluídas no desenvolvimento da estratégia" (Marcuse, 1972: 49).

Por essa via Marcuse vislumbra o meio pelo qual a realidade social pode afetar a realidade das pessoas, mantendo a tensão.

> "Os agentes infecciosos não podem ser postos de lado; devem ser combatidos em seu próprio terreno (...) a libertação deve processar-se dentro do contexto definido pela situação em que a oposição se encontra e deve continuar (...) a crítica radical das instituições vigentes no próprio "establishment". A liberdade individual

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> (recusa) deve incorporar o "universal" no protesto particular (...) uma futura sociedade livre deve aparecer nas relações pessoais dentro de uma sociedade não-livre. Por exemplo: (...) a libertação sexual precisa estar em completa convergência com a moralidade pública" (Idem: 49).

Desse modo, Marcuse expõe a contradição "compreendida": a constatação da impossibilidade da liberdade para um indivíduo numa sociedade não-livre precisa estar presente em todas as ações que visam criar condições – isto é: novos meios – para a recusa do estabelecido, do vigente. "O negativo não é apenas o inverso do positivo, mas o seu oposto qualitativo". (Marcuse, 1991: 55) Precisa se tornar uma "necessidade", afetar a "natureza humana" para além do indivíduo isolado.

Nessa dinâmica indivíduo e sociedade são apreendidos, como propõe Marcuse, enquanto "conceitos dialéticos": o indivíduo burguês e o indivíduo libertário-crítico, que se liberta de si mesmo e de quem o domina; a sociedade vigente e a sociedade livre, "a sociedade como sujeito" (Adorno, 1998: 317), conforme a denominação de Adorno, que se liberta da sociedade coisificada, reificada, imobilizada.

Retornamos à política, tal como posta no início desse trajeto em *O Homem Unidimensional*, rompendo o círculo vicioso com o círculo virtuoso da dialética.

> "Uma libertação da imaginação que lhe facultasse todos os meios de expressão, pressupõe a repressão de muito do que agora é livre e perpetua uma sociedade repressiva. E uma tal reversão não é tarefa da psicologia ou da ética, mas da política no sentido em que esse termo tem sido utilizado: a prática em que as instituições básicas da sociedade são desenvolvidas, definidas, sustentadas e transformadas. É a prática de indivíduos, independente de como possam estar organizados. Assim mais uma vez é preciso enfrentar a questão: como os indivíduos administrados – que converteram sua mutilação em suas próprias liberdades e satisfações, reproduzindo-a em escala ampliada – podem se libertar de si mesmos e de seus senhores? Como é possível até mesmo pensar que o *circulus viciosus* seja rompido?" (Marcuse, 1991: 250).

5 CONCLUSÃO: NOVAS NECESSIDADES E EXPERIÊNCIAS ALTERNATIVAS DE SOCIEDADE

Ao apresentar o seu "método da economia política", Marx utilizou uma expressão justificadamente tornada famosa e reveladora de sua completa sintonia com Darwin, a quem procurara sem sucesso dedicar *O Capital*:

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

> "Na anatomia do ser humano está uma chave para a anatomia do macaco. Por sua vez, os indicativos de desenvolvimento superior nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando este desenvolvimento já é conhecido ele próprio. Destarte a economia burguesa oferece a chave para a antiga etc." (Marx, s/d: 26).

Nesse desenvolvimento histórico, contudo, as fases anteriores que, em rigor, geram e portam a dinâmica evolutiva com todas as suas forças, sempre são apreendidas de modo parcial, unilateral e tendencioso devido ao que Marx denominou "ausência de autocrítica" no vigente, dada a sua resiliência, a sua resistência à mudança. Por essa via, se explica a fragilidade na revelação das tendências libertadoras presentes no existente e referida anteriormente.

O desenvolvimento superior a que faz referência o texto de Marx deve ser interpretado aqui, para efeitos sobretudo do realce marcuseano à leitura de Marx, não no sentido biológico de superioridade ou de desigualdade justificada. Antes cabe vincular a superioridade à configuração social como autodeterminação humana, em termos de superação das relações de dominação impostas por um modo de produção que sujeita e avassala a liberdade. Aplica-se aqui o que o próprio Marcuse disse, embora em outro contexto: "'superior' no sentido de uso mais racional e equânime de recursos, da minimização de conflitos destrutivos e da expansão do reino da liberdade".

Isso permite interpretar políticas sociais antidiscriminatórias de raça, de gênero e de identidade, bem como políticas ambientais ou contrárias ao individualismo neoliberal produtivista e meritocrata, como práticas experimentais, de construção alternativa.

São configurações de rearranjos sociais resultantes do que se pode denominar uma "capacidade geradora ou criativa" desenvolvida nos conflitos e nas revoltas que traduzem as contradições sociais. São como "'laboratórios' de testes de relações não alienadas ou autônomas" (Marcuse, 1972: 50), com possibilidades elaboradas como configurações no âmbito das relações dos seres humanos entre si e com a natureza enquanto potenciais projetos de formas alternativas de sociedade.

De modo semelhante e igualmente válido às experiências decorrentes das políticas de lutas de classe, no sentido ampliado de "classe como totalidade dos 'dependentes do capital'" nos termos da reformulação marcuseana.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

REFERÊNCIAS:

ADORNO, Theodor W. (1998): *Gesammelte Schriften- I – Bd.8*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MAAR, Wolfgang Leo (2022): "Repressive Democracy". In *Constelaciones – Revista de Teoria Critica*. Número 14, pp. 445-454.

MAAR, Wolfgang Leo (2016/2017): "Sociopolitics: Marx and Marcuse". In *Constelaciones – Revista de Teoria Critica*. Número 8/9, pp.162-186.

MAAR, Wolfgang Leo (2024): "Prefácio à Edição Brasileira: Libertar a Liberdade". In MARCUSE, Herbert: *Um Ensaio sobre a Libertação*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, pp. xix-xlvi.

MARCUSE, Herbert (1972): *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press.

MARCUSE, Herbert (1991): *One-dimensional Man*. 2nd. Edition. Boston: Beacon Press

MARCUSE, Herbert (2004): "Zum Begriff der Negation in der Dialektik". In *Schriften–Bd. 8*. Springe: Zu Klampen, pp. 194-199.

MARCUSE, Herbert (2024): *Um Ensaio sobre a Libertação*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.

MARX, Karl (s/d): *Grundrisse*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

MARX, Karl (2013): "Der Bürgerkrieg in Frankreich". In *Werke, Schriften–Bd. III: Politische Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 882–956.

NEGT, Oskar & KLUGE, Alexander (1993): *Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

en la "fuerza de interpelación" 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 redireccionamiento, 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 [JRMC]: 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 escritos[1]), 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 berlinés 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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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?

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 cultuales 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-cultual 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 cientificista 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 quizá 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?

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 quizá 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 berlinés 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

rialista histórico debe luchar por las cosas toscas, 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 quizá 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*

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 *Dialéctica 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-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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,* Antioquía: Editorial Universidad de Antioquia.

MARCUSE, Herbert (2019b): *Escritos sobre dialéctica y marxismo*, Medellín: Ennegativo Ediciones.

MARCUSE, Herbert (2025): *La teoría crítica en la era del nacionalsocialismo. Ensayos (1934-1941)*, Madrid: Trotta.

FROM THE ARCHIVE. AN INTERVIEW WITH DOUGLAS KELLNER

Desde el archivo. Una entrevista a Douglas Kellner

EDUARDO ALTHEMAN[*]

eduardo.altheman@capas.uni-heidelberg.de

BRUNA DELLA TORRE[**]

bruna.dellatorre@uni-heidelberg.de

Douglas Kellner is one of the most influential critical theorists of his generation and a central figure in the reception of Herbert Marcuse. Professor Emeritus at UCLA, Kellner authored more than thirty books that helped redefine media studies, critical social theory, political philosophy, and the critique of advanced capitalism. His landmark studies on media culture and spectacle established him as a leading analyst of ideology, communication, and the political economy of information. At the same time, Kellner remains one of Marcuse's most dedicated interpreters. His *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (1984) is widely regarded as a foundational study that established Marcuse scholarship worldwide. As the general editor of the six-volume *Collected Papers of Herbert Marcuse*, Kellner opened unprecedented archival access to Marcuse's unpublished essays, wartime reports, lectures, and political writings. Through his scholarship, teaching, and editorial work, Kellner not only preserved Marcuse's intellectual legacy but also demonstrated its continuing relevance for analyzing technology, authoritarianism, domination, and the possibilities of radical social transformation in the twenty-first century.

*

In March 2024, Bruna Della Torre and Eduardo Altheman joined Douglas Kellner for a series of long conversations held in his and Rhonda Hammer's home in Los

[*] Käte Hamburger Centre for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies (CAPAS).
[**] Käte Hamburger Centre for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies (CAPAS).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Angeles, retracing with him more than six decades of critical engagement with Marxism, continental philosophy, and the Frankfurt School. These dialogues formed part of the *Douglas Kellner Archive Project*, an initiative supported by the International Herbert Marcuse Society and soon to be housed at Columbia University. The project seeks not only to preserve Kellner's extraordinary intellectual trajectory but also to document the living history of Critical Theory as it evolved across generations of scholars, movements, and political struggles.

Kellner's reflections unfold at a moment when Marcuse's work is again attracting renewed attention – both in the academy and within broader political debates – making these conversations especially timely. Over several afternoons, he guided us through his early existentialist passions, his decisive encounters with Heidegger, Sartre, Adorno, and, ultimately, Marcuse, as well as the formative experiences that radicalized him during the Vietnam War era. He also shared the remarkable story of how he came to edit the *Collected Papers of Herbert Marcuse*, gaining access to the OSS and FBI archives that revealed new dimensions of Marcuse's political and theoretical commitments. These exchanges reveal not only the genesis of some of Kellner's most influential books – including *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* – but also his perspective on the reception, transformation, and global diffusion of Critical Theory throughout the late twentieth century.

What follows is a selection of these conversations: an intimate intellectual history, a testament to the enduring vitality of Marcuse's thought, and a tribute to one of its most dedicated interpreters.

Eduardo Altheman-Bruna Della Torre [EA-BDT]: To start the conversation, can you tell us about your intellectual trajectory and how you came to study the Frankfurt School, especially Herbert Marcuse's work?

Douglas Kellner [DK]: As for my intellectual development, I developed a strong interest in Jean-Paul Sartre and existentialism as early as my teenage years. I read Sartre's plays, novels, and short stories, particularly *No Exit* and *Nausea*; the philosophical themes interested me. This was before I got into philosophy. Once I got into philosophy, shortly after reading Sartre and Camus' fiction, I started studying existentialism and was once again taken by it. This was about my sophomore year in college.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

In my junior year, I went to the University of Copenhagen. I had a junior year abroad, and I got into a deep dive into Kierkegaard, who is, of course, the great Danish religious thinker, but also an existential philosopher. He was a major influence on contemporary existentialism.

Once I got to graduate school, I was convinced I would pursue a PhD in existentialist phenomenology. And at this point, Heidegger was the most attractive figure, in part because my doctoral dissertation director was a Sartre scholar, and other PhD students were working on Sartre. And we had an agreement that basically Sartre wrote *Being and Nothingness* as the French version of *Being and Time*, which was, of course, Heidegger's 1927 German version of existentialism. Therefore, I wrote my dissertation on the concept of an authentic existence in Heidegger.

During that time, the information came out that Heidegger had been a Nazi. Initially, it was reported that he was a Nazi for a very short time. He was a rector in Freiburg, Germany, between 1933 and 1934. He made one speech, which was a Nazi speech as rector of the university. And then he retired as rector. The myth was that he went up into the mountains, and that was his fascism. It was just one talk. Now, later in the 1980s and 1990s, a variety of books came out by Hugo Ott, Richard Wolin, and others that indicated Heidegger was a Nazi activist throughout the 1930s.

After completing the dissertation on Heidegger, I got my first teaching job at the University of Texas, Austin, in a position in the philosophy department dedicated to Marxism. Now, it's interesting that they chose me, and I figured they didn't want a Marxist who could have been a potential campus rabble-rouser in the 1970s. In fact, Joe Bean, the professor who had preceded me in this position, was a Marxist who did precisely that and was a campus activist. He was retired, and I got hired. Once I started teaching Marxism, I really got into it and also became a campus activist. This was a time of U.S. military intervention throughout Latin America, sending military aid to rightwing governments in Brazil, Argentina, and other countries, and even intervening to overthrow the democratically elected Allende government in Chile.

As soon as I got to Texas, I began a deep study of Marx, using the *Marx-Engels Reader* that was something of a Bible of Marxism, containing the key texts. Every year, I acquired a different biography or secondary study of Marx, which gave me an excellent knowledge of the life, work, and social context of Karl Marx and Marxism. After I had been in Texas for two years, I met with the new head of the University

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

of Texas Press, who had started a Marxist section. One of my friends, Ross Gandy, had a book in that series, and since I was teaching Marxism, the head of the Press, Iris Tillman, wanted to meet me and asked if I wanted to do a book on Marxism. We discussed what had not been written about in contemporary Marxism. At the time, and to this day, I was particularly interested in Western Marxism: Lukács, Korsch, Gramsci, Marcuse, the Frankfurt School, and so on. Well, there had been quite a bit written about Gramsci and Lukács in English, but not so much about Korsch.

I thus wrote my first book, *Karl Korsch: Revolutionary Theory* (1977), about Karl Korsch, since there was not yet a book in English on the German revolutionary. I went to Hanover, Germany, to the Karl Korsch archives, and photocopied quite a few of his articles from Marxist journals of the 1920s and the 1930s. Korsch was an émigré from Nazi Germany, as were many Marxist Jews and radicals from Hitler's Germany, such as Herbert Marcuse and the Frankfurt School, whom I would later write about. I discovered that Korsch published many articles and some books in the U.S., and I found in the University of Texas library a collection of obscure Marxist journals published by Korsch in the U.S. My book contained a long introduction to Korsch, along with a collection of his most important articles, many in the original German and not translated, a task I and some colleagues of mine at the University of Texas in Austin undertook.

But then, as the 1960s gave way to the 1970s, Herbert Marcuse became my primary scholarly focus. I would probably have done my first book on Marcuse, but several books were already in the making. However, no one had really done the early Marcuse, which combined phenomenological Marxism and existentialism, drawing on Heidegger and Marx. It was fascinating to learn that Marcuse's first essays in German were an attempt to combine existentialism and Marxism, because that's what I was interested in when I went to graduate school at Columbia. I was initially into existentialism, but as my studies in the revolutionary 1960s took place, I wanted to combine existential philosophy with Marxism. So the early Marcuse's synthesis of Hegel, Marx, Freud, and existential philosophy was fascinating to me. Hence, my Marcuse book covered his entire body of work, from his early work in Germany to his work in exile in the United States, where he became a naturalized citizen and the godfather of the New Left.

About that time, French philosopher Jean-Paul Sartre, my earliest philosophical love, also moved from existentialism to Marxism, which was another eye-opener

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

and a reinforcement that this was the intellectual and political way to go in the contemporary era. Hence, for me and many of my generation of the 1960s, it is as if the *Zeitgeist* was telling us that, if we are radical intellectuals seeking socialism and radical social change, Marcuse and Sartre were two major figures. I pursued the study of both, eventually writing, teaching, and lecturing about them.

Further, Marcuse's early writings also focused on Hegel, which became another focal point of my philosophical study. At Columbia University, I had literally five seminars on Hegel's *Phenomenology of Spirit* and *Logic* with the top German and even English Hegel scholar, J.N. Findlay; Dieter Henrich, a German Hegel scholar, was on my PhD committee, and when I got my first job teaching philosophy at the University of Texas, I was interested in teaching Hegel, Marx, and 19th-century German philosophy. I had always loved Nietzsche as part of my studies in existentialism. This led me to the Frankfurt School, which combined Marx, Hegel, Nietzsche, and Freud, and which has remained a main focus of my work and teaching to this day.

This narrative explains how I became a Marcuse scholar, whom I took to be the major philosopher of our time in the 1960s and 1970s, and who remains an essential influence on Critical Theory and radical politics. Moreover, I had the good fortune to meet him at Columbia University at the height of his impact on the New Left in 1969. The Vietnam War was going on, SDS was radicalizing the campuses, and an anti-war movement was developing in the United States.

By the way, the Vietnam War was the other political event that radicalized me and led me deeper into Marx and Marcuse. I was apolitical when I arrived at Columbia University in 1965 to study philosophy as a graduate student. In 1966, I heard a lecture by Noam Chomsky at Barnard College on the Vietnam War, about how the French were in Vietnam in the 1950s, and Vietnam started a national liberation movement. Chomsky then explained that the Vietnamese beat the French, but then the U.S. came in as a counterrevolutionary force. At this time, the Vietnam War was beginning in earnest, and the American intervention in Southeast Asia strongly affected my generation, because we were the ones who were going to be drafted and sent to war. Hence, I immediately started to go to anti-war demonstrations, read books about imperialism, and so became radicalized.

Marcuse was the major force of my radicalization, along with Chomsky, who was lecturing against the Vietnam War and profusely writing articles and books on the Vietnam War and U.S. imperialism. However, Marcuse's critique was more from a

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Marxist and New Left standpoint, whereas Chomsky was more of an anarchist anti-imperialist. Further, I also had the good luck in 1969 to hear Marcuse lecture, and it was on the New Left and the Vietnam War.

[EA-BDT]: Can you tell us more about your personal encounter with Marcuse?

[DK] As noted, I first met Herbert Marcuse when I was a graduate student at Columbia University in the 1960s. I began reading his books because I was studying continental philosophy at Columbia University, taking seminars on Hegel, and Marcuse's *Reason and Revolution* was the best book on Hegel. I also took some Freud seminars, and Marcuse's *Eros and Civilization* was the best critical sociological analysis of Freud. I also read *One-Dimensional Man*, which was the sharpest critique of the U.S. capitalist-bourgeois American society I had grown up in, since I had lived in the middle-class suburbs. My father worked for corporations, and I had worked in factories during my college years to help support myself. Working on an assembly line and observing my father slaving every day for corporations, I completely understood the Marxist concept of "alienated labor" and Marcuse's notion of "one-dimensional man," where life becomes work under the influence of corporate forces that also control the media, Universities, and other institutions.

Further, Marcuse's *Essay on Liberation* in 1969 was especially exciting for me, because I was part of the New Left by then. We sought liberation from a conformist, militarist, and oppressive society, as well as freedom and social justice. The essay discussed the global revolution taking place everywhere. Right in the midst of this historical moment in 1969, Marcuse came to Columbia University, and I met him.

I had been reading the books I mentioned with excitement, and it was great to meet Herbert Marcuse. The day after his packed lecture on the New Left and revolution, he came to the philosophy department for a reception. Most of the graduate students turned up, whereas most of the professors did not. So we had Herbert to ourselves to ask him whatever we wanted.

We asked Marcuse about Heidegger, and he made a joke – I don't know if this is true – that Heidegger was chiseling his philosophy into stone, a reference to the archaic work of the late Heidegger, who was writing on the Greek pre-Socratic philosophers and discussing how their gnomic sayings were captured in the essence of being. We asked more about Heidegger, who he had studied with in Freiburg, Germany, in the 1920s and 1930s, and he was very critical of him. He said that

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Heidegger was also the professor of Hannah Arendt, Hans Jonas, and Karl Löwith, all of whom I was studying at the time, and that Heidegger was really the one who taught them philosophy; but then he stunned his students, especially the Jewish ones, by joining the Nazis.

And after the war, when Marcuse was working for the State Department during World War II with the OSS in the Anti-Fascism effort, he went with the Americans to interview Germans to see how denazification was taking place. And of course, Marcuse wanted to go talk to Heidegger. He said, "Heidegger, you were my great teacher. You taught me how to read a text. You were so supportive of Jewish students". But Heidegger would not apologize for his fascism, arguing that at the historical moment, he believed Hitler would lead Germany to greatness. Marcuse expressed his disgust with his once-respected teacher and became increasingly critical of him.

[EA-BDT]: And how was Marcuse on a personal level?

[DK]: Personally, he was great. He was very laid back and easy to talk to. Actually, I have a great story that illustrates Marcuse's friendly and engaging personality. After the reception in the Columbia Philosophy Department I mentioned, Marcuse said, "Let's go over to the West End Bar for drinks." The West End is across the street from Columbia, where Jack Kerouac, Allen Ginsberg, and the Beatniks drank, and also where my philosophy student colleagues and I went almost every day after class for food, drink, and discussion. While I was walking across campus with Marcuse on the way to the West End bar, a member of the Weather Underground came and said, "We want to rap with Marcuse." Then I said, "Herbert, there's a Weather Underground dude who wants to talk to you." We sat down in the grass. And the Weather Underground member said his group wanted to bomb the office of one of the campus professors who was doing work promoting the Vietnam War. And Marcuse said: "No, you don't want to do any violence on campus. You should use the campus to organize peaceful protests and to study; we need to learn Marxism, we need to organize, and the New Left is grounded in the university, so you should be part of that." And then he said: "Now, if you ask me whether you should bomb a bank, I might not dissuade you from it."

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

We all laughed, went over to the West End bar, and had a great talk with Marcuse. Two weeks later, the Weather Underground actually bombed the Bank of Santa Barbara!

This showed that Herbert really was into radical action as well as radical theory, but he did agree that the University is not the place for it, that we need to organize and study there, and many of my fellow students and I agreed with him. Later, when I was writing my book on Marcuse, I interviewed him several times, and he was always friendly and generous with his time. After his death, his son Peter chose me as literary executor, so I inherited his library and published my book on him, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (1984), and later edited and published six volumes of *The Collected Papers of Herbert Marcuse,* published by Routledge Press.

[EA-BDT]: In various writings, Marcuse always says, "You don't cut the branch you're sitting on," referring to university campuses.

[DK]: Yes, and the story I told about Marcuse's advice to the Weather Underground is a great example to demonstrate that. To Marcuse's credit, no one did more to radicalize university students than he did through his writing and his lecturing up until his death in 1979. Noam Chomsky should also get credit for radicalizing many students through his political writings from the 1960s to the present – as he is still alive at 97 years old!

[EA-BDT]: Did Marcuse recommend that you read something in particular?

[DK]: We did ask him in the philosophy department reception which contemporary philosophers we should read. After we talked about Heidegger, Marcuse criticized him and said that "the most important living philosopher is Theodor W. Adorno. You should read his work." And none of us had read Adorno, who was only beginning to be translated into English. We had heard of Adorno, of course, as a member of the Frankfurt School, but he had not yet been translated and wasn't yet much known in the English-speaking world. I had read Adorno's *The Jargon of Authenticity* in German while doing a dissertation in Tübingen on Heidegger's concept of authenticity. That text was my introduction to Adorno, which provides an excellent ideology critique of Heidegger. After Marcuse's recommendation, Adorno's works started getting translated, and I began reading and writing on him and other

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

members of the Frankfurt School, whom Marcuse also recommended, such as his close friend Franz Neumann, whose book *Behemoth* (1940) was received as one of the best critiques of Hitler and National Socialism.

[EA-BDT]: This is especially interesting because this is 1969. It's right after '68, when, in East Berlin, West Berlin, and all over the world, you had student upheavals, rebels, and there was this famous disagreement between Adorno and Marcuse. Still, he was recommending T.W. Adorno.

[DK]: As a philosopher, Marcuse could make distinctions between philosophy and politics. What was great about Marcuse was that he embodied radicalism in both. I mean, he was both a great philosopher and writer – tremendous books – *and* also a great activist. None of the other Frankfurt School people were activists, except in a totally different way, Jürgen Habermas, who wrote many books to the present, and was also active in supporting the Social Democrats in Germany and elsewhere, and arguing for radical democracy.

[EA-BDT]: Can you talk about your 1984 book? That's a significant reference point for all Marcusean scholars ever since. It's probably one of the most important books ever written on Marcuse, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*.

[DK]: Well, I decided to write that book after publishing my first book on Karl Korsch's revolutionary theory, which we discussed. And Marcuse was really the one that I loved. I started writing *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* in the 1970s, when he was still alive, so, as noted, I was able to interview him and consult his archive of letters, lectures, and writings. Writing this book was my primary focus in the 1970s and early '80s. When I completed it, I first sent it to MIT Press. Tom McCarthy, who was a Habermas scholar and a friend of mine, had a series there, but MIT did not accept it. There was a member of the MIT faculty review board who had to approve every book that MIT Press published, and he hated Marcuse. He was able to censor a book by a major American philosopher at the time.

Yet my Marcuse book was eventually published by Macmillan Press in Europe, thanks to Anthony Giddens, one of the best sociologists in the world, who ran Macmillan Press in the UK and then founded Polity Press. He accepted my Marcuse

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

book for publication in the series he edited. Giddens later published my Critical Theory and Baudrillard books with Polity Press in the UK and U.S. University Presses, so he was one of my academic godfathers, as I just could not get that Marcuse book published by American publishers because they were scared.

After Giddens and Macmillan published it in the UK in 1984, the University of California Press announced it would publish *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, which was eventually published in the U.S. and translated into many languages. This is probably one of my most influential books. I was working on it when Marcuse died in 1979, and then inherited his personal archive, which helped me finish the book. I later discovered much more crucial work in the Marcuse archives that I drew on for the six volumes of *Collected Papers* I edited, and I continue to find essential ideas in Marcuse's work.

[EA-BDT]: Let's talk about the Marcuse *Collected Papers* project: how that came to be, how you came across those files, those archives? Can you tell us a little bit about that story?

[DK]: After Herbert died in 1979, his wife, Erica Sherover, who was his third wife and a member of my generation, had been in SDS and the New Left and the anti-war movement. And she was a student of Herbert's. After Herbert's second wife, Inge, died, Erica took care of him to some extent, becoming his assistant and helping him with his work during their last years. They had been close for years because of the relationship between student and teacher, and eventually they married, and she became his third and last wife.

Marcuse had a stroke and died when he was visiting Habermas in Starnberg, Germany, in 1979. Erica inherited Marcuse's archives, and she discussed publishing material from them with Herbert, a treasure trove of unpublished articles that I later inherited and published in the six volumes of the *Collected Papers of Herbert Marcuse*.

Now, to answer your question on how I got these documents was: Erica died of cancer, tragically, at a quite young age. All three of Marcuse's wives, Sophie, Inge, and Erica, died of cancer at an early age, which was quite tragic. So Marcuse's son, Peter, chose me to take over his personal archive, and I ended up with the Marcuse archive, which was a gold mine of material.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

I remember thinking: "Okay, I have got to go through this slowly and systematically." I had studied a lot about fascism and World War II with the book that I had written on Karl Korsch. Also, my father and all my uncles had fought in World War II, and I had read many histories of the period. Hence, I was very interested in Marcuse and other members of the Frankfurt School, such as Franz Neumann and Leo Löwenthal, working for the OSS, the Office of Strategic Services, which was the precursor to the CIA. Some leftists of the 1960s stupidly criticized them because the OSS was the precursor of the CIA. Still, the OSS contained progressive leftists like Marcuse and his colleagues, as well as top liberal intellectuals like Arthur Schlesinger, John Kenneth Galbraith, and others. Basically, some of the best U.S. intellectuals were studying Hitler's Germany and fascism for the OSS, and Marcuse was part of it, and also saw it as his contribution to fighting fascism. After World War II and Germany's defeat, Marcuse went with the OSS to Germany and interviewed people to determine whether denazification was underway. I was very interested in Marcuse's work for the OSS, which hadn't been well documented before.

I went to Washington, DC, and the OSS files were with the CIA. I told them about my academic interest in the Frankfurt School theorists who worked with the OSS and requested a visit to the archives and permission to Xerox the material. The archivists were as friendly and helpful as could be, even though I had been part of the anti-war movement in the 1960s, which we saw as a war against imperialism, as Marcuse and his generation saw their work as part of the war against fascism. I was already a professor at the University of Texas and a serious scholar when I conducted this research, so it helped me gain access to government archives on World War II. Hence, I got along fine with the people running the archive, who are not just archivists, they are also intellectuals and scholars and helped me to get access to all of Marcuse's OSS papers with no restrictions and I published many of them in the first volume of the *Collected Papers of Herbert Marcuse* on*, Technology, War, and Fascism* (1998).

I also got hold of Marcuse's FBI files, which were in another archive. Marcuse himself told me that I should look into his FBI files. I had heard that Marcuse had been covered by J. Edgar Hoover and had a big FBI file, along with Bertolt Brecht and a lot of other German Jewish refugees, other people of the Frankfurt School, and Thomas Mann, even. So anyway, I went to the FBI archives and got all of Marcuse's FBI record. Now, this was amazing, because they started surveilling him in the 1930s and '40s, when he was working for the OSS and living in Santa Monica. And

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

they had all kinds of documents and information, including interviews with neighbors and mail that they somehow got their hands on. This was really an unknown Marcuse.

I really learned a lot about Marcuse through these files. Not only what he did with the OSS, which was very virtuous because he was fighting against fascism, but they also documented every talk he gave for the New Left, traveling all around the world. It was gold for information about Marcuse, and his archives had all the lecture material he gave, which you all helped me go through today, as a file for future publication. The FBI files contained reports on all these lectures, including how many people attended and what Marcuse said. This was very fascinating material about what Marcuse's neighbors were telling the FBI. And basically, they thought they were a very nice German-American couple. They didn't see anything wrong. They had a lovely son, Peter Marcuse. Kept their garden tidy – they had a nice garden. It was fascinating to get insights into Marcuse from his Santa Monica neighbors through the FBI files.

And I also got the FBI files on Bertolt Brecht. There's been quite a bit of significant scholarship, including Eric Bentley and other prominent Brecht scholars, who went to the FBI files for Brecht, Hanns Eisler, and the other German Jewish leftist refugees that the FBI diligently documented and surveyed, but kept excellent archives. It is material that scholars would not have otherwise. We thank the FBI for their diligent surveillance of our heroes!

[EA-BDT]: We visited the Marx Museum in Trier in 2023, where there's a picture of Marx's face made up of various names of Marxists, and Marcuse is depicted as an "American sociologist". We found this both very amusing and quite interesting from a sociological and theoretical perspective. We want to ask you about the reception of these Critical Theory authors in the U.S., because, in a way, it happened there earlier than in other places.

[DK]: The reception of Critical Theory in the United States started with Herbert. Marcuse was seen by many as the godfather, or as he once put it, the grandfather of the New Left in the 1960s. He was Angela Davis's teacher, one of the era's great radicals. Marcuse became very well known from '68 through the 1970s, up to his death in 1979. It was via Marcuse, the great critical theorist, that we heard of the Frankfurt School.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

But it was not until Martin Jay's book in 1973 that there was a real history of the Frankfurt School that an American audience and student movement could appropriate, and we began doing so as soon as Jay's book came out. By then, translations of Adorno and Walter Benjamin began to appear. Hannah Arendt promoted the translation and publication of Walter Benjamin's books, *Illuminations: Essays and Reflections*, which made him well-known. But it wasn't until after Jay's book that translations of Adorno began to appear in *Telos* Journal.

One of my first publications was a translation of Marcuse's essay "On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor in Economics." There was a Heideggerian-Marxist essay he wrote in the early 1930s that I published along with an Introduction in the journal *Telos* in 1973. Then I published a review of Adorno's *Jargon of Authenticity* that I had worked on for my doctoral dissertation in 1974. *Telos* began publishing translations of Adorno, Horkheimer, Benjamin, and other members of the Frankfurt School, along with other journals and publishers of their works. So, it wasn't until the 1970s that the Frankfurt School became well known in the United States – although I became familiar with their work and bought and studied their books in Germany during my two years working on my dissertation at Tübingen University.

And then, suddenly, translations of their books began appearing in the 1970s, and the Frankfurt School became well known. Max Horkheimer's essays on Critical Theory, Adorno and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment*, and Adorno's writings on music and popular culture all came out at that time. This went on through the 1970s and 1980s, up to the present day. It wasn't really until the '70s and '80s that there was a cadre of critical theorists in the United States, and many of us had studied in Germany.

Among the first cadre of Critical Theory scholars were students of Herbert Marcuse writing on the Frankfurt School. Andrew Feenberg, writing on technology; Angela Davis, of course, his most famous student, writing on Marxism and feminism and critical race theory (she also studied with Adorno, so she was also engaging Adorno and the Frankfurt School); Ronald Aronson, another student of Marcuse, wrote books on the Frankfurt School. It was Marcuse's students, myself and a few others, who started writing in the 1970s and into the '80s. And then, suddenly, Critical Theory became well known in American university culture to this day.

Now, there has been a reaction against philosophy and sociology in American universities; they have cut down the departments, particularly the more critical ones

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

that teach Marxism and Critical Theory. Whereas in the 1970s there was a boom in Critical Theory publications (seminars, articles, and journals), in the 1980s it slowed down. But it has also become part of American academia because of Marcuse's students. I have had many PhD students writing on Critical Theory, and maybe some of their students as well, so several generations have now written on it.

In addition to the first generation of Marcuse students, Erich Fromm, Franz Neumann, Leo Löwenthal, and other members of the Frankfurt School all had followings and publications, and new works on Critical Theory continue to appear today in the U.S. and throughout the world.

[EA-BDT]: You mentioned yesterday that Fromm was quite well-known in the U.S.

[DK]: Erich Fromm was one of the most popular members of the Frankfurt School in the 1940s, with *Escape from Freedom* (1941), a tremendous critique of fascism. Also, his writings on Marx and Freud of the '40s, his *The Art of Loving*, and *The Sane Society* were very popular books. Like Marcuse, Fromm had a following, and the Erich Fromm Society remains active, as does our International Herbert Marcuse Society.

In the 1950s, the Fromm-Marcuse debate became well known because they had different readings of Freud and began criticizing each other in publications. They never got along, and it is not certain precisely what the whole story is there – maybe some rivalry, or theoretical and political differences.

But Fromm distanced himself from the Frankfurt School when he arrived in the U.S. and pursued his own trajectory, becoming a global superstar, like Marcuse. I was teaching at the University of Texas from 1973 to the mid-1990s when I came to UCLA, and I used to go down to Mexico every year, where Fromm was living in Cuernavaca, and having a tremendous impact on Mexico, as I learned from meeting students there. He was teaching at the major university in Mexico City, the Autonomous University, and had a strong following of students.

Fromm and Marcuse were the two most popular members of the Frankfurt School at first in the U.S. and many parts of the world. Then Adorno, Horkheimer, and Benjamin were translated and became world-renowned. Next came Habermas, of the third generation of the Frankfurt School, who became highly influential in the United States and throughout the world. Habermas had many students, including

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Thomas McCarthy and others who studied in Starnberg with him, then came to the U.S. and wrote articles. People like Axel Honneth, who was Habermas' assistant, went to the U.S. to lecture about Habermas, as did Albrecht Wellmer, whom I remember well. He was perhaps the first Habermas ambassador to our Critical Theory circles in the United States, lecturing on Habermas, and from the 1970s onward, Habermas also became extremely popular.

Habermas and Marcuse always got along extremely well together. But in the U.S., a sort of schism emerged between the Habermasians, for whom Jürgen Habermas was the main man, and others, for whom Marcuse was the main man. I personally support them both and believe we should learn from all these great German intellectuals, including Walter Benjamin and Sigfried Kracauer, who were on the margins of the school, as well as, of course, Hannah Arendt.

[EA-BDT]: Okay, Doug, thank you very much for sharing these wonderful stories with us.

LA TEORÍA CRÍTICA HOY EN DÍA. ENTREVISTA CON SAMIR GANDESHA

Critical Theory Today. Interview With Samir Gandesha

BRUNO BRAGA FIASCHETTI[*]

bbfiaschetti@gmail.com

LUCAS FIASCHETTI ESTEVEZ[**]

lucas.estevez@usp.br

Samir Gandesha nació en Nairobi, Kenia, y emigró con sus padres a Canadá a mediados de la década de 1960, siendo aún niño. En 1972 varios parientes suyos fueron expulsados de Uganda por Idi Amin, y entraron en Gran Bretaña como refugiados. Estudió el grado universitario en la SFU, la UBC y la London School of Economics. Realizó su máster y su doctorado en la Universidad de York en Toronto y fue investigador postdoctoral SSHRC en la Universidad de California en Berkeley entre 1995 y 1997, y becario Alexander von Humboldt en la Universidad de Potsdam entre 2001 y 2002. Imparte clases en la SFU desde 2003 y forma parte del Comité Directivo del Instituto de Humanidades desde 2004, del que es director desde 2010. Es profesor visitante en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. Es coeditor, junto con Johan Hartle, de *Spell of Capital: Reification and Spectacle* (2017) y de *Aesthetic Marx* (2017), ambos traducidos al italiano, y coeditor de *The "Aging" of Adorno's Aesthetic Theory: Fifty Years Later*, junto con Johan Hartle y Stefano Marino, y de *Adorno and Popular Music: A Constellation of Perspectives* (2019), junto con Colin Campbell y Stefano Marino. También es editor de *Spectres of Fascism: Historical, Theoretical and International Perspectives* (2020), que se publicará en español en 2026. Gandesha ha impartido más de 100 conferencias en universidades de todo el mundo.

Gandesha es un auténtico intelectual público. Colabora habitualmente en publicaciones populares como *openDemocracy*, *Canadian Dimension*, el *Vancouver Sun*

[*] Universidade de São Paulo
[**] Universidade de São Paulo

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

y el *Globe and Mail*. Su trabajo ha aparecido en una amplia gama de revistas, entre ellas *Political Theory, New German Critique, Constellations, Logos, Kant Studien, Philosophy and Social Criticism, the European Legacy, the European Journal of Social Theory, Discipline Filosofiche, Estudios Políticos, Zeitschrift für kritische Theorie, Radical Philosophy* y *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*. Su investigación actual se centra en la teoría social crítica en relación con los recientes desarrollos autoritarios, la filosofía social y la teoría política, las teorías de la tecnología y la estética contemporánea. Está preparando manuscritos sobre "políticas de la (no-)identidad" y sobre "populismo transgresor".

Esta entrevista es el resultado de un diálogo continuo con Samir Gandesha y su trabajo, que comenzó en febrero de 2019, cuando impartió un curso en la Universidad de São Paulo (USP) titulado "La personalidad neoliberal". Tras años de intercambio y una posterior visita de Samir a la USP en marzo de 2024, formulamos las preguntas y se las enviamos por correo electrónico. La versión final de las respuestas se consolidó tras otra reunión, esta vez en Puebla, México, en abril de 2025, durante el coloquio "Th. W. Adorno en tiempos oscuros: negatividad y praxis".

Bruno Braga Fiaschetti y Lucas Fiaschetti Estevez [BBF & LFE]: En sus anteriores investigaciones, se centró en dos autores que suelen leerse como opuestos: Theodor Adorno y Hannah Arendt (Rensmann/Gandesha, 2012). ¿Cuáles son los posibles puntos de intersección entre ellos y cómo pueden ayudar a comprender el momento histórico actual?

Samir Gandesha [SG]: Permítame comenzar diciendo lo halagado que me siento por el hecho de que ambos se hayan tomado el tiempo de leer atentamente y reflexionar profundamente sobre mi trabajo de las últimas dos décadas. ¡Es especialmente gratificante que las contribuciones de uno resuenen más allá de las fronteras geográficas y lingüísticas! Creo que Adorno y Arendt son especialmente valiosos hoy en día por articular lo que yo llamo (¡por supuesto, siguiendo a Adorno!) una "política de no-identidad" en una época en la que las políticas de identidad se han vuelto dominantes tanto en la izquierda como en la derecha. Por contraintuitivo que pueda parecer, creo que el sionismo ejemplifica muy bien los dilemas de la política de identidad. Implica una dialéctica de la emancipación *y* una paradoja de empoderamiento. La justificación que dio al sionismo el fundador del movimiento, Theodor Herzl, en 1896, tras el famoso caso Dreyfus, fue que el asimilacionismo en Europa había falla-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

do a los judíos y que, por tanto, estos, como nación, debían emanciparse del antisemitismo abandonando Europa para ir a Palestina (también se barajó Argentina). Esta elección tenía que ver con razones histórico-teológicas. Sin embargo, y cada vez está más claro, existe una presión creciente para que los judíos que se oponen al sionismo se alineen con él, bajo pena de ser tachados de autodespreciativos o incluso psicóticos. Así pues, como forma de política de identidad, es tanto una dialéctica de emancipación como una paradoja de empoderamiento.

Esto se muestra en la definición de antisemitismo de la IHRA, que lo equipara con la crítica a Israel. Por ejemplo, está prohibido afirmar que Israel es un "proyecto racista" (*racist endeavour*) o que tiene afinidades con el fascismo, dos afirmaciones que no son inverosímiles. Esto es especialmente cierto si aceptamos, como creo que debemos, la afirmación de Adorno de que, en última instancia, el fascismo tiene menos que ver con disposiciones subjetivas y más con la organización objetiva de la sociedad. Sería bastante descabellado afirmar que Israel, por arte de magia, escapa a esa organización objetiva, que es global, y que, por lo tanto, no tiene tales tendencias fascistas.

En Estados Unidos y Alemania, los estudiantes judíos antisionistas han sido tratados con una brutalidad indescriptible; profesores y artistas judíos antisionistas han sido cancelados. Lo que sostengo es que estos judíos antisionistas encarnan el espíritu de resistencia de lo no-idéntico. Son, por así decirlo, parias en un doble sentido: por un lado, siguen siendo el blanco de un antisemitismo incesante y creciente, del que las falsas afirmaciones del Estado sionista se burlan, con sus vínculos con poderosos movimientos y partidos antisemitas; por otro lado, son atacados precisamente en nombre del anti-antisemitismo. Es en estas figuras donde persiste la tradición inconformista de la Ilustración como *Mündigkeit*, o la noción de madurez política entendida como capacidad de decir la verdad al poder. Como dice Adorno en su discurso radiofónico "Pädagogik nach Auschwitz":

> "El único poder genuino que se opone al principio de Auschwitz es la autonomía, si se me permite usar la expresión kantiana: el poder de la reflexión, de la autodeterminación, de no cooperar" (Adorno, 1967: 111).

Esto, por supuesto, nos recuerda la entrevista autobiográfica de Leo Löwenthal con Helmuth Dubiel, titulada "Mitmachen wollte ich nie" (Nunca quise participar), que refleja la renuencia a conformarse.

En la introducción a nuestro volumen sobre Arendt y Adorno, Lars Rensmann y yo señalamos importantes puntos de intersección entre estas dos figuras destacadas

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

del pensamiento del siglo XX, pensadores entre los que, como es bien sabido, no había mucho afecto. Esto tenía mucho que ver con sus respectivas y radicalmente diferentes valoraciones de Martin Heidegger como hombre y como filósofo.

En mi propia contribución, sugiero que se podría entender que ambos elaboraron lo que yo denomino una "filosofía desamparada" (*homeless philosophy*). En contraste con las espléndidas invocaciones poéticas de Heidegger de un "auténtico" "desamparo ontológico", sugiero que las experiencias históricas del exilio de Arendt y Adorno fueron cruciales para sus maneras de desarrollar lo que en la introducción denominamos un "universalismo sensible a la diferencia". En sus *Lecciones sobre dialéctica negativa*, Adorno atribuye explícitamente ese mismo concepto a sus experiencias de exilio en Estados Unidos. Ambos pensadores también recurren a la dimensión estética en su política: Arendt se basa en la concepción kantiana del juicio reflexivo y Adorno en las ideas de la experiencia estética y del "contenido de verdad" entre Kant y Hegel.

Arendt y Adorno son especialmente relevantes hoy en día porque fueron, sobre todo, intelectuales *inconformistas* modelo, intelectuales que se negaron a "mitzumachen". Ambos desafiaron los dogmas imperantes de la época y estaban fundamentalmente preocupados por el auge del totalitarismo, lo que significaba criticar tanto al fascismo como al estalinismo. *Hoy en día, en medio de las increíblemente poderosas compulsiones del "o esto o lo otro", es decir, que nos alineemos o con el Estado israelí o con Hamás y Hezbolá, los intelectuales tienen la responsabilidad especial de ser "ni esto ni lo otro" y rechazar ambas opciones en aras de imaginar una vía hacia la paz en la región.* Se trata del pensamiento de la no-identidad como resistencia y, por lo tanto, como política.

Arendt provocó un estallido de polémica en la comunidad de intelectuales judíos cuando publicó, en una serie de ensayos en la revista New Yorker, lo que se convertiría en su libro *Eichmann en Jerusalén*. Gershom Scholem, en particular, la atacó por no ser una "hija obediente de nuestro pueblo". La razón de ello es que caracterizó a Eichmann no como un monstruo, sino como la personificación de la "banalidad del mal". Y, más aún, expuso minuciosamente la complicidad de algunos de los ancianos de los Consejos Judíos, que colaboraron con los nazis para garantizar la huida de Alemania de algunas familias judías[1]. Huelga decir que esto no fue bien recibido. ¡Uno se pregunta si hoy en día sería "cancelada"!

[1] Véase Samir Gandesha, "The 'Conscious Pariah': Between Identity and Difference", en *The Bloomsbury Companion to Arendt*, Yasmin Sari y Peter Gratton (eds.), Londres: Bloomsbury Press, 2021: 560.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Adorno es célebre, por supuesto, por haber escrito en una ocasión que "escribir un poema después de Auschwitz es barbarie", pero más tarde modificó esa afirmación en su obra magna *Dialéctica negativa* para decir que escribir poesía es tan legítimo como lo es gritar para un hombre torturado. Esto significa que la única forma legítima de arte después del Shoá es aquella que evita de manera tajante afirmar el mundo *tal y como es* a través de la belleza, sino que expresa el sufrimiento y la fealdad, y por lo tanto encarna la negatividad en interés de un mundo *que podría ser*. Esto se debe a que, para Adorno, la negatividad es la verdad de nuestro mundo. Al encarnar la negatividad, el arte puede contribuir a negar la negación y hacer posible un mundo hermoso. Es evidente que ese mundo no es (todavía) el nuestro.

En el mismo libro, Adorno sostiene la famosa tesis de que Hitler nos ha dado lo que él llama "un nuevo imperativo categórico": debemos ordenar nuestros pensamientos y acciones de tal manera que se rompa la compulsión de repetir Auschwitz. Aquí es de vital importancia recordar que, si bien los judíos fueron claramente el grupo más señalado y el que más sufrió bajo el régimen nazi (la llamada "solución final" era, después de todo, la solución a la "cuestión judía"), no fueron, por supuesto, los únicos que fueron exterminados en Auschwitz –nombre propio que sirve como metonimia de la maquinaria de la muerte como tal–, sino también los individuos pertenecientes a cualquier grupo que fuera etiquetado como "enemigo del pueblo alemán". Esto significaba que los comunistas y socialistas, los gays y las lesbianas, los discapacitados, los romaníes y otros también fueron blanco de persecución; de hecho, como sabrán los lectores, todo comenzó con la redada de enemigos políticos. Hoy en día, el FBI detiene a alcaldes, jueces y congresistas que no cooperan. Adorno sitúa explícitamente el Holocausto en una continuidad que incluye, de manera importante, el precedente histórico del genocidio armenio perpetrado por el Estado turco entre 1915 y 1917, liderado por el Comité de Unión y Progreso.

De hecho, Adorno deja claro que el fascismo es el resultado de lo que él denomina la "herida de la democracia", que conduce a una propensión a formas extremas de nacionalismo. Por ejemplo, afirma:

> "Los impulsos instintivos narcisistas del individuo, a los que un mundo insensible promete cada vez menos satisfacción y que, sin embargo, persisten sin disminuir mientras la civilización les niega tanto, encuentran una satisfacción sustitutiva en la identificación con el todo" (Adorno, 1963: 125-146).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Esta forma extrema de nacionalismo en los años veinte y treinta constituyó en gran medida a los judíos como enemigos políticos. Sin embargo, en opinión de Adorno, no había nada esencial o históricamente predeterminado en ello. Podían surgir otros enemigos y, de hecho, como estamos viendo, así lo han hecho. Por lo tanto, Adorno ya nos advierte sobre los peligros de reificar el antisemitismo, algo que, lamentablemente, algunos teóricos críticos alemanes contemporáneos, como Lars Rensmann, no pueden evitar hacer. (Lars sitúa los orígenes de la teoría crítica como una crítica al antisemitismo. Creo que esto es simplemente erróneo). Adorno escribe en "Pädagogik nach Auschwitz":

> "Además, se debería trabajar para concienciar sobre el posible desplazamiento de lo que estalló en Auschwitz. Mañana podría aparecer un grupo distinto al de los judíos, por ejemplo, los ancianos, que de hecho se salvaron en el Tercer Reich, o los intelectuales, o simplemente grupos marginales. Como he indicado, el clima que más favorece tal resurrección es el resurgimiento del nacionalismo. Es tan perverso porque, en la era de la comunicación internacional y los bloques supranacionales, el nacionalismo ya no puede creer realmente en sí mismo y debe exagerarse hasta el extremo para convencerse a sí mismo y a los demás de que sigue siendo sustancial" (Adorno, 1967).

Por cierto, hay una gran letra de The Clash (1979) en la canción "Clampdown", un tema del álbum *London Calling*, que expresa la misma intuición:

> "Quitándole el turbante dicen: / ¿Es este hombre judío?
> ¡Trabajan para la represión!"[2]

Se trata de un comentario sobre el auge del neofascismo en el Reino Unido en la década de 1970, en respuesta a la crisis de los refugiados asiáticos (muchos de los cuales eran miembros de mi familia) que fueron expulsados de Uganda. Es significativo que los asiáticos en África fueran considerados los judíos de África porque trabajaban en el ámbito de la circulación, principalmente como comerciantes, y sufrían olas de hostilidad e incluso violencia durante las crisis económicas. Sin embargo, al mismo tiempo, la llegada al poder de Idi Amin en Uganda contó con la ayuda del Estado israelí. Por lo tanto, se puede simpatizar profundamente e incluso identificarse con los sufrimientos históricos del pueblo judío *y*, a la vez, ser muy crítico con el Estado judío.

[2] "*Taking off his turban they say / Is this man a Jew / They're working for the Clampdown*!".

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

De las reflexiones históricas de Adorno, así como de su evaluación crítica, siguiendo a Walter Benjamin, del concepto de progreso, uno podría inferir que, a pesar de lo que Enzo Traverso denomina el "inconsciente colonial" de Adorno, hay en él un entendimiento tácito del Holocausto como vinculado a la crítica del colonialismo moderno, para el cual la idea de "progreso" desempeñó un papel legitimador de gran poder (aquí me viene a la mente el lema nacional de Brasil: "Ordem e Progresso"). Esto fue explicitado por los propios alumnos de Adorno, por ejemplo, Rudi Dutschke y Hans-Jürgen Krahl. De hecho, tanto el Holocausto como el concepto de progreso son productos del pensamiento de la identidad, y el pensamiento de la identidad se basa en lo que Adorno denomina explícitamente el "imperialismo del concepto", con lo cual entiendo que se refiere a que la esencia del colonialismo es la forma valor, que transforma la cualidad y (con ello) la diferencia en cantidad y uniformidad. Esta lógica opera tanto a nivel doméstico como global. Hoy en día, lo que molesta a la llamada izquierda es el "imperialismo cultural" y no las condiciones materiales constituidas por las relaciones sociales capitalistas que sirven de base al colonialismo.

Esta es una reflexión importante hoy en día, que podría ayudar a complicar la oposición aparentemente insuperable entre Hezbolá y Hamás (¿Irán?), por un lado, y el Estado de Israel, por otro. Como nos recuerda el gran psiquiatra/psicoanalista anticolonialista, pensador y revolucionario Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, "el antisemita es inevitablemente un negrofóbico".

Así pues, lo que implica el nuevo imperativo categórico es una negación directa de la noción de "lo político" de Carl Schmitt, es decir, una nueva organización de la sociedad en la que ya no haya *enemigos*. Donde la auténtica *alteridad* –en lugar de lo que hoy en día se hace pasar por tal en las políticas identitarias conformistas y en las vacías políticas de "diversidad, inclusión y equidad"– sea amada y acogida en lugar de odiada y extirpada. Según Adorno, la "reconciliación" no sería la "entpresst Versöhnung" de Lukács en *Contra el realismo mal entendido*, por lo que la reconciliación

> "no sería el imperialismo filosófico de anexionar lo extraño. En cambio, su felicidad radicaría en el hecho de que lo extraño, en la proximidad que se le concede, siga siendo lo distante y diferente, más allá de lo heterogéneo y más allá de lo propio" (Adorno, 1966: 190).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Hoy en día, aunque el antisemitismo sigue siendo sin duda un problema acuciante y creciente a nivel mundial, no cabe duda de que los enemigos principales son los palestinos, los árabes, los musulmanes y, por supuesto, los inconformistas judíos antisionistas que se solidarizan con ellos. (Y apliquemos un poco de la lógica de Hegel: si todo y cualquier cosa se considera antisemita, lógicamente hablando, ¡nada es antisemita! ¡Esto es muy peligroso!). El enemigo, según Adorno, es lo no-idéntico, ya que persiste obstinadamente frente a la lógica de la identificación, que hoy en día se encarnan de manera especialmente clara en una forma totalitaria de sionismo. Quizás los enemigos más odiados hoy en día por los sionistas (y sus aliados neofascistas como Orbán, Meloni, Le Pen, Trump, Modi y otros) son los valientes judíos inconformistas (los "parias" de Arendt) que se solidarizan con los palestinos y critican ferozmente al Estado de Israel. Su lema más poderoso es "¡No en nuestro nombre!".

Hoy en día, entonces, la teoría crítica se está movilizando, en mi opinión, de una manera profundamente reprobable, al alinear esta tradición de pensamiento independiente y escéptica con el proyecto sionista que abraza la idea de que prácticamente cualquier crítica a Israel es antisemita, tal y como lo define la Alianza Internacional para el Recuerdo del Holocausto (IHRA). Esta es, en mi opinión, la posición indefendible del Estado alemán, que Rensmann parece compartir y de la que deseo distanciarme por completo.

Sin embargo, esta movilización de la teoría crítica quedó tristemente patente en su exponente vivo más famoso, Jürgen Habermas, un filósofo con el que a menudo discrepo teóricamente, pero cuya importante y merecidamente influyente función como intelectual público he admirado enormemente. Involuntariamente volviendo a provocar la pregunta que Nancy Fraser planteó hace cuarenta años, a saber: "¿Qué tiene de *crítica* la Teoría Crítica?", Habermas firmó una carta que negaba explícita y categóricamente la posibilidad de calificar de "genocida" la respuesta de Israel a los brutales y moralmente indefendibles ataques del 7 de octubre de 2023. La carta, fechada el 13 de noviembre de 2023 y firmada también por Nicole Deitelhoff, Rainer Forst y Klaus Günther, dice lo siguiente: "A pesar de toda la preocupación por el destino de la población palestina, sin embargo, los criterios de juicio se desvanecen por completo cuando se atribuyen intenciones genocidas a las acciones de Israel" (Normative Orders, 2023).

En otras palabras, la carta parece sugerir que, dado el peso de la historia del siglo XX, es posible determinar a priori que nunca se podrían atribuir intenciones genocidas al Estado israelí. La premisa falsa es que un Estado que pretende representar a un

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

pueblo que fue objeto del que posiblemente sea el peor genocidio de la historia de la humanidad nunca podría cometerlo él mismo. Esto contradice lo que sabemos sobre el abuso y el trauma. Como demostró el psicoanalista húngaro y antiguo miembro del círculo íntimo de Freud, Sandor Ferenczi, las víctimas de abusos y traumas a menudo se identifican con el agresor. Hoy en día, por supuesto, esto significa la identificación con el fascismo. Además, es una afirmación muy peligrosa que da carta blanca a Israel para perseguir sus objetivos geopolíticos, que cada vez se parecen más a asegurar un "Gran Israel" (Judea y Sumaria) y someter a sus vecinos, Líbano y Siria, mientras amenaza a Irán. Pero si uno dice esto, se le tacha de "antisemita". ¡Esto es una farsa!

Esta premisa ha llevado a la policía alemana a brutalizar a los judíos antisionistas con el fin de contrarrestar el antisemitismo. Por supuesto, fue un error por parte de Adorno llamar a la policía para defender las oficinas del Instituto de la ocupación de los estudiantes. Sin embargo, podría decirse que el gesto de Habermas es mucho peor, ya que esta carta añade un peso considerable a la actual securitización de la sociedad civil alemana, con efectos absolutamente catastróficos, entre los que destaca la disolución de la posibilidad de comunicación libre de coerción en lo que se asemeja cada vez más a un Estado policial. ¡Estoy seguro de que a nadie se le escapa la ironía histórica de que un Estado alemán se arrogue el derecho de determinar qué es y qué no es antisemita, mientras utiliza la violencia contra los judíos (antisionistas)! (Jamal, 2023). Hasta la fecha, la carta del 13 de noviembre no ha sido retirada, al menos que yo sepa. Esto sigue siendo así tras la muerte de más de 60 000 palestinos, muchos más heridos, la mayoría de los cuales son mujeres y niños inocentes, y después de que figuras clave del Gobierno israelí, como el exministro de Defensa Yoav Gallant, se hayan referido a los palestinos como "animales humanos" en el contexto del anuncio de la necesidad de un asedio total a Gaza. No olvidemos que un lenguaje deshumanizador como este desempeñó un papel clave en la continuidad que llevó a las Leyes de Nuremberg, desde la pérdida de los derechos civiles y la ciudadanía hasta, en última instancia, el exterminio de los judíos. Pero, una vez más, existe la prohibición de decir la verdad sobre el asunto. Por cierto, esta es la razón por la que siempre he defendido la libertad de expresión, que es el derecho a decir "la verdad al poder", en palabras del activista por los derechos de los homosexuales y organizador de la Marcha sobre Washington por el trabajo y la libertad de 1963, Bayard Rustin.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Según la lógica del propio pensamiento de Habermas, cuyo eje central es la "redención discursiva de las pretensiones de validez" y la "fuerza sin coacción del mejor argumento", la importancia de un orden internacional basado en normas, la "constelación posnacional", la "inclusión del otro", etc., seguramente tendría que ser una cuestión de permitir que el proceso de la Corte Internacional de Justicia (y ahora la CPI) siguiera su curso. Este era un proceso que ya había sostenido que era "plausible" que Israel estuviera cometiendo genocidio. En otras palabras, la única posición defendible debería haber sido que el asunto no podía resolverse *a priori*, sino solo *a posteriori*, lo que, por lo tanto, habría debido tener seriamente en cuenta la totalidad de las pruebas, que son cada vez más numerosas. Sin embargo, el Estado alemán, que, aunque ha examinado de forma admirable su pasado nazi como consecuencia del movimiento estudiantil de Alemania Occidental en la década de 1960 –sacudido por el recuerdo de su propio pasado genocida debido al establecimiento de bases estadounidenses en suelo de Alemania Occidental para bombardear Vietnam del Norte y Camboya–, nunca ha tratado de asumir adecuadamente sus propias prácticas genocidas con los pueblos herero y nama en sus colonias africanas. Esto no puede sino percibirse como racista, especialmente por personas como yo, que procedemos del Sur Global, concretamente de África.

Al negarse a intentar decir la verdad sobre el asunto, la teoría crítica llega al borde de lo que una vez se dijo de Adorno en la Universidad de Fráncfort: *como institución, está muerta.*

La conexión entre el Holocausto y la colonización no se ha establecido adecuadamente (aunque Arendt estableció esta conexión *en Los orígenes del totalitarismo* (1958) y Aimé Césaire antes que ella en *Discurso sobre el colonialismo* (1950)). En *Spectres of Fascism*, denomino a esto "endocolonialismo". Y esto ha constituido un punto ciego crucial con respecto al colonialismo de asentamiento y el genocidio de los pueblos palestinos. Por eso a Sudáfrica, que llevó el caso ante la CIJ, le ha resultado tan irritante que Alemania se haya puesto del lado de Israel en este caso. Este sería entonces el cuarto genocidio en el que Alemania sería cómplice: la rebelión Maji Maji en lo que hoy es Tanzania; el genocidio nama/herero en lo que hoy es Namibia; por supuesto, el Holocausto, y ahora Gaza.

Por eso artistas e intelectuales como la escritora sudafricana Zukiswa Wanner se han desvinculado de Alemania. En el caso de Wanner, devolvió la Medalla Goethe. Demos también la vuelta a la afirmación de Fanon: donde hay racismo contra los negros, el antisemitismo nunca está muy lejos. Si el "otro" puede ser asesinado en

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

masa en el extranjero, también puede ser asesinado aquí, en casa. Esta conexión no debe olvidarse nunca. Por cierto, intelectuales como Eldridge Cleaver, de la tradición radical negra estadounidense, sugieren que la unidad entre el racismo contra los negros y el antisemitismo puede basarse en la división entre el trabajo intelectual y el manual, lo que hace que el "amo" cristiano blanco tema tanto (estereotípicamente) la destreza intelectual de los judíos como (estereotípicamente) la destreza física, más concretamente sexual, de los hombres negros.

Esto ha dado lugar a una peligrosa paradoja que se ha hecho especialmente evidente en el contexto del auge de Alternative für Deutschland. El enfoque descontextualizado y exclusivo en el Holocausto, su "fetichización", por así decirlo, que en cierto modo es comprensible dada su especificidad histórica (el asesinato en masa por sí mismo, en contraposición a ser un efecto de la colonización y la esclavitud), en otro sentido, *repite* las condiciones que hicieron posible el exterminio de los judíos en primer lugar.

En otras palabras, la memoria descontextualizada del Holocausto, que tenía por objeto impedir su repetición, consigue lo contrario; el intento de romper con la compulsión fracasa y solo contribuye a crear las condiciones en las que su repetición podría ser posible algún día. La memoria de la Shoah, como he mencionado anteriormente, no se remonta al origen de la República Federal en 1949. Durante las dos primeras décadas de su existencia, la RFA se dedicó frenéticamente a la reconstrucción y a sentar las bases, bajo el mandato de Adenauer, del Wirtschaftswunder (milagro económico), lo que le permitió convenientemente eludir la cuestión de la responsabilidad alemana de la Shoah. Y en la RDA, la ideología oficial era la del "antifascismo" y, por lo tanto, constituía más o menos un rechazo total a aceptar la responsabilidad por la maquinaria de la muerte. Adorno fue uno de los primeros intelectuales en plantearla en la esfera pública de la República Federal y creo que ahí es donde realmente radicaba su influencia. Por supuesto, esto también marcó profundamente el movimiento estudiantil que, repito, se vio afectado por los ecos del pasado en un presente en el que pueblos vietnamitas como My Lai eran bombardeados por lo que entonces era y sigue siendo hoy el ejército más poderoso de toda la historia. Hoy en día, por supuesto, los paralelismos entre Vietnam y Gaza son evidentes. El pensamiento político de Adorno y sus efectos deben entenderse como resultado de su *Auseinandersetzung* con los estudiantes: ellos eran el correctivo práctico de su teoría aparentemente unilateral, y él representaba el correctivo teórico de su práctica unilateral o *Actionismus*.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

El recuerdo del Holocausto se debió, más bien, como ya he señalado, al movimiento estudiantil que surgió unas dos décadas después de la fundación de la República Federal, profundamente influido por Horkheimer y Adorno, que habían regresado de su exilio en Estados Unidos en 1949, y que condujo a la creación de una sociedad más abierta y tolerante que la mayoría de los demás Estados europeos. Sin embargo, la propia imagen de los alemanes como eternos perpetradores y de los judíos como eternas víctimas era en sí misma insidiosamente *excluyente*.

Por ejemplo, los llamados *Gastarbeiter* que llegaron de Anatolia en los años cincuenta y sesenta para ayudar a impulsar la reconstrucción económica nunca pudieron considerarse en Alemania como parte de esta "comunidad imaginada", ya que no tenían vínculos genealógicos ni con los perpetradores ni con los resistentes o víctimas del Holocausto. Recordemos que la pregunta definitoria para la generación de 1968 era "Padre, ¿qué hiciste durante la guerra?". Esto, por supuesto, complica el problema de la "integración". Se podría decir que esta pregunta fue determinante para la identidad de la Alemania Occidental de la posguerra y que, por su propia naturaleza, era *excluyente*. Así pues, una sociedad que busca ser inclusiva basándose, en parte, en la memoria del Holocausto, produce sin saberlo una identidad excluyente que ahora, con el auge de la extrema derecha alemana, se ha vuelto tan clara como el agua. ¡No es de extrañar que esta extrema derecha neofascista en Alemania, Hungría, Italia, Francia y, de hecho, en toda Europa, se alinee ahora con Israel!

Una vez más, esto reafirma el argumento de Adorno de que la lógica que condujo al Holocausto podría desplazarse hacia "otros" enemigos. ¿Es de extrañar, entonces, que recientemente se celebrara en Potsdam una reunión de altos dirigentes políticos de la AfD, la CDU y otros partidos y movimientos de extrema derecha, organizada por el líder austriaco de extrema derecha Martin Sellner, para discutir planes concretos para "re-migrar" o expulsar a los solicitantes de asilo, a los extranjeros con permisos de residencia válidos y a aquellos con "orígenes no-alemanes" (Parker, 2024)? Mientras anatematiza el extremismo de extrema derecha, Alemania está considerando hoy en día exigir una criba de los aspirantes a la ciudadanía que garantizaría la exclusión de los "antisemitas" y, dado que ha adoptado como definición de antisemitismo la versión de la IHRA, esto significa excluir a aquellos que critiquen a Israel. Esto resulta conveniente, ya que bloquearía, por ejemplo, a los procedentes de Oriente Medio y del norte de África con legítimas críticas hacia ese Estado.

Uno de los efectos de la definición de antisemitismo de la IHRA es que incluso aquellos judíos que critican el sionismo y el Estado de Israel son, por definición, an-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tisemitas, es decir, autodespreciativos y/o psicóticos. La equiparación que hace la IHRA entre la crítica a Israel y el sionismo, por un lado, y el antisemitismo, por otro, desautoriza las voces judías independientes y críticas como, por ejemplo, Hannah Arendt y Theodor W. Adorno. Una filósofa que trabaja precisamente en esta tradición, la importante teórica crítica feminista judío-estadounidense Nancy Fraser, fue recientemente, de forma sorprendente, revocada de la cátedra que le había sido ofrecida en la Universidad de Colonia por haber declarado su solidaridad con los palestinos al firmar una carta titulada simplemente "Philosophy for Palestine"[3], que fue firmada por cerca de 500 académicos más.

Si esto le puede pasar a alguien con unas credenciales académicas y políticas tan ejemplares como las de Fraser, imagínese cómo es para los activistas judíos progresistas de a pie. La implicación de la definición de la IHRA parece ser la siguiente: para ser verdaderamente y auténticamente judío hay que alinearse con el proyecto sionista, lo que ahora, por supuesto, significa políticas que la CIJ sospecha que son de naturaleza genocida y por las que la Corte Internacional de Justicia responsabilizaría a Israel de crímenes de guerra y contra la humanidad. En otras palabras, es la necesidad de una política de identidad cada vez más autoritaria y violenta la que implica la subsunción de las voces disonantes, discordantes y disidentes (las no idénticas) bajo una forma de identidad dominante y poderosa. Esta política de identidad autoritaria se refleja, por supuesto, también en la izquierda actual. Pero allí lo que está en juego es algo menor, dado que su política identitaria la ha llevado a una inevitable autodestrucción que yo ya predije hace mucho.

A diferencia de los llamados "teóricos críticos" de hoy en día, con su apoyo obsequioso e inquebrantable a lo que ahora es esencialmente un Estado paria a nivel global, Arendt y Adorno son importantes hoy en día porque ambos articulan, en oposición a esto, una forma de lo que yo llamo *política de no-identidad.* Arendt establece una importante distinción dentro de la comunidad judía entre los judíos conformistas, los trepas de codos afilados o lo que ella llama "advenedizos" (*parvenus*), por un lado, y, tomando prestado el término de Bernard Lazare, los "parias conscientes", por otro, aquellos que aceptan su condición de forasteros, los excluidos, que en su opinión encarnan todas las "alabadas cualidades judías", como "el corazón, el humor y la inteligencia desinteresada judia" que ella consideraba "cualidades de parias", cualidades que haríamos bien en recordar hoy en día, en medio del alarmante y documentado aumento del antisemitismo en todo el mundo. Son estos

[3] https://sites.google.com/view/philosophyforpalestine/home

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

parias conscientes, tanto judíos como no judíos, los que, actuando juntos, forman el espacio de lo que Arendt considera "lo político". Hoy en día, estas mismas cualidades se están movilizando en todo el mundo en solidaridad con los palestinos.

Sin embargo, también debemos tener en cuenta la acertada ecuación de Horkheimer entre antisemitismo y filosemitismo, que, de nuevo, sacrifican la individualidad de la persona al subsumirla bajo la categoría de "judío". La defensa de la irreducible y no-idéntica individualidad de la persona constituye la única forma válida de política antirracista en la actualidad; cualquier otra cosa, en mi opinión, es un mero fetiche de la diferencia racial o etnonacional. Y, además, extremadamente peligroso.

Para Adorno, el espacio para la esperanza y la resistencia es aquel que desafía la identificación, es decir, lo no-idéntico representa una forma irreducible de resistencia al pensamiento identificatorio violentamente reduccionista. Arendt tiene una intuición muy similar y la convierte en algo explícitamente político: lo político es un espacio abierto de pluralidad que hace posible el ser y el actuar juntos de aquellos (parias) que rechazan una identidad común.

Hoy en día, y aquí difiero fundamentalmente de Rensmann, quien, como muchos "teóricos críticos" alemanes, parece creer que la definición de antisemitismo de la IHRA es legítima y piensa que el origen de la teoría crítica radica en el antisemitismo, en lugar de en una crítica del capitalismo tardío que crea las condiciones óptimas para los prejuicios y el racismo de todo tipo, incluido y especialmente el antisemitismo. ¡Arendt y Adorno defenderían con mucha fuerza, creo, el derecho y, de hecho, el imperativo moral de los judíos contemporáneos de cuestionar las acciones genocidas llevadas a cabo por el Estado de Israel en su nombre y pretendiendo representarlos, para así evitar que se repita Auschwitz!

[BBF & LFE]: En otra obra (Gandesha, 2004a), aborda la relación entre Adorno y Martin Heidegger, en particular en lo que respecta a cuestiones de lenguaje, experiencia y ética. ¿Cuál es la importancia de la filosofía de Heidegger para el pensador de la Escuela de Frankfurt y, más allá de las profundas diferencias, qué afinidades electivas se pueden encontrar entre ellos?

[SG]: Me llevaría mucho tiempo responder a esta pregunta y probablemente acabaría repitiendo las afirmaciones y argumentos de la obra a la que se refiere. Pero una cosa que me parece de suma importancia es el hecho de que, por un lado, como es bien

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

sabido, Adorno dice que el pensamiento de Heidegger es fascista en su núcleo más profundo. (Una intuición que ha sido rotundamente confirmada por la publicación de los *Schwarze Hefte* o *Cuadernos negros* de Heidegger en 2014). Sin embargo, por otro lado, en su conferencia programática en la Kant Gesellschaft a principios de la década de 1930, "La idea de la historia natural", así como en el capítulo inicial de la *Dialéctica negativa* de Adorno, que comienza con un análisis crítico del problema de la "necesidad ontológica" al que responde directamente la filosofía de Heidegger (por no mencionar el libro *La jerga de la autenticidad* que surgió a partir de una sección desproporcionadamente larga de la *Dialéctica negativa*), Heidegger es un interlocutor coherente. La razón de ello es que Adorno intuye que en la filosofía de Heidegger hay una crítica profunda y omnipresente, aunque él la considere en última instancia falsa (y posiblemente perversa), de la abstracción.

Esto, creo, es lo que hace que la filosofía de Heidegger, junto con la evisceración del liberalismo político de Carl Schmitt y la temprana estetización de la violencia y la guerra de Ernst Jünger, tenga un *carácter fascista*. Cada uno de ellos se opone a la abstracción, evitando al mismo tiempo su origen fundamental en la producción y el intercambio generalizado de mercancías y en el dominio del dinero. De ahí hay solo un pequeño paso para intentar personificar y concretar dicha abstracción, como ha señalado Moishe Postone en su importante trabajo sobre la conexión entre el antisemitismo y el capitalismo. En otras palabras, Heidegger, Schmitt y Jünger no abordan el fetichismo de las mercancías y el problema de la reificación. Por eso es plausible sugerir, como hace Lucien Goldmann, que *Ser y tiempo*, de Heidegger, publicado en 1927, es una respuesta a *Historia y conciencia de clase*, de Lukacs, publicado en 1923. Para Adorno, una verdadera crítica de la abstracción debe abordar el doble carácter del trabajo bajo el capitalismo, la forma valor y la forma en que esta marca y configura profundamente las formas sociales y culturales a través de la "industria cultural". Por eso afirmo que la filosofía de Adorno tiene un carácter antifascista en su esencia más profunda, porque ofrece una sofisticada crítica dialéctica del dominio de la abstracción. Esto es especialmente necesario hoy en día, en nuestro orden neoliberal, que ha desatado un reinado particularmente violento de la abstracción en todos los aspectos de nuestras vidas.

[BBF & LFE]: En *Specters of Fascism* (Gandesha, 2020a)[4], usted analiza el retorno del fascismo en términos históricos y teóricos. Es evidente que en los últi-

[4] Sobre este tema véase también (Gandesha, 2020b).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mos años hemos asistido al auge de numerosos políticos de extrema derecha en todo el mundo, lo que parece corroborar esta idea de un retorno. Sin embargo, las experiencias de las poblaciones marginadas, especialmente en el Sur Global, marcadas por diversas formas de violencia y exclusión, revelan, al menos en términos de sufrimiento social, una persistencia del fascismo incluso durante períodos de gobiernos más alineados con agendas de izquierda. ¿Cómo interpreta esto?

[SG]: Empezaría por cuestionar, en cierta medida, la premisa de la pregunta, que es que existe una diferencia *cualitativa* entre el Norte Global y el Sur Global. En cierto modo, por supuesto, existe una diferencia que, desde el comienzo del proceso denominado "globalización" en la década de 1980, se ha reducido en la medida en que grandes zonas del Norte Global, como el Rustbelt estadounidense y el norte de Inglaterra, por citar solo dos ejemplos, se han empobrecido con la deslocalización del capital fijo industrial al Sur Global, por ejemplo, las maquiladoras de México a partir de principios de la década de 1990, mientras que al mismo tiempo asistimos al crecimiento de zonas de alto valor añadido en países del Sur Global –o mejor dicho, los "BRIC"– como el auge de una sólida clase media en China y en la India. Sin embargo, yo cuestionaría la premisa con referencia, entre otras cosas, al análisis de la tradición radical negra de la guetización de los afroamericanos (y debemos añadir, por supuesto, de los pueblos indígenas de toda América del Norte, así como los de Nueva Zelanda y Australia) como una forma de colonización interna. En otras palabras, existen importantes divisiones de clase y raza tanto en el Norte como en el Sur. En este contexto, me he referido a un proceso de endocolonización. Por supuesto, hoy en día, como ya he señalado, el debate sobre el colonialismo de asentamiento en el contexto de lo que está sucediendo en Gaza y Cisjordania es especialmente relevante, al igual que la referencia sudafricana y el problema del apartheid. Así, en *Spectres* hay un importante ensayo de Patricia Barkaskas sobre la forma en que el auge del fascismo actual no es tanto una discontinuidad, sino una continuidad para los pueblos indígenas de todo el mundo. Esto también lo dejó muy claro Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*, como he mencionado anteriormente.

[BBF & LFE]: Desde la elección de Jair Bolsonaro en 2018, las primeras obras de la teoría crítica sobre el fascismo han sido revisadas en Brasil como parte de un esfuerzo por comprender mejor la fuerza política de la extrema derecha. En tra-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

bajos recientes –incluida su visita a la USP en 2019[5] –usted ha defendido la relevancia de estas obras, al tiempo que ha advertido que esta recuperación debe llevarse a cabo de manera mediada y con actualizaciones. Un ejemplo de ello es su defensa de sustituir el concepto de capitalismo de Estado por un análisis del neoliberalismo. ¿Cuál es la relevancia contemporánea de autores como Adorno, Horkheimer y Lowenthal?

[SG]: Practicar la teoría crítica en contraposición a la tradicional, según la distinción que hace Horkheimer en su clásico ensayo de 1937, es no perder nunca de vista la relación mediada históricamente entre la teoría y la práctica. En otras palabras, las transformaciones históricas en la mediación de las fuerzas y relaciones de producción deben encontrar una expresión teórica, y dicha expresión teórica tiene a su vez efectos profundamente prácticos. Nunca se debe permitir que los conceptos y tradiciones teóricos se osifiquen (como ocurre tanto con el marxismo ortodoxo como con la teoría tradicional), sino que siempre deben estar en un proceso dinámico de autorreflexión, crítica y transformación. Por lo tanto, la concepción de Pollock del capitalismo de Estado requiere una revisión significativa para comprender mejor algunas de las transformaciones a las que aludo anteriormente en relación con la globalización neoliberal.

Esto no quiere decir que el Estado se haya retirado por completo, como sostiene mi difunto profesor Leo Panitch junto con Sam Gindin en su libro conjunto de 2012 *The Making of the Global Capitalism: The Political Economy of the American Empire*. Más bien es el propio Estado, en particular el Estado estadounidense, el que ha impulsado la creación de un capitalismo global que ha cambiado fundamentalmente la posición estructural del Estado. En cierto modo, el Estado estadounidense se ha atado las manos, pero en otro ha ampliado su alcance precisamente mediante la creación y el mantenimiento de una arquitectura financiera global, el gasto militar y la voluntad de desplegar armas de forma directa o indirecta, como por ejemplo en Ucrania y, por supuesto, de nuevo, en Oriente Medio, en particular en Israel. Ser sensible a estas transformaciones es especialmente importante a la hora de comprender la producción de la subjetividad.

El orden del capitalismo de Estado alcanzó su apogeo entre el final de la Segunda Guerra Mundial y aproximadamente mediados de la década de 1970, los "Trente Glorieuses" el contexto de un mundo bipolar y de la competencia de la Guerra Fría

[5] En esta ocasión, el autor impartió un curso titulado *La personalidad neoliberal* en la FFLCH/USP.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

entre el capitalismo, por un lado, y el llamado "comunismo realmente existente", por otro. Esta coyuntura se caracterizó por un compromiso histórico entre el capital y el trabajo que, si bien obviaba la posibilidad de una transformación social fundamental, creó condiciones de "seguridad ontológica", o la idea de que el mundo social o la "realidad" social era más o menos estable y predecible, y que, por ejemplo, si alguien perdía su trabajo o enfermaba, se podía contar más o menos con la red de seguridad social (por supuesto, Estados Unidos era la excepción en general) y se podía esperar un mejor conjunto de oportunidades y un mejor nivel de vida para los hijos, los nietos, etc. Esto es, por supuesto, si dejamos de lado la nube bastante oscura que se cierne sobre este orden en forma de la lógica de la M.A.D. (destrucción mutua asegurada) a través del despliegue de armas nucleares. Es evidente que esa nube se ha oscurecido aún más en los últimos años. Adorno capturó esta lógica de forma bastante conmovedora cuando señaló que la única forma de "progreso" inherente al concepto de Historia Universal era la que se extendía desde la invención de la honda hasta la llegada de la bomba megatónica. En otras palabras, existía lo que, en retrospectiva, podemos considerar un entendimiento tácito profundamente erróneo del "progreso" inherente al orden capitalista. Pero aquí me estoy desviando del tema.

Por supuesto, no existían tales ilusiones en el Sur Global, víctima, por así decirlo, de la propia idea del progreso histórico, que se enfrentaba a ciclos periódicos de hiperinflación, golpes militares y dictaduras, guerras por poder en las que la Guerra Fría se volvió de hecho muy caliente. Obviamente, esto es lo que se vivió en Brasil entre 1965 y 1985. Con la guerra de Yom Kippur de 1973, la crisis del petróleo que le siguió y el inicio de la estanflación, este periodo llegó a su fin de forma bastante abrupta y abrió la puerta al desmantelamiento neoliberal del compromiso histórico y a la destrucción de la red de seguridad social, el "fin del bienestar tal y como lo conocemos", en las memorables palabras del presidente demócrata Bill Clinton.

Fue en el espantoso laboratorio de Pinochet donde se experimentó por primera vez con el neoliberalismo tras el golpe de Estado de 1973, como siempre nos recuerda mi amigo, el filósofo de la USP Vladimir Safatle. (Uno se pregunta si Gaza es el nuevo laboratorio en el que se prueban nuevas armas sobre una población indefensa. Si es así, ¿quién será el siguiente?). Si se me permite decirlo así, el pueblo chileno fue su primer conejillo de indias. La globalización neoliberal inauguró en el Norte Global una serie de procesos como la desindustrialización, el retroceso del estado del bienestar, la reducción de la fiscalidad progresiva, la desregulación de las institucio-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

nes financieras, que también es atribuible a un presidente demócrata, etc. El efecto combinado de estas políticas fue fomentar una serie de crisis como el Viernes Negro de 1987, la llamada "gripe asiática" de 1998 (en el sesquicentenario de la publicación del Manifiesto Comunista) y, por supuesto, la casi implosión del orden financiero mundial de 2008-2009.

Esto chocó, además, con una crisis migratoria masiva a nivel mundial, provocada por las guerras lideradas por Estados Unidos en respuesta a los atentados del 11S. Al mismo tiempo, la afiliación sindical estaba disminuyendo rápidamente y, con ella, por supuesto, el poder del trabajo organizado para negociar colectivamente con el capital. Esto dio lugar a un empeoramiento de las condiciones de trabajo y al estancamiento de los salarios. Todo esto, como podemos ver en retrospectiva, ha contribuido al auge de la extrema derecha en una época en la que los partidos socialdemócratas, que hasta entonces habían tratado de reducir, aunque no eliminar, la desigualdad socioeconómica, se apresuraron a adoptar una política identitaria que, en general, pasó por alto a la clase trabajadora en favor de las élites minoritarias que formaban parte de la nueva clase directiva. Kamala Harris encarna esto a la perfección, en mi opinión (Gandesha, 2021). Esta clase representaba, obviamente, una importante continuidad con el capitalismo de Estado, en el que la propiedad y la gestión se diferenciaban cada vez más. Haciendo referencia a un importante debate dentro de la teoría crítica entre Axel Honneth y Nancy Fraser, de hace aproximadamente una década y media, el *reconocimiento* prevaleció decisivamente sobre la *redistribución*.

[BBF & LFE]: Siguiendo con este tema, usted ha estado estudiando lo que denomina la "personalidad neoliberal" (Gandesha, 2018), una especie de actualización de lo que Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford identificaron en la década de 1950 como la "personalidad autoritaria". ¿Qué implica esta actualización? ¿Y qué revela la personalidad de la época actual sobre la situación actual de la sociedad?

[SG]: Desde el punto de vista de la subjetividad, esta transición del capitalismo estatal al neoliberal socavó drásticamente la seguridad ontológica (generando lo que Adorno llama la "necesidad ontológica") y creó las condiciones en las que ciertos "agitadores" –tal como los llaman Löwenthal y Guterman, en su libro de 1949 *Prophets of Deceit*– podían explotar una ansiedad social generalizada y cada vez más pro-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

funda, identificando enemigos en torno a los cuales una *ansiedad* atmosférica amorfa podía cristalizarse en *miedo* a un objeto concreto y fenomenológico (un enemigo), contra el cual las masas podían ser movilizadas. Se trata de una típica maniobra fascista de falsa negación de lo abstracto mediante una comprensión inmediata y no-dialéctica de lo concreto. Pero seamos claros: esto no es nada nuevo, el capitalismo siempre ha sido una forma de sociedad caracterizada por el miedo, la frustración y la ira.

Como señalo en mi contribución a *Spectres of Fascism*, Adorno insiste en que el orden democrático liberal que da lugar al capitalismo moderno encarna la siguiente contradicción. Por un lado, implica una promesa de lo *concreto*: la autonomía democrática, es decir, que al actuar concertadamente con los otros en la esfera pública, tenemos el poder de promulgar leyes de tal manera que controlemos racionalmente nuestro propio destino colectivo. Esta es la promesa de la libertad *positiva*. Sin embargo, al mismo tiempo, bajo un régimen de libertad *negativa*, el capitalismo implica heteronomía, la subordinación de la propia fuerza de trabajo a fuerzas *abstractas* del mercado y, por lo tanto, inescrutables. El capitalismo encarna una contradicción entre tratar a los demás como fines en sí mismos, como exhorta Kant, y como meros medios para un fin en un proceso de producción cada vez más automático y mecánico, orientado al fin de la rentabilidad y la acumulación de capital. Esta contradicción entre la *promesa* de autonomía y la *realidad* de la heteronomía, la promesa de *empoderamiento* y la realidad de *desempoderamiento*, moldea el carácter social hacia a una personalidad sadomasoquista, obsequiosamente deferente con los poderosos y violentamente cruel, incluso asesina, con los impotentes. Este es el mecanismo de defensa psicológico inherente al carácter social producido por el orden social capitalista.

El capitalismo secularizó el miedo teológico que mantenía en su lugar y servía como mecanismo disciplinario del orden medieval. Se puede ver el comienzo de este proceso de secularización en el miedo puritano al tormento eterna (tal y como lo teorizó Max Weber), que inicialmente impulsa su compulsión por acumular capital, pero que finalmente se convierte en un fin en sí mismo y en el fin general de la sociedad. El miedo también adopta la forma de la sociedad teorizada en 1651 por Thomas Hobbes como una "guerra de todos contra todos", una condición de inseguridad permanente en el estado natural, anterior al contrato social y al advenimiento de la soberanía, que es la mano de hierro que garantiza el orden social, la imagen del Leviatán, la aterradora serpiente marina mitológica.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Pero también tiene que ver con la forma en la que el capitalismo es un orden de desencanto radical bajo los auspicios de la "libertad negativa", como mostró Erich Fromm en su notable y profético libro de 1941 *El miedo a la libertad*. Esa libertad negativa, que se encuentra en el núcleo del neoliberalismo, socava no solo la posibilidad de la libertad positiva (la autodeterminación y la gobernanza democráticas), sino también de lo "concreto" en sentido fuerte, es decir, del significado y del propósito, y ese nihilismo creciente y omnipresente es explotado por fantasías del renacimiento de la "patria" o de identidades racializadas o étnicas bajo el liderazgo de una figura paterna fuerte y punitiva que sustituya al Dios muerto del monoteísmo en su aparente capacidad de satisfacer la necesidad ontológica mediante el restablecimiento de las condiciones de seguridad, estableciendo no solo las condiciones del orden *físico*, sino, lo que es más importante, las del orden *metafísico*.

Si bajo el capitalismo de Estado existía un reconocimiento tácito de la relación conflictiva entre el capital y el trabajo, implícita en la propia noción de "compromiso", bajo el capitalismo neoliberal encontramos la idea de que la sociedad en su conjunto se beneficiaría de manera proporcional a la medida en que no fomente condiciones favorables para el trabajo, sino para el capital. La teoría económica que legitimaba este punto de vista era la "economía de la oferta", la idea de que la función del gobierno es fomentar condiciones favorables a la acumulación de capital. Esto significaba que, sobre todo, la función del Estado era disciplinar al trabajo, con medida como el control de la oferta monetaria (monetarismo).

Combina la llamada "economía del goteo", que, aunque hace tiempo que fue refutada empíricamente por la economía convencional, sigue siendo la base del sentido común neoliberal, con una cultura de celebridades que representa a figuras tecnoemprendedoras como Steve Jobs, Bill Gates, Jeff Bezos, Peter Thiel, Elon Musk, et al. como mesías modernos, y se obtienen unas condiciones estructurales en las que los ciudadanos se inclinan cada vez más, tanto consciente como inconscientemente, a "identificarse con el agresor". De ahí que términos como "creadores de empleo" se hayan convertido en parte del vocabulario del discurso neoliberal.

¿De qué otra manera se puede explicar el creciente apoyo de hombres negros y latinos de clase trabajadora a un magnate inmobiliario de pacotilla cuya fama original se debió a despedir a los concursantes del programa de televisión de los años noventa *The Apprentice*? Pero esto se ve como un fenómeno más general, en el que cada vez más votantes de clase trabajadora se inclinan por partidos de extrema derecha que no solo no garantizan sus intereses materiales, sino que los socavan aún más. A cam-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

bio, lo que prometen es devolver sentido y propósito a las vidas de sus seguidores. ¡No hay que subestimar este deseo de seguridad ontológica!

En la identificación con el agresor permanece, además, un placer particular que los sujetos sienten al tratar a quienes tienen menos poder social (refugiados, inmigrantes, minorías religiosas, etc.) con malicia, crueldad y violencia. Pensemos hoy en día en la difamación de los inmigrantes haitianos en Ohio por supuestamente comer animales domésticos. De hecho, el agresor no solo autoriza la violencia contra estos objetos de miedo, sino, de manera más general, un comportamiento transgresor dirigido contra un orden liberal-democrático cada vez más despreciado en su conjunto. Yo denomino a esto una forma de *populismo transgresor*, en el que la soberanía del pueblo se reafirma precisamente por su capacidad de desafiar cualquier forma de restricción institucional (y empírico-factual) de su voluntad. El ejemplo más evidente de transgresión fue el lanzamiento de heces contra las paredes del Congreso el 6 de enero de 2021. Desde un punto de vista psicoanalítico, esto se consideraría obviamente como un momento de regresión a la etapa sádico-anal del desarrollo, pero también podría decirse que contiene un momento de verdad en la medida en que significó el reconocimiento simbólico de la forma en que el "dinero sucio" (lucro inmundo) ha capturado casi por completo el Estado. ¿No ha dejado esto muy claro Elon Musk?

Esto está en consonancia con la concepción político-teológica de la soberanía de Schmitt, según la cual el soberano decide sobre la excepción, es decir, no está sujeto a ninguna restricción de la ley, pues es su cuasi-divino creador. El Tribunal Supremo de los Estados Unidos ha dictaminado recientemente que un presidente en ejercicio no puede ser considerado responsable de las medidas adoptadas durante su mandato. Huelga decir que esto es extremadamente peligroso, ya que Trump se prepara para regresar a la Casa Blanca en cuestión de semanas y ha prometido utilizar una fuerza militar y policial masiva para hacer cumplir las órdenes de deportación. Habrá fuertes manifestaciones en contra de esto y, por lo tanto, la posibilidad de violencia brutal es muy alta. Este es un momento peligroso y preocupante en la historia de los Estados Unidos.

Una consecuencia de esto desde una perspectiva teológica que creo que cada vez es más evidente es el *credo ad absurdum*, y esto es lo que los medios de comunicación convencionales y las ciencias sociales dominantes son incapaces de comprender. Es simplemente imposible contrarrestar esta forma de teología política con hechos y argumentos razonados, precisamente porque la máxima sostiene que uno se

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

adhiere a una creencia no *a pesar* de su absurdo, sino precisamente *por* él. Cuanto más absurda es, más fuerte es la creencia en el credo. Por lo tanto, mostrar el alcance de su absurdo es reforzar, en lugar de cuestionar, la creencia de que, por ejemplo, las elecciones de 2020 fueron "robadas", que los aranceles reducirán la inflación, que el cambio climático es un engaño, que las vacunas contra la COVID solo protegen a los judíos y a los chinos, que la leche cruda tiene extraordinarios beneficios para la salud, etc. Los designios de Dios son inescrutables. Al parecer.

La tesis de la identificación con el agresor –a la que Adorno refiere en reiteradas ocasiones, y que yo extraigo no solo de Sándor Ferenczi, sino también de la interpretación y aplicación específicas a fenómenos políticos de mi amigo, el psicoanalista Jay Frankel– parece aún más relevante hoy en día, tras la rotunda victoria de Trump en las recientes elecciones presidenciales.

Mientras que en 2016 Trump al menos fingió apoyar las demandas de la clase trabajadora, esta vez se ha alineado claramente con la clase multimillonaria personificada por Elon Musk y Peter Thiel, que es una especie de mentor del vicepresidente electo J. D. Vance. No está nada claro cómo el Proyecto 2025, la promesa de deportaciones masivas de indocumentados, la derogación de los protocolos contra la COVID-19 y la abolición de los Departamentos de Educación, de la EPA y de otros ayudarán a la clase trabajadora. Más bien al contrario. Aún más sorprendente es la resonancia de Trump ante una proporción creciente de votantes negros y, especialmente, hispanos (incluso después del embrollo de Madison Square, en el que el cómico Tony Hinchcliffe se refirió a Puerto Rico como una isla de basura flotante).

Una dimensión de esto que es especialmente notable es el género: el atractivo de la agenda "anti-Woke" de Trump parece haber capturado la imaginación de los hombres jóvenes, especialmente los blancos, de entre 18 y 29 años, que parecen estar explícitamente excluidos de ella. Muchos miembros de este grupo demográfico están experimentando grandes dificultades en términos de aislamiento creciente, descenso drástico de las tasas de participación universitaria (un importante indicador del apoyo a Trump), descenso de los niveles de éxito en las citas (online) y, como consecuencia, crisis de salud mental y tendencias suicidas. Estos factores, combinados con la percepción real o imaginaria, de que la política identitaria del Partido Demócrata ha abandonado por completo a los hombres; este partido, al igual que la izquierda en general, tilda la masculinidad de "tóxica" como tal. Creo que una cosa que ese partido debe hacer, al igual que la izquierda en su conjunto, es replantearse cómo puede involucrar de forma constructiva a los jóvenes heterosexuales (blancos).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Una forma de hacerlo es mostrarles que las normas masculinas predominantes no son buenas ni para la mayoría de los hombres ni para las mujeres. Pero esto debe ser algo más que simples eslóganes moralizantes, que son la moneda de cambio de las políticas de identidad. En mi opinión, la agenda woke existe y fue una catástrofe para la izquierda en la medida en que trató de deducir la política progresista a partir de ciertas formas de identidad, como la afro y la latina, con efectos catastróficos. El eslogan #BLM de abolir la policía, que ganó una increíble popularidad tras el asesinato de George Floyd, nunca fue muy popular entre la mayoría de los afroamericanos pobres y de clase trabajadora; las políticas liberales de inmigración y seguridad fronteriza no eran necesariamente populares entre los latinos, los asiáticos y otros inmigrantes recientes en Estados Unidos.

Por supuesto, esto no significa en absoluto que debamos abandonar estas reivindicaciones históricas de la izquierda. Lo que significa es que la política debería centrarse más en la pedagogía y la formación de la voluntad que en gritar consignas moralizantes como "¡Fronteras abiertas ya!", "¡Abolición de la familia!", "¡Abolición de la policía!", etc., a los recalcitrantes, especialmente cuando estas consignas aumentan el miedo y la ansiedad. ¡El papel de la izquierda nunca debería ser ayudar a crear seguidores para la extrema derecha!

[BBF & LFE]: Una de las características de la época actual es la política de identidad, tema de su conferencia en la USP en 2024[6] . Usted destaca el carácter dialéctico de estas agendas: si bien las luchas por la justicia social lideradas por grupos históricamente marginados han desafiado la orientación universalista predominante en la izquierda, también han provocado una reacción global de la extrema derecha, que las culpa de las crecientes crisis socioeconómicas. ¿Cómo podemos interpretar críticamente estas políticas sin caer en lo que usted denomina la "industria académica y periodística"?

[SG]: La política de identidad es extremadamente complicada, contradictoria y, como hemos visto en las recientes elecciones estadounidenses, trascendental. En esta conferencia (una versión de mi conferencia conmemorativa de Gillian Rose de 2023) planteo la pregunta de si puede entenderse como una "dialéctica de la liberación" o lo que Rose denominó una "paradoja del empoderamiento".

[6] En esa ocasión, el autor dio una conferencia en la FFLCH/USP titulada "Política de identidad: ¿dialéctica de la liberación o paradoja del empoderamiento?".

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

La dialéctica de la liberación significa una lucha por emancipar las formas de diferencia o "no-identidad" históricamente oprimidas a través de luchas por el "reconocimiento" de la igualdad de valor, como en la famosa huelga de los trabajadores de limpieza de Memphis en febrero de 1968, durante la lucha por los derechos civiles, en la que los trabajadores negros de limpieza sostuvieron carteles con el sencillo pero poderoso lema "Soy un hombre". La experiencia histórica de la esclavitud ha colocado a los africanos en una posición particularmente deshumanizada, y esto se refleja quizás con mayor claridad en el afropesimismo, que sostiene que la idea misma de "humanismo" no solo excluye a los africanos, sino que en realidad se fundamenta en su "muerte social" o inexistencia, en la medida en que fue el trabajo de los pueblos africanos esclavizados el que construyó las condiciones materiales para el humanismo desde el Renacimiento en adelante. Pero aquí es donde la política de identidad pasa de ser una dialéctica de emancipación a un discurso que parece absolutizar la diferencia y abraza un ethos de autovictimización en consonancia con la falsa idea del privilegio epistémico de los oprimidos, tal y como lo articula la "epistemología del punto de vista". Esta última se basa en una lectura errónea de la noción temprana de Lukacs del "punto de vista del proletariado" en *Historia y conciencia de clase*. Como nos ha recordado una vez más la historia reciente, los oprimidos no tienen tal privilegio y, a menudo, abrazan activamente su propia opresión identificándose con el agresor. Como dice Adorno en *Minima Moralia*, celebrar al "desfavorecido" es celebrar las condiciones que lo hacen así.

La paradoja del empoderamiento significa que las formas emancipadoras de identidad contienen una dimensión irreductiblemente autoritaria, perfectamente ejemplificada también por el afropesimismo, en la medida en que deben, hasta cierto punto, aplanar la diferencia o la pluralidad *dentro de estas mismas comunidades*. En otras palabras, existe una compulsión por ajustarse a una idea dominante de las implicaciones de la identidad, lo que puede ser percibido como opresivo por los inconformistas de estos grupos (los "parias conscientes" de Arendt). Sugiero que la política de identidad es profundamente ambivalente, ya que contiene ambos momentos.

La única forma de salir de este dilema es reformular el universalismo de la Ilustración, que insiste en algo así como una ruptura de la formulación hegeliana temprana de la totalidad. En oposición a su noción totalizadora de la "identidad de la identidad y la no-identidad", es necesario insistir en la *no-identidad* de la identidad y la no-identidad. Siempre debe preservarse y mantenerse una brecha que resista la lógica de la subsunción, la dominación y la coacción. En otras palabras, se trata de una

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

especie de resistencia "anticolonial" a lo que Adorno denomina explícitamente la lógica subsuntiva inherente al "imperialismo del concepto", que mencioné anteriormente.

En este argumento estoy profundamente influenciado por lo que mi maestro Ato Sekyi-Otu ha llamado un universalismo "de izquierda" o partisano, que entiendo que significa que, en contraste con el liberalismo, en el que la cuestión de los universales se resuelve en gran medida en un determinado orden institucional y constitucional de derechos, la relación entre lo universal y lo particular debe plantearse siempre de nuevo y renegociarse sobre la base de la historia y sus luchas. Parafraseando a Derrida, lo verdaderamente universal nunca se alcanza plenamente, sino que, al igual que la propia democracia, siempre está en el futuro, siempre "por venir".

[BBF & LFE]: En los últimos años, la industria cultural ha incorporado de forma latente políticas de identidad, dando visibilidad a agendas y actores anteriormente marginados en el proceso cultural. Sin embargo, al mismo tiempo, se está intensificando la monopolización y la estandarización de los productos culturales dominantes. En algunos libros que ha editado[7] , la cultura aparece como un ámbito ineludible de la vida social para comprender las contradicciones del presente. Más allá de sus tendencias más regresivas, ¿existe algún potencial emancipador en la industria cultural contemporánea? ¿Cómo se podría ejercer la crítica a través de ella?

[SG]: Según Horkheimer y Adorno, la cultura ha sustituido a la apercepción trascendental kantiana desde mediados del siglo XX. Es la lente irreducible a través de la cual entendemos el mundo social y natural (en este sentido, muy cercana también a la noción fenomenológica de "enmarcado" de Heidegger). Pero la masificación y la estandarización han dado paso a una multiplicación asombrosamente infinita de la diferencia y la heterogeneidad, lo que puede resultar bastante engañoso, especialmente en el contexto del "posmodernismo", que ha seducido a tantos académicos y escritores por lo demás astutos.

El brillante teórico literario y cultural, recientemente fallecido, Fredric Jameson, acertó al señalar que el posmodernismo no debía entenderse en sus propios términos, sino que era, más bien, la *lógica cultural* del capitalismo tardío. Por lo tanto, aquí

[7] Véanse (Gansesha/Hartle, 2018) y (Gandesha/Marino/Campbell, 2019).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

debemos ser sensibles de nuevo a las transformaciones históricas, especialmente de las fuerzas productivas encarnadas en la tecnología digital. Es posible identificar ciertas configuraciones clave de la razón tecnológica en períodos históricos específicos que podemos identificar (como he argumentado con Johan Hartle) con ciertos conceptos maestros: el *fetichismo de la mercancía* bajo el capitalismo liberal (Marx), la *reificación* bajo el fordismo emergente (Lukács), el *espectáculo* (Debord) en el período de transición y, finalmente, el *algoritmo* dentro del orden mundial neoliberal digitalmente mediado.

En cuanto al contenido, vemos una representación más inclusiva de las identidades de grupos hasta ahora excluidos dentro de Occidente en sentido amplio, así como una mayor apreciación de, digamos, las industrias culturales que se encuentran más allá de Occidente, como Bollywood, Corea del Sur, Irán, etc. Sin embargo, en general, la crítica de la industria cultural en *Dialéctica de la Ilustración* sigue vigente en la medida en que la cultura mercantilizada encarna la lógica del equivalente general, la cual es una lógica que transforma la cualidad en cantidad, es decir, la forma de valor desempeña el papel de manifestar y reforzar, en lugar de cuestionar, identidades particulares.

En otras palabras, las industrias culturales cierran fundamentalmente la posibilidad de la experiencia porque la experiencia, en sentido enfático, sigue siendo singular, corpórea y cualitativa y, por lo tanto, en última instancia, se resiste a la lógica de la cuantificación y, con ello, a la de la identificación. ¿Cómo se podría transformar una experiencia intensa de música, de arte plástico o visual en métricas o precios? El arte genuino abre exigencias experienciales al sujeto y dicha experiencia realmente afecta o provoca una crisis en la identidad y en el comportamiento habitual del sujeto. Adorno llama a esto "estremecimiento" (*Erschütterung*).

La experiencia estética hace que lo extraordinario choque contra lo rutinario y ordinario y lo perturbe. Por eso el poder del arte, su "*shock* de lo nuevo", suele generar las respuestas más violentas. Es porque las personas están casi patológicamente apegadas a la rutina y a lo ordinario y se sienten perturbadas cuando se socavan estos patrones. Pensemos, por ejemplo, en la acogida que tuvo *Impresión, sol naciente*, de Monet, en 1872; la producción de Diaghilev de *La consagración de la primavera* de Stravinsky, en 1913; *Fuente*, de Duchamp, en 1917; o, casi sesenta años después, *God Save the Queen*, de los Sex Pistols. Lo que a menudo se olvida es que el concierto de París tuvo lugar el 29 de mayo, y casi exactamente dos meses antes, en Viena, tuvo lugar el llamado *Skandalkonzert*, en el que se interpretaron obras de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Webern, Schoenberg, Berg y Mahler. Este concierto fue abandonado tras los disturbios del público, que se sintió horrorizado por el expresionismo y el experimentalismo de las interpretaciones. Curiosamente, ambos escándalos violentos involucraron a los dos protagonistas principales de la *Filosofía de la nueva música* de Adorno, publicada en 1949. Lo que estos acontecimientos indicaban era algo ya sabido por Pitágoras y Platón: el inmenso poder del arte, en particular de la música, para moldear, deformar y transformar el mundo. Por eso el arte puede tener implicaciones y efectos profundamente revolucionarios, aunque solo sea por un breve momento, en una época de reificación casi total.

Pero, más allá de su capacidad de provocar, para Adorno existe una importante dialéctica inherente a lo que él denomina el desarrollo de las "fuerzas estéticas de producción": que el propio desarrollo de las formas y técnicas artísticas va en contra del desarrollo de las fuerzas sociales de producción. Mientras que estas últimas cierran la experiencia, las primeras mantienen abierta la posibilidad de expresar el sufrimiento individual y social precisamente debido a la naturaleza reificada y autónoma de la producción estética, que es, en sí misma, una función de la modernidad capitalista. En la obra de arte autónoma y modernista se encuentra una protesta y una forma de resistencia contra el proceso de modernización capitalista que transforma todo en un medio para alcanzar algún otro fin más allá de sí mismo. En su encarnación del propósito autodeterminado (la "finalidad sin fin" de Kant), la obra de arte despliega una forma vital de resistencia. Aquí, el modernismo representa una especie de polémica contra la modernización (capitalista) en interés de la modernidad o la libertad positiva (autonomía).

Pero esto es lo que hace que el arte sea tan rebelde y peligroso. También explica por qué, en una era de políticas identitarias con propensión a cancelar formas culturales consideradas insuficientemente deferentes y serviles con las ideas predominantes de lo que es adecuado, los museos, galerías, editoriales, estudios cinematográficos y plataformas masivas como Netflix y Amazon deben estar siempre en guardia contra las multitudes bienintencionadas, aunque profundamente destructivas, que claman por algo llamado "justicia social". No solo hemos visto esto en relación con los autodenominados movimientos de justicia social que apuntan a representaciones supuestamente sexistas, racistas, homófobas y tránsfobas, sino también en la cancelación de artistas e intérpretes rusos contrarios a Putin, así como de escritores del siglo XIX, por el simple hecho de ser rusos. Pero nada se puede comparar realmente con la reciente cancelación de periodistas, escritores, académicos y artistas que son palestinos

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

o que participan en actividades de solidaridad con Palestina. Uno de los ejemplos más ridículos fue el de la comisaria federal alemana de Cultura, Claudia Roth, miembro del Partido Verde, que respondió a la controversia que estalló en torno a una película coproducida por Israel y Palestina, *No Other Land*, diciendo que ella solo aplaudía al israelí Yuval Abraham, y no al palestino Basel Adra, cuando ambos subieron al escenario para recibir el premio.

[BBF & LFE]: Otro tema destacado en su obra es el colonialismo[8]. Usted identifica una relación íntima entre el colonialismo y el ciclo actual de gobiernos autoritarios, que implica una especie de actualización de las políticas y acciones extractivistas. ¿Cuáles son los pilares de esta relación?

[SG]: Bueno, habiendo crecido en un estado colonialista como Canadá, en última instancia es imposible ignorar la importancia del problema del extractivismo. Cuando era niño, me cuidaba una mujer que había adoptado a dos niños indígenas víctimas de la llamada "Redada de los años 60" (*Sixties Scoop*), niños que fueron separados por la fuerza de sus padres para ser criados por familias blancas. Esto era parte del proyecto asimilacionista del Estado, que tenía como fin de extinguir los derechos de las Primeras Naciones sobre sus tierras. Esto se sumaba, por supuesto, a la larga e infame historia de las Escuelas residenciales indígenas, en las que miles de niños indígenas sufrieron abusos sexuales y físicos, y a menudo murieron como como resultado de omisión o comisión. Es muy buen ejemplo, creo, de los efectos violentos y exterminadores del pensamiento identitario, por otra parte.

El capitalismo industrial se basa, por supuesto, fundamentalmente en una cierta forma de extractivismo, a saber, la extracción de plusvalía de aquellos que están separados de los medios de producción y que no tienen otra forma de sobrevivir que vender su capacidad de trabajo, su "fuerza de trabajo", a los propietarios del capital. Esta fuerza de trabajo, por supuesto, depende de una forma ampliamente ocultada de trabajo de reproducción social, como nos recuerdan las feministas marxistas. Este trabajo se hizo rápidamente visible, al menos durante un breve instante, durante la pandemia, y luego desapareció con la misma rapidez.

Históricamente, Canadá ha tenido una base industrial muy débil y, por lo tanto, ha tenido que depender menos de la explotación laboral que de la extracción de recursos naturales (lo que el economista político canadiense Harold Innis denominó

[8] Por ejemplo (Gandesha, 2020c).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

"economía de productos básicos") de la tierra. Para acceder a estos valiosos recursos, el Estado ha tenido que pisotear, a menudo de forma violenta, los derechos de los indígenas, y lo ha hecho principalmente mediante estrategias de exterminio, asimilación e incorporación a través de la legislación (la Ley Indígena), que creó los Consejos de Bandas Indígenas que, en la medida en que han sido creados por el Estado, tienden, como es lógico, a cumplir sus órdenes en lo que respecta a grandes proyectos de desarrollo, a menudo perjudiciales para el medio ambiente, sin el consentimiento libre, previo e informado que constituye el núcleo de la UNDRIP (Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, adoptada en 2007).

Hemos visto una situación de este tipo, por ejemplo, en la parte norte de la provincia más occidental de Canadá, en la que vivo, llamada Columbia Británica (¡el legado colonial está inscrito en el propio nombre!), en la que los líderes tradicionales del pueblo Wet'suwet'en se han opuesto al proyecto del gasoducto costero que atraviesa su territorio ancestral, mientras que varios consejos de bandas lo han firmado cínicamente.

El extractivismo se encuentra en el corazón mismo del Estado canadiense y es, por así decirlo, una cuestión bipartidista. El centro-izquierda es simplemente un poco más ambivalente, culpable y apologético al respecto y, en mi opinión, ¡hipócrita! Nuestro partido nominalmente socialdemócrata, el Nuevo Partido Democrático (NDP), muy similar al Nuevo Laborismo del Reino Unido, por un lado, reconoce el título indígena sobre Haida Gwaii (antes Islas de la Reina Carlota), una constelación de islas de impresionante belleza en el noroeste de la provincia, y también ha firmado formalmente la UNDRIP, pero, por otro lado, ha empleado agresivamente una orden judicial para expulsar a los ancianos, mujeres y niños de sus tierras de forma bastante violenta para llevar a cabo un proyecto de oleoducto, así como para construir una enorme y destructiva presa en el río Peace (el proyecto *Site C Dam*).

Por supuesto, no soy un experto en derecho, pero esto parece ir en contra de las recientes decisiones del Tribunal Supremo de Canadá, que reconocen los derechos indígenas conferidos a las estructuras de gobierno tradicionales. También viola el orden basado en normas que Canadá quiere defender, pero que olvida cuando le conviene, por ejemplo, en el caso de la violación flagrante por parte de Israel del derecho internacional y de los derechos humanos básicos de los palestinos, a quienes considera colectivamente responsables del 7 de octubre.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

El verdadero rostro autoritario del Estado canadiense quedó al descubierto con el gobierno del entonces líder conservador Stephen Harper (2011-2015), que pretendía convertir a Canadá en lo que él denominaba la próxima "superpotencia energética mundial". Vale la pena detenerse en esto precisamente porque en este periodo de cuatro años se puede encontrar un anticipo del autoritarismo de Trump, Bolsonaro y otros aspirantes a autoritarios y dictadores (por cierto, Harper sigue manteniendo una estrecha relación con el primer ministro húngaro, Viktor Orbán). Los ataques a la independencia de los científicos climáticos del Gobierno, los bibliotecarios, el poder judicial, el recorte del derecho a voto de los pobres y la defensa de una ciudadanía de primera y segunda clase, entre otros, fueron característicos del régimen de Harper. A la luz de las medidas recientemente anunciadas para eliminar las ciencias sociales de ciertas universidades estadounidenses, cabe recordar la advertencia de Harper contra la "sociología comprometida" en el contexto de un informe sobre los delitos violentos que afectan a las comunidades indígenas. Canadá estaba, en muchos sentidos, "a la vanguardia", como se dice. Es importante mencionar que fue contra el Gobierno de Harper contra el que se produjo una movilización indígena masiva llamada "Idle No More" (No más inactividad), que, a su vez, desencadenó una extraordinaria ola de "resurgimiento indígena" que parece fortalecerse cada año.

Así pues, el país que a menudo se considera en el extranjero como el modelo de "democracia multicultural" ha sido y sigue siendo una incubadora de ideas, políticas y prácticas –tanto mayoritarias como marginales– de extrema derecha. Esto puede atribuirse directamente al carácter colonialista del país. Gran parte de mi interés se debe a mi dirección del Instituto de Humanidades de la SFU, que se remonta a 2010. De hecho, uno de los logros de los que más orgulloso me siento es haber dirigido la organización de una gran y, en mi opinión, bastante impactante conferencia sobre la naturaleza del extractivismo, llamada "State of Extraction", en la que participaron personas de América del Norte, América Central, América del Sur y África (Ion Delsol, 2015).

[BBF & LFE]: Desde la primera generación de la teoría crítica y el marxismo, el avance tecnológico siempre ha sido un tema fundamental. En (Gandesha, 2004b) exploras cómo Herbert Marcuse y Jürgen Habermas abordaron, de maneras distintas, la aparente aporía insoluble de la tecnología: mientras que el avance tecnológico hace cada vez más irracional e innecesario el sufrimiento social actual, los intereses económicos se oponen a la disolución de ese mismo sufri-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

miento. En los últimos años, hemos sido testigos de avances significativos en la inteligencia artificial. En este contexto, ¿qué retos plantea la IA desde una perspectiva crítica? ¿Qué hay de nuevo y, al mismo tiempo, qué sigue siendo igual?

[SG]: Hay algo cualitativo en las innovaciones que vemos en el aprendizaje automático, la robótica y la inteligencia artificial que, como he mencionado antes, podría subsumirse en la cristalización de la razón tecnológica en el concepto de *algoritmo*. Creo que lo que está en juego es una cierta imaginería prometeica; y es que la tecnología siempre se ha visto como algo que ha ayudado a los seres humanos a desafiar los poderes de los dioses (la representación de la naturaleza sensible en forma antropomorfizada). En este sentido, la tecnología siempre se ha entendido como una especie de prótesis, una forma que, al tiempo que ayuda al animal humano a conquistar la naturaleza, también ha permitido a los hombres dominar a otros hombres y, sobre todo, a las mujeres, por supuesto. Esto se plasma, como señalan Horkheimer y Adorno, en la astucia de Ulises, una forma primigenia del pensamiento tecnológico, y es precisamente esto lo que le permite escapar de la muerte burlando y dominando a las fuerzas femeninas, alegorizadas por las encantadoras y seductoras sirenas. Y al regresar a su hogar en Ítaca, por supuesto, la violencia que ejerce sobre las sirvientas de Penélope parece excesivamente cruel y profundamente injusta. Pero así es como se mantiene el orden fijo de las relaciones de propiedad dentro del orden patriarcal.

Sin embargo, me parece que lo que augura la inteligencia artificial es la obsolescencia de la propia especie humana. Una vez la potencia de la CPU aumente hasta el punto en que los ordenadores puedan diseñar ordenadores aún más potentes que los humanos no puedan comprender y, por lo tanto, controlar (la noción de Ray Kurzweil de la "Gran Singularidad"), las implicaciones podrían ser bastante catastróficas. Esto recuerda la tragedia del *Fausto* de Goethe, que invoca fuerzas demoníacas que rápidamente escapan a su control y destruyen todo lo que le es querido. O el Frankenstein de Mary Shelley, subtitulado "Un Prometeo moderno", en el que el doctor homónimo es finalmente perseguido y asesinado por su propia creación.

Pero, en otro nivel, significa reflexionar sobre lo que es ser humano en la era de la IA, y he discutido con mis alumnos que existe una diferencia clave entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana. Kurzweil cree que la Gran Singularidad conducirá a la posibilidad de la inmortalidad humana. Pero esto precisamente ya no es un futuro *humano*, en la medida en que ser *humano* es ser moral, ser finito, convivir con las propias capacidades y limitaciones cognitivas y físicas. El aprendizaje

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

basado en máquinas y la IA se basan en la eliminación progresiva de fallos. La inteligencia humana encarnada, por el contrario, se basa fundamentalmente en los errores. "Errar es humano", como nos recuerda Alexander Pope. De hecho, la condición de posibilidad de nuestra especie y de todas las demás es un proceso evolutivo impulsado por mutaciones genéticas. ¿No es tal mutación una suerte de fallo o error productivo en la transmisión de información, que es el propósito del gen?

Y la búsqueda humana del conocimiento, como ha descubierto el psicoanálisis, es inseparable del amor, el deseo y la pasión, que en cierto modo son infinitos, es decir, solo pueden saciarse o apaciguarse en el momento de la muerte. Las preguntas cruciales, por lo tanto, son: ¿Pueden las máquinas desear? ¿Pueden amar? ¿Pueden sentir compasión? (Una pregunta clave planteada por la profética película de Ridley Scott de 1982, *Blade Runner*). ¿Están las máquinas impulsadas, como nosotros los humanos, a reproducir su especie por medio del amor, del deseo, de la pasión, ocasionalmente por la violencia y, por lo tanto, fundamentalmente, por los errores de lógica y razonamiento y, en última instancia, por la locura? Después de todo, ¿no es un acto de locura formar una familia, tener hijos, en medio de la crisis ecológica que vivimos hoy en día?

Traducción del inglés: Jonas Casado Etxeberria

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor (1963). "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?" En *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

ADORNO, Theodor (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

ADORNO, Theodor (1967). "Pädagogik nach Auschwitz" en *Zum Bildungsbegriff der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Moritz Diesterweg.

ION DELSOL (Canal). (2015, abril 10). *Chris Williams speaks at the "State of Extraction Conference" in Vancouver, Canada on March 28, 2015 – 3-minute highlights* [Video]. YouTube.
https://www.youtube.com/watch?v=u59VR3mPJmY

GANDESHA, Samir. (2004a). "Leaving home: On Adorno and Heidegger". En Thomas Huhn (Ed.), *The Cambridge companion to Adorno* (pp. 101–128). Cambridge: Cambridge University Press.

GANDESHA, Samir. (2004). Marcuse, Habermas and the critique of technology. In J. ABROMEIT & W. M. COBB (Eds.), *Herbert Marcuse: A critical reader* (pp. 188–208). New York, NY: Routledge.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

GANDESHA, Samir/HARTLE, Johan. (2017). Three logics of the aesthetic in Marx. In S. Gandesha & J. Hartle (Eds.), *Aesthetic Marx* (pp. 3–22). London, UK: Bloomsbury Press.

GANDESHA, Samir. (2018). "Identifying with the aggressor": From the authoritarian to neoliberal personality. *Constellations*, 25(1), 147–164.

GANDESHA, Samir/MARINO, Stefano/CAMPBELL, Colin (Eds.). (2019). *Adorno and popular culture*. Mimesis Press.

GANDESHA, Samir (Ed.). (2020a). *Spectres of fascism: Historical, theoretical and international perspectives*. Pluto Books.

GANDESHA, Samir. (2020b). Espectros do fascismo, ou "sujeitos abandonados". *Revista Rosa*, 2(3). São Paulo/SP, Brasil. https://revistarosa.com

GANDESHA, Samir. (2020c, 1 de febrero). *Canada's battle against First Nations shows slide toward authoritarianism*. Truthout. https://truthout.org/articles/canadas-battle-against-first-nations-shows-slide-toward-authoritarianism/

GANDESHA, Samir. (2021, 15 de febrero). *Kamala Harris, Angela Davis, and the US's failed revolution*. openDemocracy. https://www.opendemocracy.net/en/kamala-angela-and-failed-revolution/

JAMAL, Hebh. (2023, 4 de abril). *Germany's anti-Palestinian censorship turns on Jews*. +972 Magazine. https://www.972mag.com/german-jews-antizionism-censorship/

NORMATIVE ORDERS. (2023, 13 de noviembre). "Principles of solidarity. A statement". https://normativeorders.net/en/news/principles-of-solidarity-a-statement/

PARKER, Jessica. (2024, 20 de enero). *AfD: Germans float ban on elected far-right party after scandal*. BBC. https://www.bbc.com/news/world-europe-68029232

RENSMANN, Lars/GANDESHA, Samir (2012). *Adorno and Arendt: Political and Philosophical Investigations.* California: Standford University Press.

THE CLASH. (1979). *Clampdown*. En *London calling* [Canción]. CBS Records.

Oliver Decker, Johannes Kiess, Ayline Heller, Elmer Brähler (eds.): *Vereint im Ressentiment. Autoritäre Dynamiken und rechtsextreme Einstellungen*. Gießen: Psychosozial Verlag, 2024, 274 pags.

La serie temporalmente más extensa (2002-2024) de estudios sobre sobre actitudes autoritarias y de extrema derecha en Alemania llevó el título de *Mitte-Studien* [Estudios sobre el Centro] y desde 2016 se conoce como *Leipziger Autoritarismus Studien* [Estudios sobre autoritarismo de Leipzig].[1] El grupo de investigadores que realiza estos estudios está dirigido por Elmar Brähler y Oliver Decker. En el marco de esta serie de estudios se realizan encuestas representativas cada dos años. En 2008, se profundizó en los resultados del estudio representativo de 2006 mediante un estudio de debate en grupo. Entre 2006 y 2012, se consiguió la colaboración de la Fundación Friedrich Ebert. En 2016, el estudio se llevó a cabo en colaboración con la Fundación Otto Brenner, la Fundación Rosa Luxemburg y la Fundación Heinrich Böll. Desde 2018, la colaboración con la Fundación Otto Brenner y la Fundación Heinrich Böll continúa.

A diferencia de la investigación empírica más habitual que se centra en las actitudes, los comportamientos y las opiniones manifiestas de extrema derecha, los Estudios sobre autoritarismo de Leipzig se centran en detectar y analizar actitudes autoritarias en el conjunto de la sociedad, así como los factores que las generan desde el punto de vista de las dinámicas, los conflictos y las contradicciones que afectan a ese conjunto. Como indica el título inicial de estos estudios, el foco de la investigación sobre las dinámicas autoritarias y de extrema derecha se pone en el "centro" de la sociedad. Lo que en principio parece una paradoja, resulta comprensible cuando se entiende que es la constitución de la sociedad en su conjunto la que encuentra expresión en esas dinámicas, y no meramente opiniones y actitudes de grupos marginales o extremistas. Lo que tratan de hacer visible estos estudios es el potencial antidemocrático en todos los sectores de la sociedad y su disposición a aceptar el discurso de la extrema derecha, esto es, la banalización de regímenes autoritarios del pasado, el chovinismo nacionalista, el sexismo y el antifeminismo, el apoyo a la desigualdad en forma de xenofobia, islamofobia o desprecio de los socialmente desfavorecidos, el antisemitismo, la aceptación de formas autoritarias de gobierno, etc. como marco explicativo para los sentimientos de inseguridad y amenaza que dominan su existencia. La referencia teórica principal de este planteamiento es el concepto de "autoritarismo" elaborado por la Teoría Crítica en la primera mitad del siglo XX, que pretendía ir más allá de una mera investigación de los prejuicios y las actitudes, para realizar una crítica de las condiciones sociales bajo las cuales dichas actitudes des-

[1] Ver la recensión publicada en esta revista de los ocho primeros volúmenes de esta serie en Zamora, 2019.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tructivas se generan y se manifiestan en los individuos y los grupos sociales. Es de esta manera como existe la oportunidad de aprender algo sobre la sociedad y su centro a través de la psicodinámica del fascismo autoritario.

El estudio publicado en 2024 lleva por título *Unidos en el resentimiento. Dinámicas autoritarias y actitudes de extrema derecha*. En él se vuelve a advertir del error de infravalorar la presencia de dinámicas autoritarias por el hecho de que en las democracias liberales del presente no sea constatable la presencia de "caudillos" y formas dictatoriales de gobierno, pues también en ellas existen agresiones autoritarias y manifestaciones de odio dirigidas contra los que parecen débiles o "desviados". Inmigrantes, gitanos, homosexuales y judíos son blanco de ese odio de manera continuada desde hace décadas. El actual estudio sobre autoritarismo de Leipzig lo constata de nuevo. Esos resentimientos no solo están muy extendidos en el tan invocado centro de la sociedad, él es el que los produce. De ahí la necesidad de una consideración precisa y exhaustiva de los individuos y sus actitudes, sus resentimientos, expectativas y sentimientos, porque la masa autoritaria no solo se constituye a través de un "caudillo", sino también a través de un ideal abstracto de grupo. En el caso de Alemania, la grandeza y el poder de la "economía nacional". Las crisis que afectan a los mercados financieros y a la economía mundial, la crisis migratoria, el cambio climático, la pandemia, los conflictos bélicos provocan sentimientos de amenaza e inseguridad que más que agudizar la percepción de las causas y la búsqueda de respuestas racionales a las mismas, cristalizan en una retórica de crisis al servicio de la negación de la realidad. Se produce una disociación entre percepción y capacidad y disposición para la acción que favorece la lógica y los mecanismos de negación. En lugar de por la protesta política, la sociedad está marcada por una predisposición a la polarización en torno a temas cambiantes y por resentimientos contra aquellos grupos que aparecen como minoritarios o diferentes. Las dos primeras décadas del siglo XXI se han caracterizado por la predisposición a reaccionar constantemente con gran agitación ante temas controvertidos. La polarización en la que se articula la propia percepción de manera tan primaria como irreconciliable pone de manifiesto que las identidades de grupo y la toma de decisiones son, al mismo tiempo, anheladas y temidas. Se impone una retórica apocalíptica que apunta a la revelación de una redención milagrosa en la que se hace realidad la línea divisoria entre elegidos y descartados.

Esta disposición "nerviosa" a las crisis resulta de procesos que caracterizan la modernización capitalista y especialmente las transformaciones tecnológicas y la digitalización, así como las innovaciones económicas y las exigencias de flexibilización en el capitalismo neoliberal. La extensión de fenómenos como el "burnout", el tras-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

torno de déficit de atención o la depresión dan testimonio de ello. Las actitudes autoritarias tan extendidas son consecuencia de esta continua evolución. Aceptar de forma duradera la exigencia de flexibilización y de adaptación a la aceleración de las innovaciones tecnológicas y económicas solo es posible si existe una voluntad de sometimiento vinculado a la perspectiva de dar cumplimiento a los propios deseos. Estos procesos están implicados en la producción de un nuevo tipo "libertario" de individuos autoritarios. "Es muy probable que la impotencia real frente al exceso de poder de la sociedad, precisamente en contraste con sus promesas de libertad, esté alimentando especialmente la dinámica autoritaria en la actualidad" (p. 18). Esto no quiere decir que las agresiones autoritarias sean meramente una manipulación calculada de la política neoliberal. Habría que distinguir más bien, según los autores del estudio, entre la reacción a las crisis *del* neoliberalismo y la forma de afrontar las crisis *en el* neoliberalismo. El deseo de que las situaciones insostenibles tengan un final da un vuelco en resentimientos destructivos en el momento que la esperanza en el cumplimiento de ese deseo se revela vana. Cuando se hace evidente el fracaso de la promesa de libertad y bienestar que acompañaba al neoliberalismo, la esperanza se transforma en destructividad. La ambivalencia inherente a estos sentimientos encontrados se expresa en resentimientos agresivos contra aquellos que son señalados e identificados como vinculados con la naturaleza (mujeres, negros) o representan debilidad o ambivalencia identitaria (gitanos, judíos, migrantes). El resentimiento surge de la experiencia de desamparo prolongado y busca su cumplimiento bajo el amparo de la masa. Por esta razón, el estudio objeto de esta recensión coloca en el centro de su análisis el influjo de la percepción de las crisis sobre los resentimientos y las causas de la pérdida de legitimidad de la democracia, así como sobre el antisemitismo y el antifeminismo.

Le segundo capítulo del estudio presenta los resultados de la encuesta. Como en estudios anteriores, los autores exponen al inicio el concepto que utilizan de extremismo de derechas con el que asocian dos ámbitos principales: la agresión y desvalorización de determinados grupos de población y la preferencia por estructuras políticas antidemocráticas. Estos elementos son identificados en seis dimensiones del etnocentrismo y la ideología neonazi: apoyo a una dictadura autoritaria de derecha, chovinismo, xenofobia, antisemitismo, darwinismo social y trivialización del nacionalsocialismo. La novedad de este último estudio es la inclusión, junto al cuestionario sobre actitudes de extrema derecha en la "forma de Leipzig", de instrumentos complementarios como el cuestionario sobre satisfacción con la democracia, el cuestionario sobre deprivación política y económica, el cuestionario sobre experiencia en el ámbito laboral y el cuestionario sobre perspectivas de futuro. En estos cuestio-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

narios se interroga a los encuestados por los efectos de los procesos de crisis sobre sus vidas. Además, se evalúa el síndrome autoritario en las tres dimensiones sadomasoquistas: agresión autoritaria, sumisión autoritaria y convencionalismo, así como en las dos dimensiones fetichistas: superstición y mentalidad conspiranoica. Estas dimensiones son puestas en relación con datos sociodemográficos: formación, edad, género, ingresos y adscripción política y sindical. El estudio constata un alto nivel de resentimientos antimodernos: xenofobia y chovinismo, antisemitismo, islamofobia, antigitanismo y antifeminismo, hostilidad a homosexuales y trans. El estudio también analiza la aprobación de la idea de democracia, la satisfacción con la democracia tanto en su expresión jurídica como en su funcionamiento en la cotidianidad. Junto a los encuestados que muestran una mentalidad cerrada de extrema derecha, el estudio intenta sacar a la luz la disposición latente a rebelarse contra la democracia. Si bien los retos y amenazas percibidas por los individuos no conducen automáticamente a orientarse de manera contundente por una ideología cerrada de desigualdad, lo que no obsta para que en la población sigan estando presentes elementos de esa ideología, es necesario preguntarse por la disponibilidad a aceptar soluciones antidemocráticas más allá de la extrema derecha. Esto conecta con la necesidad psicosocial de restitución del control de la situación, de rechazo de la inseguridad y de deseo de soluciones claras. En torno a un tercio de la población muestra en el estudio una presencia latente de sumisión autoritaria, convencionalismo y agresiones autoritarias. "Las dimensiones del síndrome autoritario, que se basan en una negación colectiva de la realidad para hacer frente a los retos sociales y políticos y satisfacer el deseo de seguridad protésica, permanecen prácticamente sin cambios en comparación con 2022. Sin embargo, los alemanes occidentales siguen orientándose con mucha más frecuencia hacia una mentalidad conspiranoica" (p. 82).

En resumen, las actitudes de extrema derecha, sobre todo las dimensiones etnocéntricas del chovinismo y la xenofobia, se mantienen constantemente a un alto nivel a lo largo de los estudios sobre autoritarismo. También en el 2024 están ampliamente extendidos en la población elementos centrales de la ideología de extrema derecha. Incluso se constata un empeoramiento en todas las dimensiones de estas actitudes. Los resultados muestran: un amento significativo de las actitudes de extrema derecha en Alemania occidental y un cambio de atmósfera; el etnocentrismo –xenofobia y chovinismo– determina los temas, de modo que la xenofobia amenaza con convertirse en una visión del mundo hegemónica; el antisemitismo ha crecido y adquiere un función de ideología puente; los resentimientos frente minorías o "diferentes" son muy elevados en la población; en el Este crece el antifeminismo y en el Oeste la islamofobia y el antigitanismo; el descenso de la satisfacción con la Consti-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tución y el fuerte descontento con la democracia cotidiana provocan una huida hacia el autoritarismo; la política corre peligro de no solo legitimar la huida hacia el autoritarismo, sino también de emprenderla ella misma.

Como en estudios anterior, también este acompaña la presentación de resultados con una serie de capítulos especiales dedicados a cuestiones cuya relevancia y actualidad se deriva de dichos resultados. En este caso se trata, en primer lugar, del vínculo de las actitudes de extrema derecha con la desigualdad social, la deprivación política y económica y el contexto de los espacios sociales. En segundo lugar, se aborda la pervivencia de las formas llamémosle clásicas de antisemitismo y su solapamiento con nuevas formas de antisemitismo asociadas al conflicto palestino-israelí. En tercer lugar, se dedica un capítulo al fenómeno del antifeminismo y la hostilidad hacia los trans y *qeer*, poniendo de relieve sus conexiones con el antisemitismo. En cuarto lugar, se dedica un capítulo a la cultura política y el apoyo a la democracia en Alemania. Finalmente, se discuten cuestiones metodológicas que afectan a la investigación empírica del fenómeno de autoritarismo y también a las opciones adoptadas por los Estudios de Leipzig. Lo que caracteriza estos capítulos es el reforzamiento de los resultados de las encuestas con reflexiones de carácter teórico que permiten dimensionar las problemáticas y mostrar su relevancia para desentrañar los procesos sociales, culturales y políticos que determinan nuestro presente.

Los dos últimos capítulos abordan aspectos particulares o concretos y están dedicados a situación de la sociedad civil. En concreto, a los matices de la autodefinición de los activistas judíos en Alemania y a las protestas contra la extrema derecha que se desarrollaron en Alemania en el 2024.

De nuevo el estudio de 2024, que se inscribe en una larga investigación de más de veinte años sobre autoritarismo en Alemania, muestra la singularidad y relevancia de este trabajo de investigación empírica con un fuerte componente teórico que se inscribe en la tradición de la Teoría Crítica y que hacer echar de menos trabajos semejantes en nuestro país.

REFERENCIAS

ZAMORA, J. A. (2019): "Oliver Decker et. al.: Mitte-Studien (2006-2018, 8 vols.)", *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 10: 512–519.

José A. Zamora
jazam@jazamora.es

Georges Didi-Huberman: *"En el aire conmovido…"*. Catálogo de la exposición. Museo Reina Sofía y Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 2024, 392 págs.

Hablando una vez de Stendhal, Lampedusa definió con precisión poética la ambición de la literatura por sugerir un tiempo que la excedía: el autor de *Rojo y negro*, decía, había conseguido encerrar una noche de amor en un punto y coma. También las exposiciones pueden compartir ese anhelo, apuntar a un tiempo que desborde su propio marco. Solo que, como Georges Didi-Huberman ha afirmado en alguna ocasión, una exposición no está vertebrada por puntos, ni por comas, ni por puntos y comas: "Una exposición es una constelación". Pensamiento desplegado, una exposición procede sin embargo de modo distinto al lenguaje verbal; por imágenes, acaso también documentos. Y si hay un empeño reconocible en la trayectoria de Didi-Huberman es seguramente este: el de montar y remontar las imágenes del pasado con el fin de leer en ellas lo que nunca estuvo escrito. Se trata, en definitiva, de volverlo visible mediante su puesta en constelación; mediante un montaje que implica, a su vez, una toma de posición de quien lo realiza. Y lo que esta vez ha entrado en constelación tanto en el Museo Reina Sofía como en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona es algo tan difícil de aprehender como el "duende", la invención poética de Federico García Lorca que anima *En el aire conmovido…* Claro, es necesario añadir, que imágenes y palabras se anudan en algún lugar. Solo que este se sitúa allí donde, más allá del rigor positivo de la crónica, Aby Warburg buscaba en los archivos la posibilidad de restituir el "timbre de las voces" en que acontece "el lazo natural entre la palabra y la imagen". Voces y timbres, palabras e imágenes. Imposible no ver el interés que el autor de *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg* (Abada, 2009) puede encontrar en el flamenco, ese cante que no puede escribirse sin perder lo que le es más íntimo, y cuya clave reside menos en lo dicho que en el deseo mismo de decir.

Para que exista voz, no obstante, tiene que existir primero el aliento. Rilke describía la respiración, "incesante intercambio de nuestro ser y los espacios", como un rítmico "poema invisible". Antes incluso de organizarse en un significado, en lo dicho, la respiración puede modular al perpetuo migrante que es el aire y volverlo vehículo del decir, del deseo de abrirse al otro. Y es así el aire el que, a través de un verso del *Romance de la luna*, da título a la exposición. La luna llega agitando sus brazos "en el aire conmovido": "El niño la mira mira./El niño la está mirando". La insistencia de Lorca subraya el deseo sostenido del niño, un deseo que provoca una conmoción del aire. Lo que el niño experimenta aquí no es exactamente la visión de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

un objeto (el objeto luna), sino el despliegue de un proceso perceptivo, de un acontecimiento visual. Atravesado por el deseo, la conmoción de ese nómada que es el aire es la condición de posibilidad, el "lugar" de las imágenes, de las apariciones, que no existen sin el concurso de aquel. *Yo estoy en la imagen* (Acantilado, 2024), ha titulado recientemente un libro Miguel Ángel Hernández Navarro. A condición de que ese "yo" no se entienda como la repetición de una identidad, sino como el operador de un espacio de ficción intersticial, capaz de abrir la distancia –nunca rectilínea– entre nosotros y las cosas a la emergencia de las imágenes.

La verdadera fábrica de las imágenes será entonces, y ante todo, la cabeza de esos niños emocionados, alterados, que vemos al comienzo de la exposición: filmados por Herz Frank ante un teatro de marionetas (1978); por Val del Omar ante las proyecciones de cine en las Misiones pedagógicas (1931-36); por Víctor Erice en *El espíritu de la colmena* (1973). Los niños ven mejor que los adultos: aún analfabetos, están más directamente expuestos a lo real, con el que juegan, por duro que este pueda ser. Tal es la posición, literalmente *inspirada* en Lorca, que Didi-Huberman reclama y nos reclama. Como Lorca escribió en 1929: "Hay que mirar con ojos de niño y pedir la luna". Y es partiendo de esa mirada como recorremos a través de las salas distintas modulaciones de la cadena que forman aliento, ritmo e imagen. Como la que se da en el trayecto que va desde el aliento que abraza, volviéndolos así visibles, a los desaparecidos en *Aliento* (1995) de Óscar Muñoz, al que se contiene y repliega como marca del trauma en los supervivientes de Auschwitz filmados por Esther Shalev-Ger (2005). O la que se da entre los dibujos lunares de Lorca o Goethe y los dibujos realizados por supervivientes en el aire imposible de Hiroshima o por niños sirios y palestinos que viven en campos de refugiados. O la que se da entre las diversas figuraciones del "aire conmovido" de Giuseppe Penone, Tatiana Trouvé, Corinne Mercadier o Gerhard Richter, y el aire que atraviesa los pliegues con que procedía la pintura de Simon Hantaï o el espacio mismo de la sala tensionado, ritmado, de la instalación *Diagonal Construction* (2002) de Fred Sandback.

Pero el aire es también el protagonista del flamenco: "Los verdaderos poemas del "cante jondo" no son de nadie, están flotando en el viento como vilanos de oro […] con el aire del Tiempo", decía Lorca. Y el "duende", cuya aparición súbita a través de la voz empobrecida, desgarrada, de la Niña de los Peines, no era sino justamente el "amigo de los vientos de arena", su concurso resultando en "matar todo el andamiaje de la canción". La reivindicación, inédita hasta hoy en la literatura estética canónica, del duende como estética *menor* que emprende Didi-Huberman, parte de

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

la crítica filológica operada en los recientes trabajos de José Javier León (*El duende, hallazgo y cliché*, Athenaica, 2018). Pero, en buen discípulo de Aby Warburg y Walter Benjamin, Didi-Huberman busca, más allá de la *crónica*, la potencia filosófica, *anacrónica*, que se escamotea a la filología del mismo modo en que lo hacen las voces (las fuentes desaparecidas) y lo reprimido. Busca, en suma, hacer visible aquello que nuestro presente parece decretar como no existente. La voz que se altera y desfallece para hundirse en profundidades psíquica y orgánicamente vividas es así la puerta que da entrada a una potencia anacrónica, a la vez diabólica y alegre, que entra en constelación con la poesía ingenua de Schiller, el diablo de Goethe, lo dionisíaco de Nietzche, el síntoma de Freud o las propias vanguardias de Lorca. De este modo, la presencia del "duende" y del flamenco no tiene solo lugar a través de una filmación del bailaor Israel Galván (el "duende" sube desde los pies y anima el gesto) o de las fotografías de cantaores y cantaoras que cierran sus puños en el mismo momento en que la voz se altera, en ese movimiento contradictorio de viejos recién nacidos que exhalan su primer aliento o que gritan habitados por un dolor antiguo. El "duende" es, de modo más general, la cifra de la potencia del niño para, animado por ese diablillo alegre, jugar con lo peor; manteniendo la inocencia ante los terribles temblores atmosféricos de la historia. Un juego, y una emoción, que no pueden, por lo demás, situarse más lejos del mercado de emociones prefabricadas que hoy nos rodea.

Aquí y allá, finalmente, vemos citas de exposiciones anteriormente comisariadas por Georges Didi-Huberman, como *Soulèvements* (2016) o *Atlas* (2011). Pero si en *Atlas*, su otro gran montaje en el Museo Reina Sofía, se trataba de hacer visible el archivo que sostiene el conocimiento, el lado estructural, por así decirlo, de nuestra relación con la cultura, aquí se explora en cambio el lado experiencial, fenomenológico, de esa relación: la implejidad –tal sería el término adecuado– que conforman aliento, imagen y emoción. Todo ello atravesado, eso sí, por la alteración que supone el "duende": pues si en *Atlas* se partía de la oposición entre la mesa de montaje y el cuadro con pretensiones sublimes, lo que en el duende encontramos es la emoción, sí, pero la emoción *menor* propia de un "sublime no sublimado". Es así como, al modo en que procedió Walter Benjamin en sus textos sobre su infancia berlinesa, Didi-Huberman vuelve a mirar de nuevo algunas obras y asuntos con una mirada más afinada, inspirada por el niño lorquiano. La fotografía de Gilles Caron en *Londonderry* (1969), cuyo uso en *Soulèvements* dio lugar a una conocida discusión con Enzo Traverso, es vista ahora desde la perspectiva del aire puesto en movimiento, e-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

mocionado, conmovido. Ocurre más veces a lo largo de las salas. Una fotografía de Robert Capa tomada en 1939 muestra a un niño que, de camino al exilio francés, porta un fardo de modo similar al "Mozo de cuerda" del dibujo de Goya: es, de acuerdo con la exposición de 2011, un pequeño Atlas. Hacia el final del recorrido, una foto de Cartier-Bresson de 1933 muestra a otro niño en una especie de rapto liberado de todo fardo: los brazos agitados, mirando hacia arriba ante un muro arruinado por la guerra. Se trata de la inocencia del niño capaz de jugar con lo peor. Un azar ha querido que esa foto se titulara, justamente, *Valencia*.

Gabriel Cabello
gcabello@ugr.es

Christina Engelmann, Lena Reichardt, Bea S. Ricke, Sarah Speck, Stephan Voswinkel (comps): *En las sombras de la tradición. Una historia de la Escuela de Frankfurt en perspectiva feminista*, Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2025, 320 págs.

La historia de la Escuela de Frankfurt se ha contado en numerosas ocasiones como una historia de grandes hombres que, envueltos en un contexto absolutamente convulso y deshumanizador, consiguieron elaborar una aproximación materialista y radicalmente crítica a la sociedad de su tiempo. Theodor W. Adorno, Max Horkheimer o Herbert Marcuse son, entre otros, los nombres que encabezan esta escuela de pensamiento. Sin embargo, según su característica forma de dirigirse a las relaciones de dominación, a la configuración del trabajo, a la industria cultural, a la autoridad, a la familia como enclave para la reproducción de la lógica del capital… ¿es coherente seguir manteniendo la idea de que no hubo mujeres implicadas? ¿Cabría añadir más nombres a su historia? ¿Se sostendría el trabajo esos grandes nombres si no hubiera quienes han realizado las labores empíricas que apuntalan la teoría? ¿O sin aquellas que se han visto obligadas a asumir las labores de reproducción de la vida? ¿Habría que ampliar el foco y complejizar el relato de la Escuela de Frankfurt de forma coherente con nuestro presente?

Precisamente, el centenario de la constitución del Instituto de Investigaciones Sociales (*Institut für Sozialforschung* - IfS), celebrado en 2023, se presentó como una oportunidad para responder a estas cuestiones. Es decir, para atender a las teorías críticas (en minúscula y plural) articuladas desde el feminismo, el anticolonialismo y el ecologismo, con el fin de lanzar al futuro sus líneas de investigación. Hacerse cargo de esa pretensión pasaba por reconsiderar la historia de la Escuela de Frankfurt tras cien años de su primer seminario teórico, enmarcado en la Semana de Trabajo Marxista, en 1923. Este reto lo asume el libro *En las sombras de la tradición. Una historia de la Escuela de Frankfurt en perspectiva feminista*, una compilación de textos que surge como resultado de una iniciativa dentro del IfS en el presente. En principio, estaban implicadas Sarah Speck y Bea S. Ricke, y a ellas se suman el grupo de investigadores que, dentro del IfS, produce esta obra colectiva. El objetivo ya aparece declarado en el título del libro: configurar una historia en clave feminista de lo que, en retrospectiva, se denominó Escuela de Frankfurt.

Una tarea compleja, ya que no son pocas las historias de esta línea de pensamiento que se han enunciado y querido presentarse como la única posible. Sin embargo, aquí se propone una historia en perspectiva feminista que convive, estableciendo los límites y correcciones oportunas, con los relatos imperantes y con otros más exhaustivos que puedan producirse. Precisamente, Speck inicia el primero de estos textos aludiendo a esta premisa, según la cual, "sobre el pasado siempre es posible contar

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

más de una historia" (p. 19). Esta nueva historia toma en su favor el juego de luces que es producir una historia de una escuela de pensamiento. Atiende a las sombras y las trae a la luz, a la vez que critican cómo funciona ese poner el foco en diferentes elementos del relato, dando lugar a una lectura renovada de la historia.

Como consecuencia, el libro se enfrenta a tres retos. En primer lugar, visibilizar figuras invisibles, mujeres cuyas aportaciones fueron apartadas, ignoradas o no mencionadas de manera consciente: secretarias, bibliotecarias, doctorandas, militantes políticas, esposas... Ello lleva al segundo reto, enfrentarse a las formas instituidas de visibilización. Esto lleva a criticar la figura del genio, es decir, una concepción de la producción de conocimiento localizada en una única persona brillante, que lo hace mediante formas textuales y comunicativas estandarizadas. En tercer lugar, como consecuencia, supone poner el foco en otros conocimientos, intuiciones y saberes que quedaron por el camino de la historia endurecida que se cuenta sobre la Escuela de Frankfurt.

Así, en el libro se recogen once textos de diferentes autoras que aportan relatos desconocidos o ignorados sobre mujeres en el IfS y en su entorno, proporcionando así una visión ampliada y más compleja de esta historia. La tesis que hace de hilo conductor de estos textos es que "las historias corrientes sobre el IfS no solo son excluyentes, sino que, a fin de cuentas, construye(ro)n y estabiliza(ro)n el *imago* de algunas pocas personas geniales" (p. 33). La diversidad de enfoques que proponen las autoras de esta compilación es introducida por Sarah Speck, quien toma la responsabilidad de presentar al lector las diferentes estrategias mediante las que se aborda el objetivo de generar una historiografía feminista de la Escuela de Frankfurt.

Los textos a continuación se ordenan cronológicamente, comenzando desde la Semana de Trabajo Marxista en Gerabeng (Turingia), a la cual se dirige Judi Slivi, quien se propone arrojar luz sobre las mujeres que aparecen la famosa foto grupal conmemorativa. Son siete las mujeres que habían sido ignoradas por ser solo "esposas y amigas" (p. 47), es decir, al entenderse, por ello, que no participaban activamente de los debates, investigaciones o centros de conocimiento que se generaban en los inicios de la constitución del IfS. Incluso llama la atención el caso de Margarete (Eisenberg de) Lisasauer, quien aparece en la foto y había sido confundida con la hermana de Ernst Lissauer por el cambio de apellidos al casarse. Slivi se adentra en las historias de esas mujeres que, si bien tenían una presencia menor en número y relevancia, escribieron, estudiaron, investigaron y realizaron labores bibliotecarias y de traducción dentro del IfS.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Christina Engelmann ahonda en la influencia de Clara Zetkin en el principio del IfS, quien no dejó de estar su órbita y para cuya constatación resulta muy iluminadora la correspondencia de Felix Weil. Así, Engelmann consigue hacer de la cercanía entre el movimiento obrero y el inicio del IfS un puente hacia el movimiento feminista proletario. El borrado del trabajo investigador y la influencia de estas mujeres se acentúa en el caso de Käthe Leichter, expuesto en este volumen por Veronika Duma. La autora resalta el papel de Leichter en diferentes estudios, especialmente en los *Estudios sobre autoridad y familia* (pese a aparecer referenciada solo en el cuerpo del texto), que son enriquecidos por la perspectiva de género que aplica y que permiten a Duma considerarla una socióloga "feminista materialista" (p. 114). Estas mujeres fueron invisibilizadas, ignoradas y sus aportaciones fueron infravaloradas, tanto desde el interior del IfS como desde la mirada externa.

La problematización de las relaciones de género continúa presente en el IfS en 1930, tal como expone Barbara Umrath al abordar desde una perspectiva amplia los *Estudios sobre autoridad y familia*. En ellos, las aportaciones de Ernst Schachtel y Andries Sternheim muestran una sensibilidad y un interés latentes por la situación de las mujeres. La incidencia de la perspectiva de género es profunda en otras investigaciones colectivas como *La personalidad autoritaria*. En ella, Karin Stögner revaloriza el papel de Frenkel-Brunswik, cuyas aportaciones fueron elogiadas por Adorno pese a ser generalmente ignoradas en diversas aproximaciones. Especialmente, Frenkel-Brunswik destaca por su investigación sobre la gestión subjetiva de la ambigüedad y la contradicción que se resuelve en el teorema que lleva su nombre. No solo *Dialéctica de la Ilustración* se nutre de estas aportaciones, sino también la *Teoría Estética* de Adorno. Bruna Della Torre trabaja sobre la correspondencia de este con su doctoranda Elisabeth Lenk el papel fundamental que ella desempeñó como figura bisagra hacia los debates sobre las vanguardias y la utopía, el cual fue completamente ignorado en la edición de la obra póstuma.

En las décadas posteriores a la muerte de Adorno, las líneas de investigación del IfS se entrelazan con el movimiento feminista y los estudios de la mujer. En el análisis que realiza Bea S. Ricke, se aborda cómo, pese a que la institucionalización en universidades de estos estudios no llega hasta mediados de 1980, investigadoras como Christel Eckart, Ursula Jaerisch o Hergard Kramer hicieron del IfS un espacio donde trazar "redes científicas feministas" (p. 218). Por su parte, Lena Reichardt dirige su atención a la relación de las investigadoras del IfS con el movimiento feminista de la Segunda Ola. Esta permeabilidad de las paredes que limitan el IfS no significa una pérdida del centro, sino un enriquecimiento de los debates y las pro-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

blemáticas abordadas. Así ocurre con la cuestión de la subsunción real, donde la cuestión del trabajo doméstico excede sus límites, tal como señala Stephan Voswinkel en su aportación a este volumen.

El contraste entre lo visible/invisible que se plantea a lo largo del libro y sus contradicciones es abordado por Sarah Speck y Stephan Voswinkel. Las líneas de investigación que resultan de esta mirada renovada sobre la historia del IfS se reúnen en el círculo de trabajo "Género, fraternidad, sexualidad" en la actualidad. El libro cierra con una conversación entre las investigadoras implicadas y permite ver en qué términos se aborda la relación entre género e investigación social en el presente. Es decir, cómo se relacionan Teoría Crítica y feminista, y si pueden excluirse las cuestiones sobre sexualidad, género, parentesco o cuidados del análisis de la sociedad.

El doble juego de lo visible/invisible es central en este libro colectivo: de visibilizar lo que está en las sombras y de recordar que es por estar en esas sombras que se ha podido edificar algo como la "historia exclusivamente masculina" (p. 22) de la Escuela de Frankfurt. Mujeres que se enfrentaban a estructuras sociales de dominación como el nazismo (como en el caso de Leichter, que fue asesinada durante por el régimen nacionalsocialista) o incluso el matrimonio (que, en ocasiones, hacía que sus carreras quedasen en un segundo plano al ser priorizadas las de sus maridos); pero también a los que eran sus compañeros (y se apropiaban de sus aportaciones, como le ocurrió a Weiss) y a los que se han aproximado a la historia del IfS (como quienes ignoran el papel del Frenkel-Brunswik en estudios empíricos fundamentales). Esta operación de visibilizar lo invisible se conjuga, no de manera contradictora, sino más bien enriquecedora, con la atención a por qué lo visible es visible, qué fuerzas han construido una imagen de Adorno, Horkheimer o Marcuse como figuras que, aparentemente, se han sostenido solo sobre sí mismas.

Precisamente, el carácter colectivo de este libro es una puesta en obra de la desacralización de la figura del genio. Si bien no tratan de restar relevancia a los aportes individuales de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, amplían la visión de lo que hace posible ese encumbramiento. Por ello, buscan los entrelazamientos de todos aquellos trabajos que, tendencialmente, entendemos como "la *cocina* de la investigación" (p. 13), en palabras de Verónica Gago. Sin embargo, no encierran sus contribuciones en ese espacio subalterno, sino que se proponen ampliar la consideración de qué es investigación, precisamente siguiendo la conjugación entre teoría e investigación empírica propia de IfS. Así, pueden atisbar y ser consecuentes con este movimiento doble, según el cual, "muchos de los trabajos que son realizados por mujeres permanecen invisibles precisamente *por el hecho* de ser realizados por mujeres.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Y: las mujeres en muchos acasos permanecen invisibles *por el hecho* de desempeñarse en tareas socialmente devaluadas" (p. 268).

Esto les lleva a buscar la historia de la Escuela de Frankfurt en textos secundarios, como la correspondencia o las encuestas a obreros, o incluso en "hechos anecdóticos, habladurías y chismes" (p. 24). De la correspondencia consiguen esclarecer la radicalización en la que influye Zetkin, el desplazamiento explícito por parte de Adorno hacia Weisss, o la atención de Adorno al surrealismo y a la utopía a partir de las conversaciones con Lenk. En esas cartas encuentran un recurso cognoscitivo para repensar la presencia de las mujeres en el IfS y su entorno. Por otro lado, de las encuestas a obreras no desligaban unas conclusiones que fortalecieran el lugar de las mujeres como responsables del trabajo doméstico, pese a que encontraran en los resultados una tendencia a abrazar de forma consciente esa posición. En un intento por salvar estas consideraciones de una naturalización del trabajo doméstico como trabajo femenino, encuentran más bien que supone un gesto incipiente de "toma de conciencia emancipadora (…) en la manera en que efectivamente organizaban y llevaban a cabo la doble exigencia laboral" (p. 207). Era, más bien, un intento de salvarse de la deshumanización del trabajo de la fábrica, por reclamar un espacio propio de autoafirmación.

A largo de este proyecto colectivo se lidia con la paradoja que implica plantear una historiografía feminista de esta escuela de pensamiento que cuenta ya con cien años de historia. Por un lado, se continúa operando dentro de la lógica de la visibilización, esto es, subrayando, dentro de los límites de lo que se reconoce como una aportación rigurosa al conocimiento, la participación efectiva de mujeres dentro del mundo. Mujeres que fueron bibliotecarias, que realizaron labores bibliográficas, de traducción, de trabajo de campo o incluso que ayudaron a complejizar los debates. Labores que quedan fuera de los grandes relatos historiográficos y que, sin embargo, resultan fundamentales y merecen ser revalorizadas. Por otro lado, las autoras de estos textos asumen que esta operación de invisibilización no debe ser simplemente corregida, sino también analizada como un síntoma de cómo se configura lo visible, es decir, de una forma de producción de conocimiento que tiende a concentrarse en la figura del genio. El libro también recuerda que han sido borradas de la historia precisamente para generar un relato, cada vez menos convincente, de ciertas personalidades masculinas que, por sí solas, parecen haber sido capaces de pensar la realidad. Los planteamientos actuales de la IfS obligan a ampliar la mirada, no solo desde

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

el feminismo, sino desde el ecologismo y el antirracismo, hacia la propia historia y hacia el futuro de una teoría crítica consecuente con su presente.

Naila del Río Moreno
nailadrm@gmail.com

Peter E. Gordon: *A Precarious Happiness: Adorno and the Sources of Normativity*, University of Chicago Press, Chicago, 2023, 320 págs.

Desde que, según confesión propia, el estudio de su obra "le salvó de Heidegger", Peter Gordon se ha convertido en uno de los más destacados promotores de la figura de Adorno. Si en *Adorno and Existence* (2016) interrogó la relación crítica del frankfurtiano con la filosofía existencialista, *Migrants of the Profane* (2020) analizaría la relación entre la teoría crítica y la secularización a través de la obra de Benjamin, Horkheimer y el propio Adorno. Poco antes llegó *Authoritarianism: Three Inquiries in Critical Theory* (2018), coescrito con Wendy Brown y Max Pensky, donde el corpus frankurtiano es utilizado para diseccionar el autoritarismo contemporáneo. Por el camino se añadieron dos grandes antologías sobre la teoría crítica y el que quizás siga siendo el más singular de sus exponentes: *The Routledge Companion to the Frankfurt School* (2018) y *A Companion to Adorno* (2019).

A Precarious Happiness (2023) es por lo tanto el episodio más reciente de un viaje que dura ya una década. En este caso, Gordon tiene por objetivo defender a Adorno de lo que considera una objeción injusta y debilitante: aquella que la achaca un "déficit normativo" derivado de su excesivo negativismo. El primero en formular esta objeción de largo recorrido fue Jürgen Habermas, quien acusó a Adorno de carecer de los recursos normativos para explicar y justificar su propia práctica crítica. Su negativismo sería tan radical que acabaría por socavarse a sí mismo: el mundo estaría, en el cuadro adorniano, tan profundamente mal a todos los niveles que no sería posible explicar siquiera cómo Adorno podría saber que el mundo está mal en primer lugar. Si nuestras propias capacidades conceptuales estuvieran deformadas hasta el paroxismo, seríamos incapaces de identificar el propio mal que las ha pervertido. De aquí la famosa acusación de "contradicción performativa". De ahí también la fijación casi obsesiva de la teoría crítica posterior con la cuestión de la normatividad y sus fuentes. El resultado obligaría a Adorno a morar entre el estricto negativismo y un utopismo abstracto, de matriz casi teológica.

A ojos de Gordon, esta crítica fracasa a la hora de entender que el negativismo de Adorno es simplemente el reverso de su convicción de que el mundo moderno contiene la posibilidad para la emancipación universal; y que los indicios de este mundo liberado pueden encontrarse ya hoy entre nosotros, aunque sea bajo una forma "dañada".

Imaginemos un mundo postapocalíptico, totalmente devastado, en el que una mirada atenta pudiera sin embargo encontrar pequeñas plantas que pugnan por crecer pese a estar deformadas por la contaminación, asfixiadas por la escasez de agua potable y abatidas por las lluvias tóxicas. Sería miope e incluso cruel afirmar que esas

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

plantas llevan una vida correcta. Pero no dejarían de ser indicios, en su resistencia tenaz y frágil, de la posibilidad de un mundo diferente.

El Adorno de Gordon es precisamente ese buscador de plantas. Solo que el papel de las plantas puede ser un recuerdo feliz de la infancia, la mirada inocente de un animal o la intransigencia de una obra de arte que renuncia a embellecer el horror. De acuerdo con Gordon, estos pequeños fragmentos, índices de una felicidad precaria y horriblemente dañada por un mundo falso, son *fuentes de normatividad*, en el sentido de que proveen una base para la crítica. Son fragmentos de lo bueno en mitad de lo malo. Las pequeñas plantas ofrecen a su buscador un arma para denunciar a todos aquellos que ven el páramo como una realidad insuperable, ofreciendo a su vez la imagen deformada de un mundo nuevo.

El argumento de Gordon tiene una cierta elegancia, y su precisión a la hora de encontrar en la obra de Adorno estos pequeños índices de lo bueno es más que notable. Sin embargo, considero que su línea de defensa es en última instancia insostenible, por al menos dos motivos.

El primero es que simplemente no apunta al centro de la crítica de Habermas. Pues lo que Habermas señala ante todo es que la crítica adorniana *de la razón y la propia actividad conceptual* es tan totalizante que se socava a sí misma. Desde su perspectiva, por lo tanto, el argumento de Gordon constituye una suerte de petición de principio: la propia posibilidad de *identificar* las formas precarias de lo bueno presupone unos estándares normativos "correctos". Su defensa de la noción de mimesis y similares tampoco resuelve del todo la cuestión –precisamente por el carácter no-conceptual de la mimesis adorniana.

El segundo problema es más amplio. Gordon tiene razón en afirmar que Adorno es tan implacable en sus críticas porque ve en el mundo moderno un inmenso potencial objetivo para la emancipación. Pero Gordon obvia que lo que hace *objetivo* ese potencial, separando a Adorno del puro mesianismo, es que el trasfondo de esa asunción es esencialmente marxista: el grado de desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo habría habilitado por primera vez la realización de una comunidad humana emancipada. Una sociedad transparente a sí misma, que se habría reapropiado de las potencias enajenadas en el capital y de las riquezas e interconexión mundial generada por este, tal y como se afirma en *Dialéctica Negativa*. Pero lo que separaba a Marx del socialismo utópico no era solamente su énfasis en el potencial técnico de la sociedad moderna, que estos compartían, sino su análisis de la *dinámica social objetiva* que, encarnada en la agencia revolucionaria del proletariado,

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

podría consumar realmente esa nueva sociedad. En ausencia de este elemento mediador, que da fundamento a toda la política marxista, el trecho entre lo actual y lo posible vuelve a convertirse en un abismo insalvable, y lo que nos queda es simplemente la utopía.

Volvamos a nuestra analogía de la comunidad postapocalíptica. Puede que el descubrimiento de las pequeñas plantas permita a su buscador percibir las desoladoras limitaciones del páramo en el que vive. Pero eso no va más allá de ser un ejemplo de conciencia desdichada a menos que exista una fuerza que pudiera transformar realmente el páramo en vergel. Y la articulación de esa fuerza, cuyo cometido es esencialmente práctico, requiere de algo más que la denuncia obsesiva del páramo o señalar a las pequeñas plantas. Requiere, de hecho, aquello que Adorno parece constitutivamente incapaz de ofrecer: *conceptos políticos*.

A ojos de Adorno, el páramo es tan pervasivo que habría eliminado la posibilidad del antagonismo revolucionario. En ese contexto, toda praxis se trastoca en complicidad, y la única esperanza emana de una teoría que sigue siendo capaz de llamar al horror por su nombre. Pero esto no deja de ser una forma de decir que la emancipación es posible e imposible al mismo tiempo, lo que convierte la teoría en una exploración eternizada de esta paradoja, y otorga a esa posibilidad un carácter *abstracto* a la vez que la imposibilidad adquiere una consistencia *más que real*.

En Adorno la genuina conciencia de la falsedad del mundo incorpora la conciencia de la falsedad de todo intento por transformarlo. Ante su imposibilidad histórica, toda praxis degenera en pseudo-actividad, correlato de una conciencia reificada. Pero Adorno carece de una teoría del capitalismo suficientemente sofisticada como para explicar lo que percibe como este bloqueo como un pasaje transitorio, del mismo modo que renuncia a exponer conceptualmente como la subjetividad crítica podría finalmente dar lugar a una praxis transformadora. Así, Adorno acaba eternizando como imposibilidad objetiva lo que no es más que un producto de los límites de su propia teorización, a la vez que abre un abismo entre la subjetividad crítica presente y la subjetividad revolucionaria en cualquiera de sus formas.

El problema de fondo es uno de falta de reflexividad, y apunta a la cuestión de los fundamentos de la crítica. En lugar de ver la degeneración de la URSS como el producto de limitaciones materiales y la apariencia de omnipotencia del capitalismo de mediados de siglo, con su enorme capacidad de integración, como un efecto del boom económico de posguerra, Adorno encuadra ambos fenómenos dentro de una totalización generalmente abstracta, incapaz de dar cuenta de su especificidad histó-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

rica. De este modo, del carácter opresivo de las formas de la lucha de clases en un periodo histórico determinado se deduce la liquidación del potencial emancipatorio de la lucha de clases misma –la base sobre la cual el marxismo construye su crítica. Pero esto consagra el abismo antes mencionado entre las posibilidades objetivas y una actualización subjetiva sancionada como imposible. El resultado es tanto la recaída en el utopismo y los infortunios de la conciencia desdichada como la incapacidad de encontrar indicios de lo bueno más allá del arte, la experiencia personal o la memoria.

Por decirlo en términos próximos a los de Gordon: si Adorno es capaz de encontrar índices *deformados* de lo bueno en piezas musicales, obras de teatro o recuerdos infantiles: ¿por qué no podría aplicar lo mismo a las protestas estudiantiles en Alemania, la creciente combatividad del proletariado italiano o la expansión de las luchas anticoloniales de finales de los 60? A diferencia de los ejemplos que Gordon encuentra, estos son episodios abiertos de *lucha de clases*, que es el único sitio donde puede residir el puente entre la dominación actual y la liberación futura. En otras palabras: basándose en lo que en última instancia eran apariencias, Adorno extirpa del potencial revolucionario a la única dinámica social objetiva que podría consumar sus altas expectativas para la liberación.

Gordon no parece consciente de cómo su línea de defensa no hace más que demostrar la debilidad de Adorno. La conclusión a la que se resiste apunta hacia a un hecho incómodo: al haber eliminado el potencial emancipatorio de la realidad social misma, en última instancia las bases sobre las que Adorno cimenta su crítica son… la propia subjetividad individual de Adorno. Emulando en cierto sentido su crítica a Kierkegaard, Adorno se repliega hacia su propio Yo, convirtiendo su sensibilidad asombrosa en el medio necesario para percibir lo bueno. La clave no está en las obras musicales o las piezas de teatro, sino en el individuo que las hace hablar de forma tan excepcional como inesperada. Esta subjetividad tan singular es sin duda una de las causas de la persistente fascinación que ejerce su figura. Pero también es el motivo por el cual el proyecto intelectual de Adorno muere inevitablemente con él.

Mario Aguiriano Benéitez
mariomariales@gmail.com

Esteban A. Juárez: *La promesa quebrada. Estética y política en Theodor W. Adorno*, Buenos Aires, Ubu, 2025, 261 págs.

La promesa quebrada se presenta a sí mismo como un libro sobre estética y vida práctica. El autor sugiere que algunos de los ensayos que componen el volumen se ocupan de estética mientras que los otros abordan problemas de orden político. Sin embargo, ya desde el momento en que nos explica cuál es la figura articuladora, estos dos tópicos comienzan a entrelazarse uno al otro. Y aquí no me refiero a la figura de Adorno, en tanto núcleo autorial al que son remitidas las ideas que se discuten en el libro, sino más bien a la figura de la promesa de felicidad quebrada que se bosqueja de manera reticente a lo largo de sus páginas; promesa tan quebrada que en el título del libro ni siquiera se presenta como promesa de felicidad sino como promesa quebrada, a secas.

En esta figura "política" y "estética" se entrelazan desde el momento en que la necesidad de conjugar aquellas dos tradiciones estéticas discordantes, de las cuales surge la promesa de felicidad quebrada, tiene un origen de carácter práctico. Estas dos tradiciones son, por un lado, la tradición hegeliana, que concibe al arte a partir de su potencial negativo, crítico, respecto a la inmediatez de la existencia, y una tradición, por otro lado, que se inicia con Stendhal y para la cual la experiencia estética se encuentra indisociablemente ligada a un placer de orden somático y, me animaría a decir, a uno afirmativo. Y el contexto práctico al cual es remitida la respuesta a la pregunta tácita acerca de por qué estas dos tradiciones tienen que ser pensadas de manera conjunta -y por qué, entonces, la promesa del arte debe ser una promesa quebrada-, es el de la no realización de la revolución. La promesa quebrada es, entonces, la respuesta de Adorno a las consecuencias que él mismo saca de la no realización de la filosofía que pensó la revolución, es decir, del modo en que piensa la dialéctica a partir del hecho de su no realización.

Pues que la revolución no se haya realizado, que se haya dejado pasar el momento de su posible realización, no es un asunto que se explique, para Adorno, en función de meros acontecimientos externos, un asunto por el cual se pueda responsabilizar completamente a un agente externo, a la fuerza o a la astucia del enemigo político. Esta fatalidad obliga a repensar la filosofía que pensó la revolución, esto es, la dialéctica, y a volver a considerar, con ella, el modo en que la dialéctica concibió al arte. Claramente no se trata de repensar la dialéctica porque ella haya pensado la revolución y haya que dejar de hacerlo, sino porque no la pensó correctamente, porque, según afirma Esteban Juárez, no pudo evitar que el proceso de liberación introdujera una nueva forma de dominación.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

El gran problema de la dialéctica es su carácter afirmativo -el autor alude aquí a una "negatividad afirmativa". El pensamiento dialéctico sólo está en condiciones de ser negativo, es decir, de poner en evidencia el carácter mediado, producido, de aquello que se presenta como inmediato, al precio de asumir los mismos principios que imposibilitan la existencia de algo auténticamente inmediato, de algo que no exista en función de otra cosa, para otra cosa, que no se halle sujeto al principio de identidad o, lo que es lo mismo para Adorno, regido por la ley capitalista de la equivalencia. De manera tal que la dialéctica permite sacar a la luz las contradicciones de lo existente, explica su necesidad y pone en marcha un proceso de liberación, liberándonos de lo dado, pero al precio de dar lugar a una situación que reproduce las mismas condiciones de la dominación.

Pero la dialéctica no procede así porque piense mal las cosas, porque sea un método equivocado de pensamiento, sino más bien porque las piensa bien, porque, como dice Adorno, es la ontología de una situación falsa, y está atravesada y atrapada por aquello que pretende superar, porque reproduce la tendencia autoreproductiva de lo existente, esto es, la tendencia propia del capitalismo a la autoreproducción. Pero, aun así, la dialéctica no puede ser abandonada. Y, paradójicamente, no puede ser abandonada por lo que tiene de falsa en tanto ontología de una situación falsa, es decir, porque el que piensa también se encuentra atravesado por esta situación y no puede aspirar a colocarse más allá de ella sino al precio de volver su posición todavía más falsa que la propia situación falsa. Juárez cita una frase de Adorno que resulta sumamente elocuente en este contexto: "la verdadera injusticia está precisamente en ese punto en el que nos ponemos a nosotros mismo del lado de lo correcto y al otro del lado de lo incorrecto"[1]. En tal sentido, la dialéctica sería verdadera por los mismos motivos por los que es falsa: porque reconoce el carácter conservador de toda crítica que se coloque a sí misma más allá de lo criticado y porque no se coloca a sí misma, por ende, más allá de la situación falsa que critica.

El capítulo sobre la discusión de Adorno con los estudiantes durante los años 60 versa explícitamente sobre este problema. Es el único capítulo que se ocupa de manera directa de problemas políticos y, de forma curiosa, el que más claramente se involucra con la pregunta por el método. De hecho, Juárez no se conforma aquí con recurrir a los textos de Adorno, sino que también introduce fuentes que presuntamente no serían filosóficas, como si para reponer la materialidad y la modulación histórica concreta de un debate central para la teoría crítica, fuera necesario, como

[1] Adorno, Th. W. *Problemas de filosofía moral*, Trad. G. Robles, Las cuarenta, bs. as, 2019, p, 308.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

en la producción artística, dejar hablar a los materiales, es decir, silenciar la voz del autor del libro, el cual, por su cercanía al objeto del debate, sería más propenso que nunca a anteponer la necesidad del juicio a la posibilidad de la escucha.

De manera que el libro se ocupa de mostrar hasta qué punto resulta imposible disociar los elementos dinámicos, críticos de la dialéctica, de sus elementos estáticos, y motoriza a partir de allí la necesidad, inmanente-trascendente, de otra forma de pensamiento, al que el autor se refiere en términos de una "lógica afirmativa del cumplimiento". Sostengo en este punto que se trata de una necesidad inmanente-trascendente porque esta otra forma de pensar se sigue, por una parte, de la propia dialéctica: en la medida en que la dialéctica reconoce sus límites, se reconoce como parte de la vida falsa, se coloca a sí misma, en algún sentido, más allá de dicha situación. No se puede marcar un límite sin traspasarlo. Pero esta otra lógica, la lógica afirmativa del cumplimiento, no es un mero derivado de la vida falsa, no es el resultado afirmativo de la negación de la situación falsa, la negación de la negación, el despliegue de aquello que ya sería posible, pero cuya realización aún se encontraría bloqueada por las mismas fuerzas que lo han producido. Si la lógica afirmativa es necesaria es porque lo que está en cuestión aquí es algo que no puede aparecer en el marco de la vida falsa, algo que es imposible en dicho contexto. Ese algo recibe en el pensamiento de Adorno el nombre (también imposible) de lo no-idéntico. De forma tal que si esta promesa tiene que estar quebrada, y este es un punto importante en el libro, no es porque Adorno desconfíe del placer que conllevaría su cumplimiento, sino más bien porque lo toma verdaderamente en serio, porque no puede conformarse con transformarlo en un mero placer en la apariencia, porque, en términos estrictos, ningún placer estético puede valer realmente como tal si a la vez no es más que mero placer aparente, es decir, si el no es también cifra, afirma Juárez, de otra forma de praxis. Esa otra forma de praxis, que es, finalmente, la verdadera figura en torno a la cual se articula el libro, sería una que, en vez de hallarse orientada a garantizar el logro de nuestras acciones -y a evitar, por ello mismo, la violencia bárbara que impulsa el miedo que despierta la ajenidad del mundo-, se sostenga en una forma diferente de deseo, una forma de deseo infinitamente diferenciada que no produzca miedo.

La dialéctica sería aquella forma de pensar que se halla orientada a concebir la posibilidad de un mundo en el cual debería ser posible actuar sin miedo. Su objetivo sería pensar el mundo social de tal manera que el logro de nuestras acciones, el cumplimiento de nuestros fines, esté garantizado; es decir, la dialéctica asumiría que para

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

que nuestros objetivos se cumplan no basta con la perspectiva individual, sino que hay que configurar el mundo de una forma en que la razón ya no vaya atada a la lógica atroz de la identidad. Esto no sucede en el capitalismo: en el capitalismo prima el interés individual y por ese motivo el conjunto de las relaciones sociales acaba asumiendo para el individuo la forma de un destino; el capitalismo termina reintroduciendo la tragedia en un mundo plenamente secular.

El libro no afirma que Adorno abandone este proyecto, propio de Lukács y del primer Horkheimer. De hecho, afirma que el miedo que producen los poderes actuales acaba minando la resistencia del individuo: que cuanto más miedo en el mundo, menos posibilidades de resistencia tendrán los individuos. Sin embargo, Juárez sugiere que este proyecto, el proyecto de la dialéctica, sólo puede ser considerado como el punto culminante de los esfuerzos filosóficos si se asume que la praxis debe ser pensada exclusivamente bajo la lógica del cumplimiento de fines. La lógica afirmativa de la promesa está allí para introducir la posibilidad de que esto no es así, de que exista otra forma de praxis, aunque ella no se presente como posible en el marco de la vida falsa, de la vida capitalista, una praxis que no nos obligaría a asegurar el logro de nuestros objetivos, porque respondería a una forma de deseo que ya no iría de la mano del miedo. "El arte", concluye el autor, "promete cumplir los deseos que paradójicamente interrumpen o se resisten a la lógica del cumplimiento". El arte, y esto es lo que en el fondo justificaría su existencia en la vida dañada, promete una praxis diferente, sin miedo.

Verónica Galfione
veronica.galfione@unc.edu.ar

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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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)[1]. 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)[2] 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[3].

[1] En los diversos capítulos de su ensayo, Marcuse se ocupa, sucesivamente, de Lutero y Calvino, 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.

[2] 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).

[3] 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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)[4], 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

[4] "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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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[5]. 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 albergue 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-

[5] *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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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)[6].

[6] 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 irracionales 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.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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 racionalización 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).

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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, comenzado 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 *epojé* 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 anunciaba 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

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

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

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.

Herbert Marcuse: *Um ensaio sobre a libertação*. São Paulo: Politeia, 2024, 192 págs.

Em um ensaio tornado clássico, Roberto Schwarz (1978) salienta uma das contradições dos momentos iniciais do mais recente período ditatorial brasileiro (1964-1985). Dizia ele, em *Cultura e política, 1964-1969*, que no país o governo era de direita, mas a cultura andava pela esquerda. Com a devida ressalva de que, embora profícua, a produção cultural avançada se destinava a não mais que alguns milhares de pessoas dispostas a encarar o teatro de vanguarda, a música popular mais elaborada, a poesia marginal e o cinema novo, o grande crítico tinha razões para o surpreendente diagnóstico. Uma delas é que se publicava livros no Brasil que na Europa eram lidos nos círculos simpáticos ao socialismo, como foi o caso da edição contínua dos *Cadernos do Cárcere*, de Antonio Gramsci, em traduções dos volumes temáticos organizados por Palmiro Togliatti e Felice Platone. A obra do filósofo italiano, cujo eixo central se organiza em torno da análise das condições de possibilidade para a transformação de sociedades que ele chama de complexas, teve grande presença na construção do pensamento crítico e, décadas depois, na reconstrução da democracia nacional.

Outro exemplo do paradoxo exposto por Schwarz (1978) era a presença nas livrarias, em edições sucessivas, de alguns dos mais importantes livros de Herbert Marcuse, como *Razão e revolução: Hegel e o surgimento da teoria social* e *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*, ambos publicados pela primeira vez em 1967, pela editora Zahar, do Rio de Janeiro. O último, aliás, com título e subtítulo trocados em relação ao original em inglês, já que, ao que consta, considerou-se que o volume geraria mais interesse se assim fosse (há quem diga, no entanto, que a decisão teria sido motivada pela tentativa de driblar a censura do governo militar, embora seja difícil saber como que um título com a palavra "ideologia" poderia aumentar as chances de que a obra saísse ilesa da tesoura dos funcionários do regime). Apenas em 2015, pela Edipro Edições, tivemos uma nova tradução que, intitulada *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*, restaurou a proposta original. O autor provavelmente tinha em mente *Mensch* para designar o gênero humano, ao mesmo tempo em que o usual em inglês era *Man* (homem) para a mesma nomeação, sendo então correta a escolha dos responsáveis pela versão em português (Deborah Christina Antunes, Rafael Cordeiro Silva e Robespierre de Oliveira). Ao mesmo tempo, não se pode deixar de notar nossa dificuldade em superar o sintagma "homem" para nos referirmos a ser humano.

Marcuse era assunto tão corriqueiro nos círculos intelectuais brasileiros, que dois de seus livros ganharam à época as páginas do principal jornal de oposição à ditadura. Tratava-se do Pasquim, hebdomadário que mesclava crítica, entrevistas, reporta-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

gens e humor. No último número de 1969, Luís Carlos Maciel (1981) fala da complexidade dos escritos, defendendo seu autor da acusação reacionária segundo a qual ele comporia a "esquerda pornográfica". Reiterando a força das teses sobre a autorregulação pulsional e a dessublimação repressiva, o articulista mostra que o alemão radicado nos Estados Unidos da América (EUA), longe de ser um "filósofo lúbrico", é alguém que, nos termos da construção da liberdade, mostra o quanto a pornografia e outras práticas são aprisionantes, reforçando a repressão, ao invés de diluí-la, como se supunha:

> "Eu repito que Marcuse é um pensador denso e difícil. Mas o que ele quer dizer é bastante claro. A dessublimação repressiva excita o instinto para adoecê-lo. Homens com instintos doentes são mais submissos ao sistema de dominação.
>
> Pode haver sacanagem maior do que essa, no que diz respeito ao sexo? Naturalmente, o leitor já identificou na dessublimação repressiva de Marcuse, a mesma coisa que Ziraldo chama de "a direita sexual". […] O que a pornografia faz é envilecer a vida instintiva de seus consumidores." (Maciel, 1981: 60).

A circulação do pensamento de Marcuse no Brasil crescia. Em 1968 foi publicado *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, e o começo da década seguinte viu chegar às estantes dos simpatizantes da esquerda e também da contracultura os livros *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade* (1972) e *Contrarrevolução e revolta* (1973). Todos saíram igualmente pela Zahar, casa editorial, aliás, de grandes serviços prestados à cultura e à boa reflexão nacional. Em meio a tamanho impulso, não deixa de chamar a atenção uma notável ausência. *An Essay on Liberation*, surgido em 1969, nos EUA, tardou mais de cinco décadas para ser publicado no país. Leitoras e leitores que não podiam acessar a versão original, tampouco a ótima tradução para o alemão, do mesmo ano (*Versuch über die Befreiung*), liam a edição em castelhano, editada no México (*Un ensayo sobre la liberación*), a italiana (*Saggio sulla liberazione) ou a francesa (Vers la libération), igualmente disponíveis já em 1969*. Esse movimento de rápida disseminação mostra a força do autor e a importância de suas ideias, à quente, naquele final dos anos sessenta.

Demorou oito anos para que a obra surgisse em Portugal (sob o título *Um ensaio para a libertação*), mas, como costumava e costuma acontecer com os livros de além-mar, ela pouco circulou na ex-colônia sul-americana. Apenas em 2024 *Um ensaio sobre a libertação* ganhou forma no Brasil, pelas mãos da Editora Filosófica Politeia, de São Paulo, em tradução de Humberto do Amaral. A obra vem encorpada com o prefácio de Wolfgang Leo Maar, uma breve nota sobre o que seriam as particularidades da edição, de autoria de Juliano Bonamigo Ferreira de Souza, e ainda com um

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

texto, escrito por Silvio Carneiro, que apresenta a Coleção *Grande Recusa*, da qual o livro é o primeiro volume (o segundo é *Ecologia e revolução em Herbert Marcuse*, organizado por Marília Mello Pisani). Índices onomástico e remissivo se somam ao todo, que também acolhe a bibliografia e um sem-número de notas explicativas que pretendem situar, para o leitor menos familiarizado com a época em que Marcuse publicou seu livro, o contexto cultural, político, histórico e intelectual daqueles anos.

O aparato que compõe a obra é muito útil, ainda que se possa discordar de algumas explicações em notas finais e que o breve e meritório texto de Ferreira de Souza deixe de lembrar, ao destacar o que seria inédito na edição em tela, o esforço que a editora zu Klampen, da Alemanha, fez (e segue fazendo) com a edição crítica das obras de Marcuse. Aqui mesmo, em *Constelaciones*, se pode encontrar um comentário de José Manuel Romero Cuevas (2009), feito há dezesseis anos (!), sobre os *Schriften* que, publicados entre 2004 e 2009, somam mais de três mil páginas. Há também pequenos problemas de revisão de texto, que não diminuem a importância do projeto, tampouco o valor que se deve reconhecer nos editores e colaboradores do notável empreendimento tornou possível termos esse livro no Brasil.

Publicação que, aliás, tem algo de um potente anacronismo, e que nos chega em momento de forte ascensão de tudo aquilo que Marcuse criticava há quase sessenta anos. Por um lado, *Um ensaio sobre a libertação* pertence a um mundo que já não existe, o da Guerra Fria e dos tempos prévios à internet, anos nos quais havia uma aposta muito forte na juventude como protagonista de uma história que já não seria transformada pelos trabalhadores – tampouco pelos jovens, diz o autor, que, no entanto, poderiam, ao menos, disparar a faísca da mudança, uma vez que seriam, junto com outros grupos e coletivos marginalizados, os que produziriam e incorporariam uma dimensão fundamental para o processo de mudança social: a nova sensibilidade. É neste sentido que as notas explicativas do livro são muito bem-vindas, inclusive porque a historicidade é algo cada vez mais ausente na atual dinâmica reflexiva (ou no simples desaparecimento de qualquer reflexão), contaminada pela fúria do presentismo e do esquecimento. Por outro lado, é irônico que o livro chegue ao Brasil em momento regressivo – em que "liberdade" é uma palavra e um conceito em disputa – e de enorme presença do que podemos chamar, como Furio Jesi (2011) o fez criticamente, de cultura de direita. Guardadas os necessários distanciamentos históricos e conjunturais, o texto de Marcuse trafega no sentido diametralmente oposto ao fenômeno criticado pelo italiano. A proposta é radicalizar uma cultura de esquerda.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Entendido pelo próprio autor como desdobramento de trabalhos anteriores, *Um ensaio sobre a libertação* retoma tópicos importantes de *Eros e civilização* e de *O homem unidimensional*, ao mesmo tempo em que amplia e aprofunda o debate ao confrontar-se com questões políticas, culturais e subjetivas que se impunham. Mais que isso, Marcuse procura os movimentos que sintetizam e expressam a dinâmica histórica, elaborando conceitos e observando tendências que dali derivam. Identifica nisso os pontos de ruptura possíveis, onde o capitalismo, como perverso sistema totalizante, vê a oposição crescer. Há algo de desesperançada esperança na escrita, sustentada, no entanto, pelo reconhecimento de que a força se coloca, precisamente, no que parece incipiente e frágil, especialmente, como antes sugerido, nas ações, linguagens e afetos de grupos e práticas marginais à unidimensionalidade.

Para que a esperança encontre seu melhor destino, diz Marcuse, precisamos da nova sensibilidade, de maneira que expressões estéticas, necessidades e desejos sejam outros, já não vinculados à ordem capitalista, mas em perspectiva de superá-la, processo para o qual a educação política é dispositivo dos mais importantes. A própria biologia de cada um deveria sofrer as mudanças que correspondessem ao novo estado de coisas – a questão é, como se lê em nota do autor, correspondente à construção de uma segunda natureza. Um dos sinais que anunciam esse desenvolvimento seria o emprego de palavras com sentido diverso do original, expressões que a contracultura colocou a serviço de si, como "viagem", agora relacionada ao estado de distensão onírica ao qual o consumo de maconha poderia levar. Apesar dos limites da concepção de estética com a qual opera, e do excesso de expectativas na politização do corpo, não há elogio do escapismo, pelo contrário.

Sendo, em sentido enfático, um panfleto, *Um ensaio sobre a libertação* coloca questões essenciais para um tempo que, como antes destacado, é outro em relação ao nosso. De qualquer forma, há tópicos que se mantêm vivos para o enfrentamento do presente. A juventude hoje tende em grande parte ao reacionarismo, assim como os trabalhadores veem (ou nem mesmo isso) desabar os resquícios da autoconsciência coletiva. Em contraposição, Marcuse mostra as complexas relações entre etnia e classe, e evoca a solidariedade como um valor a ser cultivado. Por seus acertos e erros, seu bom e mau envelhecimento, é leitura não apenas útil, mas inspiradora. Em tempos de desorientação e distopia, é muito bem-vinda essa publicação no Brasil.

Alexandre Fernandez Vaz
alexfvaz@uol.com.br

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

REFERÊNCIAS

JESI, Furio. (2011). *Cultura di destra*. Milão: Nottetempo

MACIEL, Luís C. (1981). *Negócio é o seguinte*. Rio de Janeiro: Codecri. (Coleção Edições do Pasquim).

ROMERO CUEVAS, José M. (2009). MARCUSE, Herbert: *Nachgelassene Schriften in 6 Bänden, Springe: zu Klampen, 1999-2009, 3.015 págs*. Constelaciones: Revista de Teoría Crítica, ano 2009, n.1, p. 209-211.

SCHWARZ, Roberto. Cultura e política, 1964-1969. In: *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Carlos Marzán, Marcos Hernández: *Constelaciones en torno a la Teoría crítica*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2023, 251 págs.

> Pues, constelado como estaba, allí se hallaban sensiblemente presentes las imágenes según las cuales se agrupa a las estrellas.
>
> Walter benjamin, *Calle de sentido único*

A modo de imágenes de sentido, siguiendo una construcción abierta, diversa y orgánica, Carlos Marzán y Marcos Hernández, ahondan en la reconstrucción de aquellos temas de la Teoría crítica que se sitúan a los márgenes de la investigación nuclear. Se trata de una obra escrita a cuatro manos que invita a formular el proyecto de la Teoría crítica como un "mensaje en botella" (Adorno, 2003, p. 119), acudiendo a las esperanzas incumplidas de un pasado traicionado por la propia razón en pos de orientar el pensamiento contemporáneo.

La quiebra del mundo ilustrado, donde el desarrollo de las capacidades teóricas y el cultivo del conocimiento pretendían hacer frente a lo meramente natural e instintivo, se ve transformada en la formulación de un mundo administrado. La libertad individual, que prometía la autonomía del sujeto, quiebra y se pone bajo cuestionamiento todo aquello que se presentaba como inamovible. Como afirman nuestros autores, "el diagnóstico sobre el proceso de desarrollo de la civilización occidental da cuenta de la enfermedad crónica y posterior muerte del individuo" (p. 177). En un intento de abrir brechas, la labor de los frankfurtianos pone de manifiesto la revisión de las tesis del pasado en proyección de las posibilidades de la filosofía venidera para evidenciar el oscurecimiento de la razón, acudiendo a la máxima de que "el diagnóstico de la situación histórica debe contribuir a su superación" (p. 49). Recuperar aquellos residuos de libertad, revelando la barbarie como una herida de la humanidad, subyace como el motor del ejercicio filosófico de los teóricos críticos. En un mundo roto, la filosofía también se hace fragmentos. La necesidad de formular nuevas categorías de pensamiento que den cuenta de la realidad que acontece, a la par que permitan su contenido práctico que se eleva más allá del mero diagnóstico, se vuelve esencial para afrontar, como ya dijera el historiador Hobsbawm, el *corto siglo XX*. Se da así un momento en la historia de la filosofía de apertura a una reflexión que no puede ir en una única dirección.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Siguiendo la metodología benjaminiana de detección y atención a lo concreto para articular una grafología del momento histórico que sobreviene, la mirada de los autores se dirige hacia aquellos temas desplazados a un segundo plano. El protagonista del material de andamiaje teórico serán aquellas problemáticas situadas en la frontera de la investigación nuclear y su formulación no es otra que el intento de dar luz a algunos temas variados desde la ampliación de las ideas sin dar clausura interpretativa, sino permitiendo la expansión de los mismos a través del diálogo crítico. Se alude así a que "su significado no lo clausura el tiempo, sino que se enriquece a través de su interpretación" (p. 27). La estructura del libro no se da, entonces, de manera fortuita, sino que responde al abordaje caleidoscopio de diferentes temáticas, a raíz de la discusión de los autores, comparaciones de ideas entre cosmovisiones filosóficas, apuntes contextuales, o ensayos sobre los conceptos anclados en los filósofos críticos. Partiendo de una introducción que sienta las bases del proyecto de la Teoría crítica y que da un bagaje histórico en el que surgen las ideas, se fragua la actividad teórica en diferentes artículos que tienen completud de forma independiente, pero que se hilan reunidos en su totalidad como astillas críticas. Siguiendo la metáfora kantiana, que enuncia la actividad especulativa del filósofo como "las aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás" (2023, p. 259), presente en la *Crítica de la razón pura* (B295/A236), podríamos extender el símil hacia la construcción de *Constelaciones en torno a la Teoría crítica* como un trabajo de andamiaje, no de un edificio de conocimiento sólido y unívoco, sino de puentes de sentido entre las islas del entendimiento en el *océano borrascoso* del saber.

Los doce escritos que componen el libro transitan los temas centrales propios de la Teoría crítica como la cuestión del tiempo, el lenguaje, el individuo, o la experiencia. Los saltos entre autores y perspectivas comparten un tono de apertura y acercamiento a aquellos temas menos atendidos en la tradición. Los nexos y convergencias entre la Fenomenología y la Teoría crítica son abordados en los primeros capítulos a modo de mapear el panorama filosófico de principios de siglo, resaltando las figuras de E. Husserl y H. Cornelius como referencias de la filosofía venidera desde las críticas o las reformulaciones. Desde la comparación de las tesis benjaminiana con la obra de M. Heidegger a raíz de la experiencia del tiempo o de la historia, hasta el intento de H. Marcuse por reunir las tesis del marxismo con la fenomenología existencial heideggeriana se abren diferentes capítulos que ahondan en los puentes entre ambas corrientes actuales de la filosofía. En este caso, el capítulo "Marcuse: entre

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

Heidegger y el marxismo" ahonda en la necesidad de identificación del conocimiento auténtico como un conocimiento práctico, en la reformulación de la existencia histórica como un elemento nuclear de la crítica marxista, que la teorización dominante había abandonado, es decir, "la fenomenología dialéctica pretende, pues, historizar la fenomenología y fenomenologizar la historia" (p. 40). El impulso marcusiano por convertir el diagnóstico de un momento histórico en el motor de su superación —algo que ya estaba presente en los textos marxianos— pasa por llenar de contenido real las nociones de historicidad o autenticidad a fin de interpelar la labor de la filosofía, tal y como aparece en *Sobre la filosofía concreta*. Siguiendo este hilo sobre la historicidad, uno de los ensayos que se presenta como novedoso es "Kracauer en torno a la Historia", pues se hace un abordaje del ideario de uno de los pensadores relegados a un ejercicio teórico secundario. La pérdida de sentido del individuo moderno, las patologías del presente o la inclinación a reformular la disciplina histórica entre la ciencia y el arte aparecen como los elementos nucleares de este retrato de su pensamiento.

La cuestión del lenguaje que aparecía en *Dialéctica de la Ilustración* bajo el esquema del poder es puesta bajo interrogante en una serie de ensayos que aproximan este planteamiento desde una óptica plural que permite descifrar cómo la preocupación por el lenguaje atraviesa la cosmovisión de los frankfurtianos sin ser clausurados en un texto cerrado y concluso. Entre los ensayos del joven Benjamin sobre el ideal lingüístico y su expansión hacia un giro materialista, y la discusión entre Th. W. Adorno y M. Horkheimer acerca del potencial negativo que despliega el lenguaje a los márgenes del dominio, se fragua una latente inquietud por el alcance teórico del mismo. Esto se observa con claridad en "Adorno: materialismo y lenguaje", "Max Horkheimer en torno al lenguaje" o "La concepción del lenguaje de Walter Benjamin", capítulos dedicados a indagar en el papel del lenguaje y de lo simbólico en el análisis de la sociedad. Indagar en la lógica de la identidad, tejer lazos entre la simplificación del lenguaje y la quiebra de la experiencia, y excluir la tarea del lenguaje a su instrumentalidad son los núcleos desde los que se constituyen estos ensayos sobre el lenguaje, siempre examinando que "por un lado, es un instrumento de dominio que subsume lo particular, diluyéndolo bajo conceptos generales y, de otro, es capaz de revelar el abismo entre el concepto y lo singular que integra" (p. 157). Estas concepciones aluden de manera directa al carácter social situado del lenguaje, dejando atrás el mero ejercicio solipsista de las teorizaciones sobre el lenguaje científico natural.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

El resto de capítulos se fraguan en las aristas de las reflexiones capitales sobre la historia o el lenguaje. Entre ellas, señalamos el trabajo sobre la lectura kantiana en la filosofía de Th. W. Adorno, que si bien este nunca dedicó un ensayo a interpretar su obra aparece como interlocutor crítico en la sombra de su pensamiento, pues se trata de "una de las constantes de su pensamiento: conservar y renovar el espíritu de la filosofía kantiana" (p. 131). Otra de las cuestiones a destacar es el breve capítulo dedicado a la formulación de los *rackets* como un planteamiento inaugurado por los frankfurtianos pero necesario para entender nuestro presente más inmediato, o el abordaje del movimiento estudiantil de los años sesenta donde se indaga en la necesidad de "romper con la idea de una praxis desligada de la teoría y de una teoría dogmática desconectada de la praxis, de la situación concreta" (p. 175).

Estas aportaciones a los estudios de la Teoría crítica se alejan del historicismo y la conversión de la filosofía en meras abstracciones para generar una reconstrucción del pensamiento al margen de la propedéutica. De este modo, se generan tramas de sentido y lazos entre los autores para dar una visión descentralizada que incide en los problemas de mayor actualidad. Escriben así los autores en las primeras páginas de la obra: "Mientras exista la injusticia y la miseria, el sufrimiento socialmente innecesario; mientras haya mito, el pensamiento emancipador seguirá latiendo" (p. 27) siguiendo la renombrada cita de la *Obra de los pasajes*, "mientras haya un mendigo, aún habrá mito" (Benjamin, K6, 4). La posibilidad de seguir pensando sobre los filósofos críticos para afrontar los tiempos venideros dota de sentido los pasajes que componen este ensayo, pues no se agota en el contenido que transmite sino que se amplía en las puertas que abre.

Lucía Martín Ciriero
luciamarcir@gmail.com

REFERENCIAS

ADORNO, Theodor (2004): *Filosofía de la nueva música*, trad. Brotons Muñoz, Madrid, Akal.
BENJAMIN, Walter (2021): *Calle de sentido único,* trad. de Brotons Muñoz, Madrid, Akal.
BENJAMIN, Walter (2017): *Libro de los pasajes*, trads. I. Herrera, L. Fernández, F. Guerrero, Ediciones Akal.
KANT, Immanuel (2023): *Crítica de la razón pura,* trad. P. Rivas, Barcelona: Taurus.

Christoph Menke: *Teoría de la liberación*. Madrid: Dado Ediciones, 2025, 535 págs.

La obra parte de la aseveración siguiente: "todas las liberaciones que la modernidad ha producido desde sus inicios se han convertido –tarde o temprano– en lo contrario" (9). Cada modelo de liberación que ha surgido a lo largo de la historia ha devenido en nuevas formas de coerción, dependencia y servidumbre. Christoph Menke tratará de mostrar, a lo largo de una extensa e intensa argumentación, que el despliegue fracasado de los diferentes modelos de liberación no constituye sino el correlato fáctico de la aporeticidad intrínseca al proceso dialéctico que es la liberación. Este carácter contradictorio de la libertad no significa para Menke que sea un imposible, pues en línea con los referentes frankfurtianos en quienes se apoya en el libro (junto con otros grandes filósofos contemporáneos como Derrida, Levinas, Deleuze o Heidegger), apuesta por abrazar esa contradicción inherente a la libertad para proyectar un modelo de liberación que vaya más allá de los fracasos del pasado y conduzca a una liberación radical. Menke, entonces, no se limita a realizar una crítica externa de los procesos históricos de emancipación, sino que intenta comprender la contradicción interna de la liberación, el modo en que la liberación se contrapone a sí misma y fracasa desde dentro.

El objetivo del libro no es, por tanto, abandonar la idea de liberación, sino pensarla de nuevo, atendiendo a las condiciones que han llevado históricamente a su inversión en dominación. Para ello, Menke desarrolla una ambiciosa teoría filosófica que articula estética, genealogía del sujeto, crítica social y reflexión política. La liberación es entendida como un proceso dialéctico, no como un estado alcanzado, y solo existe en la medida en que se libera también de sí misma. *Liberación* y no *libertad*, entonces, porque de lo que Menke nos está hablando es de un movimiento reactivo y activo y no de una modalidad abstracta que pasa a caracterizar al sujeto en un estatismo categorial.

La obra está organizada según tres momentos del proceso dialéctico de la liberación: idea, modelos y concepto. En la primera parte del libro, Menke analiza la concepción occidental dominante de la libertad, cuyo origen localiza en Grecia y que tiene su culmen en el idealismo absoluto de Hegel. Esta es una concepción que sitúa como agente propiciador de su liberación al sujeto autoconsciente y socialmente activo aunque, como Menke muestra, es precisamente a través de esa visión subjetivizadora de la libertad como la liberación occidental lleva a una nueva forma de dependencia (del sujeto hacia sí mismo). Así Menke muestra otra manera de entender la libertad que es opuesta a la anterior: la libertad que ofrece la lectura del Éxodo

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

judío, que se basa en la dependencia y es experiencial. En la segunda etapa, examina dos modelos históricos que intentan ir más allá de esa libertad subjetiva –el modelo económico y la religión monoteísta–, interpretándolos, de manera aparentemente contraintuitiva, como intentos de liberación radical de la subjetividad. Finalmente, en la tercera etapa, Menke intenta extraer la verdad contenida en estos modelos fallidos para formular un concepto de liberación radical que no recaiga en las aporías anteriores.

El enfoque metodológico del libro se revela, ya desde el principio, como explícitamente estético: Menke sostiene que la filosofía de la liberación no puede partir de la autoconciencia del sujeto, sino de la experiencia liberadora. Esta experiencia, que es la experiencia de la fascinación (y este término es sin duda el eje conceptual del libro) es una experiencia que acontece antes de la reflexión y que no puede ser apropiada como saber subjetivo. A la liberación le es inherente, entonces, un momento de pasividad, en la liberación se padece un afuera. Así, la concepción de la liberación de Menke es estética. Debido a ello, Menke desarrollará su argumentación a través de la narración de relatos, pues la liberación bebe de la experiencia y es entonces desde la experiencia, entiende Menke, que debe articularse la teoría. De ahí la centralidad que adquieren las imágenes, los relatos –bíblicos y contemporáneos– y las experiencias sensibles en la obra.

El lugar desde el que parte la liberación en su camino es el sujeto. La conciencia griega descubre la libertad o *eleuthería* al hacerse consciente de su libertad como negación determinada: la libertad ocurre cuando se descubre que uno ya se ha liberado, cuando se niega la esclavitud y se recuerda la existencia que había antes de la esclavitud, dándole un sentido nuevo y transformador. La libertad se constituye, así, como "una apropiación creadora del viejo ser" (35). Menke reconstruye la genealogía de la libertad en el mundo griego mostrando cómo el antiguo significante de la libertad deja de significar un estatus social (*eleuthería* era la buena ascendencia o estirpe) para convertirse en un valor y un ideal. Es ese valor el que se entiende como en oposición a la esclavitud: libertad como negación determinada.

Este descubrimiento griego de la libertad, como se ha mencionado, está indisolublemente ligado a la conciencia. Ser libre para los griegos es volverse consciente de la propia libertad, y la liberación se entiende como emancipación de la conciencia a través de la experiencia de la no-libertad. En este marco se inscribe la figura del sujeto, cuya libertad se realiza como poder de acción socialmente mediado. Menke distingue aquí dos dimensiones de la liberación: por un lado, la formación del concepto

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de sujeto mediante un acto de toma de conciencia; por otro, la constitución de la subjetividad a través del trabajo y la habituación. Siguiendo una lectura crítica de Hegel, muestra cómo la libertad subjetiva se funda en la adquisición de capacidades prácticas que forman una "segunda naturaleza", es decir, un conjunto de hábitos normativamente estructurados.

El camino que recorre la liberación, sin embargo, está lleno de contradicciones. La libertad como subjetividad se torna en servidumbre, arguye Menke, y este es el punto decisivo de su análisis sobre esta concepción de la libertad, porque es la propia identidad del sujeto, su ley, la que pasa a dominarle. Esta es una forma de dominación más peligrosa que la anterior, porque las cadenas que sujetan al sujeto –la cacofonía es inintencionada, pero necesaria– son invisibles. A diferencia de la esclavitud tradicional, esta servidumbre no es relacional ni externa, sino interna: es la coacción ejercida por el hábito y la identidad. El sujeto queda sometido a la ley de la identidad que se conforma a través del hábito, en la clasificación de lo particular a través de lo general en una serie continua y repetitiva. Así, al sujeto le es impuesto determinar sus determinaciones a través del hábito, de la misma manera una y otra vez. Esto es paradójico, además, porque es la ley de la identidad la que hace sujeto al sujeto, y es esa misma ley de la identidad la que le sujeta haciéndole sujeto: solo gracias a la habituación se hace el individuo sujeto y puede, así, determinar; pero es debido a la habituación por la que el sujeto tiene que determinar y tiene que hacerlo de una determinada manera. Aquello que lo capacita (que lo hace, entonces, sujeto) es precisamente aquello que lo domina.

Menke ilustra esta paradoja mediante el relato bíblico de las murmuraciones del pueblo de Israel en el desierto y mediante el análisis de Frantz Fanon sobre la interiorización de la dominación de la población negra en las Antillas tras la abolición de la esclavitud. En ambos casos, la liberación formal no elimina la servidumbre, sino que la internaliza, convirtiéndola en identidad psíquica. La subjetividad, entendida como poder de acción, se revela así ambivalente: aquello que constituye la libertad del sujeto es también lo que lo somete. El hábito produce estabilidad y capacidad, pero al mismo tiempo elimina la diferencia, la novedad y la posibilidad del comienzo nuevo.

Frente a esta aporía de la libertad subjetiva, Menke propone pensar la liberación desde la experiencia, más concretamente desde una experiencia que denomina "fascinación". La fascinación es la experiencia en la que el ver se libera de la percepción habitual y del determinar conforme al hábito. No se trata de una actividad del suje-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

to, sino de un padecimiento: algo nos acontece y deshace nuestra subjetividad. Esta fascinación abre la posibilidad del comienzo, que significa determinar de otra manera.

La escena paradigmática de esta experiencia, relata Menke, es el encuentro de Moisés con la zarza ardiente. Moisés no comprende lo que ve, pero es atraído por una aparición que no se deja reducir a objeto ni a ilusión –¿cómo puede arder la zarza sin consumirse? No puede determinarse este fenómeno según los esquemas de la lógica que Moisés tiene internalizada y, sin embargo, Moisés sabe que está aconteciendo. A Moisés le fascina una imagen que no muestra algo determinado, sino el aparecer mismo del aparecer. En ella, lo real se manifiesta como indeterminación y como pura determinabilidad.

Esta experiencia tiene un efecto liberador porque suspende la ley de la identidad y traslada al sujeto a un estado de apertura radical. La libertad que aquí se experimenta no es una capacidad ni una propiedad, sino la posibilidad misma del comienzo nuevo. Menke caracteriza esta libertad como espontaneidad receptiva: una libertad que no se produce, sino que acontece.

Esta concepción estética de la liberación no es idealizada por Menke. El autor analiza críticamente la crisis moderna de la fascinación, vinculada a su estetización y a la producción técnico-medial de imágenes. A través del caso del surrealismo, Menke señala que la fascinación corre el riesgo de volverse inmanente y efímera, perdiendo la certeza de que lo experimentado sea verdaderamente real. El problema es que, a diferencia de lo que ocurre con la fe religiosa, en la estetización de la fascinación no se tiene certeza de que lo experimentado sea verdaderamente real. Es por esto que la experiencia puede tornarse en un episodio efímero que no lleve a una transformación de aquel ser que la padece y, por lo tanto, que no lleve a la liberación radical. Sin embargo, Menke rechaza una crítica nostálgica de esta estetización. La fascinación moderna, precisamente por estar mediada técnicamente, se presenta como una contra-mirada frente a la percepción habitual. La crisis de la fascinación no es inevitable: depende de una decisión. La liberación solo se realiza si se toma en serio la experiencia fascinante como comienzo real, interrumpiendo el retorno automático al hábito.

En la segunda parte del libro, Menke analiza dos modelos históricos de liberación radical: el modelo económico y la religión monoteísta. Ambos intentan liberar al individuo de la subjetividad social, pero lo hacen de maneras opuestas.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

En primer lugar, el modelo económico promete la liberación a través de la independencia y "la determinación fundamental de la individualidad independiente consiste en tener capacidades" (273). Menke reconstruye este modelo a partir del relato de Walter White en *Breaking Bad*, mostrando cómo la serialización económica transforma la vida en un proceso infinito de valorización a través de la capacidad que, no casualmente, camina a la par con el proceso infinito de valorización del valor (en sentido marxiano). Esta serialización tiene lugar ante la necesidad del protagonista (o el sujeto del capitalismo) de autoconservarse aumentando, para ello, sus capacidades. La serie se independiza del sujeto, que trataba de independizarse del medio social, y su experiencia se vuelve trágica: el sujeto que buscaba no depender de los demás termina dependiendo de ellos más que nunca porque las capacidades están mediadas socialmente. Menke explica, sin embargo, que la serie estética emerge entonces como una forma afirmativa de experimentar ese fracaso y en ella el individuo se convierte en el espectador estético de su propio destino.

En segundo lugar, el modelo religioso articula la liberación a través de la obediencia al mandato trascendente. En el Éxodo, la liberación no es autoafirmación, sino respuesta a una demanda que viene de fuera. Este modelo de liberación también falla, como explica Menke al trazar una distinción fundamental entre mandato y ley. El mandato libera, pero reimponiendo la ley y, con ella, la identidad y la servidumbre

Menke muestra, por lo tanto, que ambos modelos contienen un momento de verdad, pero también reproducen nuevas formas de servidumbre.

En la tercera parte, Menke intenta articular un concepto de liberación radical que aprenda de los fracasos anteriores. La clave para el autor está en pensar la relación entre hábito y fascinación como una relación interna y asimétrica. La fascinación recuerda el fundamento olvidado del hábito: "la experiencia de la fascinación es liberadora porque arranca al sujeto de sus hábitos de determinación y lo devuelve al estado de determinabilidad que constituye su naturaleza" (501). Así, ocurre que la liberación radical no consiste en salir del hábito, sino en liberar el hábito respecto de sí mismo. Esto solo es posible mediante un recuerdo rememorativo que se realiza en la experiencia estética y que debe ser inscrito en la praxis. La liberación se vuelve real cuando produce retroactivamente su propia posibilidad.

Este movimiento tiene, según Menke, consecuencias políticas. Aunque la liberación radical no sea en sí misma una teoría política (la liberación radical no es en sí misma política, ni ética, ni estética, etc.) su realización exige una transformación

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

colectiva de los hábitos sociales. La política de la liberación implica la creación de nuevas leyes y una nueva forma de educación orientada a recordar la experiencia liberadora. La liberación, insiste Menke, no puede ser autoproducida y tampoco puede ser dada de un sujeto a otro: es, entonces, algo difícil de enseñar. Menke cierra la obra expresando que la práctica de la liberación implica permitir a los otros la escucha de aquel mandato que solo se puede recibir pero que así mismo implica la acción del sujeto que quiere recordar su orden: "la ley de recordar la liberación en la experiencia" (523).

En definitiva, *Teoría de la liberación* de Christoph Menke es una obra exigente y ambiciosa que replantea de manera radical uno de los conceptos más complejos de la filosofía. Frente a la forma occidental de la libertad como autodeterminación del sujeto, Menke propone una teoría de la liberación como experiencia, recuerdo y espontaneidad. Esta concepción de la liberación, que es estética, está acompañada de una gran dificultad, que Menke denomina la "paradoja de la liberación" y que explica de la siguiente manera:

"la dificultad fundamental, si no la aporía, en la que cae el intento de asir conceptualmente la producción de la libertad. Todo intento de entender la liberación se debate entre los extremos de la acción y el acontecer, la actividad y la pasividad, que se excluyen a la vez y que se presuponen mutuamente" (434).

La respuesta que ha dado Menke en su formulación teórica a este problema es remitir al proceso de producción de la liberación a partir de las narraciones. Estas narraciones, no obstante, responden a modelos de liberación fracasados, de los cuales Menke extrae sus momentos de verdad para construir una teoría de la liberación radical. El problema es que no está claro cuál es la experiencia que podría dar lugar a una liberación radical en el sentido propuesto por Menke. Aunque la experiencia de la fascinación ocupa un lugar central en el desarrollo de la teoría, su articulación permanece en un nivel de elevada abstracción y no llega a traducirse en una determinación histórica concreta o, siquiera, una imagen o relato extraídos del mundo de la cultura.

En este sentido, la teoría de la liberación parece operar en un registro que, si bien no es estrictamente apolítico –como el propio Menke insiste–, sí se mantiene deliberadamente a distancia de una explicitación contextual o institucional de la praxis liberadora. Esta indeterminación no invalida la propuesta, pero señala una tensión interna que atraviesa todo el proyecto: la dificultad de pensar una liberación que no

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

se reduzca ni a la autoactividad del sujeto ni a la mera pasividad del acontecer, sin por ello recaer en una concepción excesivamente abstracta de la experiencia.

Leída desde esta perspectiva, *Teoría de la liberación* no ofrece tanto una respuesta definitiva a la cuestión de la liberación como una reconfiguración del problema mismo. Al situar el origen de la liberación en la experiencia estética y en el recuerdo de lo indeterminado que funda el hábito, Menke desplaza el foco desde los modelos clásicos de la libertad hacia un plano más originario, en el que la liberación aparece como un acontecimiento frágil, siempre amenazado por su inversión en dominación. La potencia de la obra reside precisamente en este desplazamiento: en obligarnos a pensar la liberación como una tarea siempre abierta, cuya realización exige permanecer fiel a la experiencia que la hace posible. En este sentido, la dificultad –y quizá la irresolución– de la propuesta no constituye tanto su debilidad como el índice de la radicalidad de la pregunta que la anima.

Carlota Míguez Domínguez
carlotamiguezd@gmail.com

Zoe Pereira González y Francisco Villalba Muñoz (coords.): *Miradas desde la crítica. El legado del Instituto de Investigación Social de Frankfurt a 100 años de su fundación*. InterdisciplinARS. Valencia: Editorial UPV, 2025, 257 págs.

A finales de 2023 el Institut für Sozialforschung (IfS) conmemoraba su centenario ante una situación histórica profundamente desafiante en un sentido tanto práctico como teórico. A problemas de amplio recorrido y presentes en la mayoría de diagnósticos de época de la pasada década, como la aceleración del cambio climático, la descomposición del orden social e institucional de los estados del bienestar posterior a la Gran Recesión y la recurrencia sistemática y global de las crisis migratorias, se le sumaban ahora fenómenos consolidados de manera más reciente: entre otros, el asentamiento institucional del radicalismo de derecha en Europa y América y, muy especialmente, la conformación de un escenario belicista, encarnado sobre todo en la guerra ruso-ucraniana y el genocidio de Israel en Gaza, que anticipa –carrera armamentística internacional mediante– la posibilidad de una conflagración mundial a gran escala. El inquietante escenario que sugiere esta coyuntura presentaba y sigue presentando un carácter un tanto contradictorio en su superficie. Como se señalaba entonces desde el propio Institut, aun cuando es posible reconocer en tales fenómenos la morfología de "un mundo que se desintegra" (IfS, 2023: 27) –así resumía la situación hace ahora dos años en el informe redactado con razón de su centenario–, ello no se ha traducido en el surgimiento de mayores resistencias a los mecanismos de integración del poder social. Al contrario, incluso allí donde puede existir una cierta conciencia en torno al carácter "insostenible" de las dinámicas de destrucción del capitalismo, de sus crisis cíclicas y del daño que produce en los sujetos, el hecho es que estas tendencias solo "se siguen perpetuando" (ibid.). Responder a esta contradicción –que representa, no obstante, la constitución normal del actual orden capitalista– y contribuir a su transformación supone el desafío más importante y urgente de nuestro presente para quienes se comprometen con la necesidad de construir una sociedad más justa. En este compromiso se ha inscrito también históricamente la teoría crítica, cuyo propio origen se debió a la intención de actuar como "acompañante intelectual" y agente colaborador de un proyecto político emancipatorio (ibid.: 25). Declarando su propósito de reconectar con esta meta, el IfS llamaba así a "reorientar" su "labor […] en el ámbito académico y reexaminar su posicionamiento social" (ibid.: 26) atendiendo a problemas como el antes indicado en un momento en el que las tensiones internas del orden democrático-capitalista amenazan no solo con seguir empeorando las condiciones de existencia de la mayoría de la sociedad, sino con hacer estallar los mismos resortes de dicho orden social.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

El informe presentado entonces por el Institut esbozaba unas conclusiones preliminares que, a modo de hoja de ruta, recogía los frutos de un debate interno en el que se habría pretendido replantear y poner a prueba la resistencia de los análisis y postulados de diferentes generaciones del organismo ante la actual situación social. Dicho debate se ubicaba en un contexto de discusión más amplia y aún en curso en torno a la herencia y actualidad de la teoría crítica. En este contexto es donde se sitúa la monografía que aquí reseñamos. Surgida a partir de un seminario desarrollado en la facultad de filosofía de la Complutense entre los años 2023 y 2024, *Miradas desde la crítica* se presenta como contribución a la retrospección crítica en torno a la historia y el legado del Institut, posicionándose desde una preocupación declarada por el horizonte barbárico del capitalismo actual y, en particular, por su paradigmática expresión en el proyecto de borrado étnico del pueblo palestino, practicado con la complicidad y el silencio de todas las potencias occidentales y de su cultura oficial –incluyendo, por cierto, a alguno de los que durante décadas se han presentado a sí mismos como sucesores de la herencia intelectual del Institut–. Tal y como señalan en su introducción los coordinadores de esta monografía, Zoe Pereira y Francisco Villalba, la óptica aquí asumida parte de la premisa de que, si lo que se pretende es probar la actualidad y la potencia del proyecto de la teoría crítica frente a los retos de nuestro presente, la operación más consecuente será retomar los aportes de sus representantes originales. Reconstruir no solo el recorrido intelectual, sino sobre todo los propósitos teóricos y prácticos de algunos de los miembros de la primera generación de la llamada "Escuela de Frankfurt" será, por tanto, la intención fundamental de esta monografía.

El contenido y la disposición de los textos aquí presentes es coherente con una precaución sobre la que se insiste en la introducción antes mencionada. En efecto, es un profundo error –aunque no por ello poco común– interpretar el proyecto de la teoría crítica en términos escolásticos. Ni la inscripción formal de distintos autores y generaciones al Institut ni la construcción artificiosa –e interesada– de una "tradición" intelectual con continuadores, herederos y aspirantes a herederos puede esconder el hecho de que entre distintos exponentes, pasados y presentes, de esta supuesta Escuela median "impulsos diferentes" y fines apenas conmensurables (Pereira y Villalba, 2025: 2). Aún más: siendo consecuentes con los fundamentos filosóficos de la teoría crítica, esta no puede aspirar a constituirse de manera "escolástica ni dogmática" (ibid.), incluso aunque su proyecto fuese definido por Horkheimer de manera programática. Tal cosa no significa, por otra parte, que la teoría crítica no

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

posea unas preocupaciones comunes y unos fines determinados. En buena medida, de hecho, el propósito de *Miradas desde la crítica* será poner en contexto estas preocupaciones y estos fines desde la intención de reubicar su proyecto de acuerdo a su adhesión, como hemos dicho antes, a la meta de la emancipación social. En este sentido, esta operación de contextualización histórica opera sobre un doble ámbito. Primero, y de manera principal, sobre el momento de formación de obras como las de Horkheimer, Adorno y Löwenthal, que definirá la identidad original de la teoría crítica como proyecto intelectual. Pero también sobre las resonancias que el pensamiento de estos autores produce sobre nuestro presente, en el que la claridad con la que se muestra la incapacidad de las democracias capitalistas para asegurar una existencia social digna –e incluso para mantener sus propios supuestos programáticos frente a la persistente sombra del fascismo– posiblemente solo sea comparable al contexto de surgimiento del Institut.

Mayormente, Marx será el centro en torno al que orbitará la contextualización teórica de la primera generación del Institut que se nos propone en *Miradas desde la crítica.* La "estela" del pensador renano representa, pues, el principal elemento de cuanta unidad hay en los distintos casos examinados aquí. Desde la concepción programática de la teoría crítica –descrita por Horkheimer, director del IfS desde 1931, en *Teoría tradicional y teoría crítica* (1937)– hasta autores influenciados por la labor del Institut pero no inscritos en ella ni directamente ligados al mismo, como Alfred Sohn-Rethel, participan de un denominador común: el afán de actualizar los presupuestos y las categorías de análisis del pensamiento de Marx de acuerdo con las condiciones de su época, bien distintas de las del capitalismo industrial en desarrollo que él habitó. Incluso a pesar de que el curso posterior de la teoría crítica, especialmente a partir de la experiencia de Auschwitz, apartase esta pretensión a un lugar secundario para trabajar sobre la base de una "genealogía de la modernidad", lo que podríamos llamar "teoría crítica temprana" (Enguita, 2025, p. 80) se entendería a sí misma como una fuerza llamada a repensar y poner al día las categorías y aplicaciones de la crítica de la economía política, así como su pretensión de comprensión científica de la realidad. Podría decirse que fueron sobre todo dos los factores que impulsaron este esfuerzo. En el plano de la teoría, las claras insuficiencias de la herencia ideológica de la II Internacional, cuyo *corpus* marxista se había mostrado ya muy por detrás de las exigencias del momento histórico y político. En el plano de los hechos, el fracaso del intento de expandir al resto de Europa la toma del poder por parte del proletariado que ya se había producido en Rusia –dramáticamente expresado en la derrota

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de los espartaquistas de 1919 y el subsiguiente asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg–, el cual confirmaba para muchos la necesidad de poner a prueba la resistencia de la interpretación marxista ante el actual estado de cosas y de enriquecerla con medios adecuados a los desafíos inéditos que este presentaba. Esta necesidad de referentes teóricos y analíticos aplicables al estudio de las ligaduras entre diferentes problemas y esferas del medio social impulsará, en buena medida, el énfasis en la adopción de un marco interdisciplinar, que constituirá una seña de identidad del trabajo –en este sentido pionero– del Institut.

También es a partir de este contexto de balance y actualización de la herencia de Marx desde el cual debemos comprender la inclusión de György Lukács en esta monografía, en concreto en su primer artículo, firmado por José Antonio Zamora. Como es sabido, la figura de Lukács mantiene una relación polémica con los representantes de la antes llamada teoría crítica temprana. Aunque su desarrollo intelectual posterior lo alejaría más y más de algunos de sus admiradores más destacables, la influencia de sus primeras obras –sobre todo *Historia y conciencia de clase* (1923)– sobre la formación de autores como Horkheimer, Adorno, Benjamin, Löwenthal y Marcuse es difícil de exagerar. En este sentido, Lukács, que posteriormente se desempeñaría respecto a algunos miembros de la primera generación del Institut como contrafigura filosófica, habría sido antes también, y de modo principal, su educador y mediador intelectual, influyendo ampliamente sobre una cierta recepción de Marx y una disección de la arquitectura espiritual de la modernidad capitalista que contribuirían a definir en un momento temprano el proyecto de la teoría crítica como uno destinado al análisis de la "dialéctica histórica de la sociedad burguesa […] mediante el uso de categorías marxianas" actualizadas (ibid.).

Sería posible clasificar en tres tipos las aproximaciones a esta primera generación de intelectuales de la llamada Escuela de Frankfurt que se nos propone en *Miradas desde la crítica*. El primero se centra en torno a lo que podríamos describir como la fundamentación de la teoría crítica en calidad de programa filosófico, uno destinado a reinterpretar el mundo en un momento en el que han fracasado tanto el proyecto de su transformación como los medios de interpretación destinados a sostenerlo (ver Adorno, citado en Maiso, 2025: 90), pero que, en cualquier caso, continúa teniendo las miras puestas en cambiarlo de manera práctica. Dentro de él cabría mencionar el artículo de José Emilio Esteban Enguita, "Max Horkheimer y la teoría crítica temprana", y el de Jordi Maiso a propósito de la noción de dialéctica negativa en Adorno y el "modo de proceder filosófico" que esta alberga (Maiso, cit.: 90). A la luz

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

de ambos artículos, la concepción de la teoría crítica emerge como un esfuerzo por responder a la pregunta por la "posibilidad de seguir haciendo filosofía" (ibid.) en una situación histórica *posterior* al proyecto –incompleto y ya para entonces fundamentalmente frustrado– de su realización práctica en la consecución de la revolución social (en alusión a la famosa sentencia de Marx en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844). De tal modo, la teoría crítica se postula, ante todo, como un proyecto de actualización de la filosofía materialista y de su compromiso con la crítica de la lógica social: uno que no puede ya aspirar a neutralizar de ningún modo el "desgarrón entre el sujeto de conocimiento y su objeto", la sociedad, ni a entregarse a "la idea de una reconciliación universal y perfecta" (Enguita, cit.: 85), lo cual no implica abandonar sus fines emancipatorios. La rehabilitación de la crítica materialista bajo el principio de una dialéctica de la no identidad, retomando aquí la definición de Adorno, surge, pues, en primer lugar, como autocrítica de la filosofía en una situación cuyo fracaso la obliga, no obstante, a ponerse de nuevo al frente de la crítica de la sociedad; y en segundo lugar, y en cuanto concreción de dicha autocrítica, como crítica del idealismo y particularmente de "la filosofía de Hegel y de su noción de dialéctica" (Maiso, cit.: 99). Queda aquí explicitada, por tanto, la indisociable ligadura de la teoría crítica y de su proceder filosófico con el proyecto de Marx, cuya crítica de la filosofía hegeliana, en él conducente en última instancia a la realización y abolición de la filosofía, es retomada y readaptada a las circunstancias históricas presentes. En dichas circunstancias, definidas por la imposibilidad de una inmediata transformación de la sociedad, la necesidad de una filosofía de la negati idad –consecuente con el *factum* de la "persistencia indisminuida del sufrimiento" y del carácter no reconciliado de la realidad (Adorno, citado en Maiso: 99)– reemerge como momento de la reconstrucción de las condiciones que hacen posible dicha transformación.

El segundo tipo de aproximación remite a algunas de las lecturas estéticas presentes en la primera generación de la teoría crítica, concretamente las de Benjamin, Löwenthal y Marcuse. A pesar de las diferencias en los enfoques y objetos de estudio de estos autores, la lectura comparada de los artículos dedicados a cada uno de ellos permitirá comprobar dos elementos de importancia en lo que respecta a la relación entre estética y teoría crítica. Primero, y coincidiendo con los esfuerzos del Institut por construir una metodología de análisis de la sociedad burguesa sostenida sobre el principio de la interdisciplinariedad, la centralidad que adquirirán los documentos artísticos y culturales en el intento de reconstruir una teoría materialista de la socie-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

dad. En efecto, si la situación desde la que el Institut comprenderá su propia tarea se define a partir del colapso del capitalismo liberal y del cosmos cultural de la burguesía, la reconstrucción de la subjetividad burguesa y de su progresión histórica constituirá una prioridad teórica. En este sentido, el arte, la arquitectura, la literatura y otras formas de expresión cultural adquieren una importancia especial en su carácter como manifestaciones fósiles de una determinada anatomía social. La "sociología de la literatura" impulsada por Leo Löwenthal es aquí un ejemplo paradigmático. Como cuenta Daniel Barreto en su artículo "Leo Löwenthal. Crítica del autoritarismo y sociología de la literatura", la contribución del francfortiano al proyecto crítico del Institut, la cual tendría por objeto reconstruir el desarrollo histórico de la conciencia burguesa a partir de sus expresiones literarias fundamentales –con especial atención a la no ela decimonónica y el teatro realista–, acabaría dando lugar a uno de los análisis más completos –e inquietantes, por su actualidad– de la constitución de la ideología y la personalidad autoritarias, paralelo al ascenso del nazismo en Alemania (destaca, en este punto, su estudio sobre *Hambre*, la ópera magna del escritor colaboracionista y pronazi noruego Knut Hamsun). En una línea diferente aunque solidaria de esta merece también mención el caso, mucho más célebre, de Walter Benjamin. Respecto a este podemos encontrar un exhaustivo análisis en el texto de Cristina Catalina, que, centrándose en su reapropiación de la categoría marxiana de "fantasmagoría", reconstruye los presupuestos y los propósitos de la "protohistoria de la modernidad" que el berlinés realiza, de manera más destacable, en su proyecto del *Libro de los pasajes.* El mundo objetual del capitalismo liberal del siglo XIX –cuya descripción, bien conocida, abarca un amplio número de clasificaciones estereotípicas: la arquitectura urbana del París de Haussmann; las exposiciones universales; los arquetipos del dandi, el flâneur y la prostituta; el fenómeno del coleccionismo; la moda…– sugiere para Benjamin la anatomía de una sociedad ya desaparecida, pero que continúa iluminando en sus ruinas la lógica que propulsa a la actual, y aún más, la posibilidad de una distinta. La reconfiguración del espacio y el tiempo a la medida del proceso de circulación de mercancías y la institución de rituales de adoración fetichista de los productos de consumo como forma básica de socialización son, así, procesos subyacentes a la configuración de un mundo material que colorea todos los resortes de la experiencia desde el ocultamiento del antagonismo social, pero que en ese ocultamiento fomenta también, aunque sea lateralmente, el deseo de su superación. Aquí cobra un papel fundamental el carácter que las fantasmagorías de la sociedad burguesa adquieren como "imágenes desiderativas". La incipiente esfera del

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

consumo, sostenida desde la promesa fantástica de construir una realidad inmediata e infinitamente disponible por medio de su cosmos de objetos, contiene un destello de utopía, aun cuando su base sean la explotación y la personificación de funciones del capital. El "momento desiderativo" contenido en ella expresa de manera paradójica, en el mundo reconciliado que presenta, "anhelos de libertad, igualdad, justicia o bienestar" (Catalina, 2025: 66): el relegamiento del daño producido siembra sobre el inconsciente la posibilidad de algo distinto y mejor. De ahí la condición onírica y como espectral que el repertorio objetual del mundo burgués adquiere ante el presente –y que el surrealismo se ocupará de resignificar–. En las ruinas del pasado se descubre, pues, la posibilidad de un futuro diferente: cada época sueña la siguiente. Precisamente esta conexión entre estética, experiencia y tiempo histórico, ampliamente abordada por Benjamin, es la que define el segundo elemento de importancia en lo que refiere a la relación entre filosofía estética y teoría crítica. Marcuse es, entre los ejemplos tratados en esta monografía, quien más claramente puede mostrarnos esta conexión. En "Sexo, deseo y dimensión estética. Sobre la posibilidad de un diálogo entre Marcuse y Foucault", Luis Alegre nos muestra cómo, con la mirada dirigida a un horizonte histórico ya distinto del que dio lugar a la fundación del Institut, un Marcuse en plena madurez intelectual retomará la propuesta schilleriana en torno a la naturaleza del arte como medio de reconciliación entre razón y sensibilidad. El propósito de Marcuse con esta operación –que explorará desde *Eros y civilización* (1955) en adelante– se comprende, como en el caso otros compañeros intelectuales (pensamos aquí, sobre todo, en Adorno) desde el intento de hallar márgenes de maniobra sobre unas coordinadas históricas y un análisis de situación concretos, definidos por la derrota del proyecto emancipatorio y la imposibilidad de su rearticulación inmediata. Sin embargo, si por algo destaca la intuición de Marcuse es porque, en el "giro estético" que experimenta su obra madura (Alegre, 2025: 238), lo estético se nos muestra ya no solo como custodio de potenciales utópicos o descubridor de fisuras en el seno de una cultura falsamente reconciliada, sino como aquella dimensión sobre la que recae de manera fundamental la radical transformación de la experiencia que debe acometer el proyecto revolucionario: como prefiguración y operador práctico de la vida justa. Algo que, en cierta medida, permite tender un puente entre los potenciales futuros de transformación de la experiencia y la insoslayable obligación de tratar de trastocarla *aquí y ahora* –y que, sin duda, contribuye a explicar el enorme prestigio del que Marcuse disfrutaría sobre la *new left*, los nuevos

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

movimientos sociales y las contraculturas de los 60, aportando así una mirada sobre las influencias a posteriori de la primera generación de la teoría crítica–.

En un tercer y último tipo de aproximación podríamos incluir a dos autores que, aunque menos referenciales y conocidos, ejemplifican muy bien los potenciales de aplicación del programa de investigación de la teoría crítica. Si, diferenciándose del mecanicismo analítico del marxismo ortodoxo, la teoría crítica quiso en un primer momento rearticular las potencias del pensamiento de Marx y de su crítica de la economía política sobre la base de una metodología interdisciplinar que permitiese hacerlas llegar allí donde el propio análisis marxista no había podido hacerlo, el proyecto intelectual de Alfred Sohn-Rethel –plasmado en *Trabajo intelectual y trabajo manual* (1970)– y la colaboración de Georg Rusche y Otto Kirchheimer en *Pena y estructura social* (1939) son dos de los casos que mejor muestran el alcance que pudieron tomar estas ambiciones. Tanto Sohn-Rethel como Rusche y Kirchheimer comparten algunas características comunes: una relación compleja con el Institut –de hecho, Sohn-Rethel nunca estuvo formalmente ligado a él, debido a la oposición de Horkheimer–, una aproximación original y heterodoxa a temas relativamente atípicos dentro del marco de intereses dominantes en él, y un esfuerzo por expandir los límites del análisis marxiano a terrenos hasta entonces inexplorados. Esta combinación de rasgos daría lugar a dos obras únicas y pioneras que contribuirían a expandir los horizontes teóricos de la teoría crítica. *Trabajo intelectual y trabajo manual* es el resultado de un camino intelectual de décadas en el que, como relatan Chaxiraxi Escuela y Mario Domínguez en "Alfred Sohn-Rethel y la teoría crítica. Abstracción real y mercancía", Sohn-Rethel persiguió demostrar una hipótesis fundamental: la vinculación entre el desarrollo del trabajo social en condiciones capitalistas y el surgimiento del pensamiento abstracto, paradigmáticamente encarnado en el sujeto trascendental del idealismo kantiano. En el intento por dar respuesta a la "pregunta por el origen del pensamiento abstracto" (Sohn-Rethel, citado en Escuela Cruz y Domínguez Sánchez-Pinilla, 2025: 180), Sohn-Rethel acabaría así armando un complicado edificio teórico destinado a construir una "epistemología materialista" aún incompleta en Marx. Por otro lado, *Pena y estructura social* constituye un esfuerzo programático por desentrañar, desde una óptica y una gramática marxianas, los procesos de construcción social del crimen y las categorías criminológicas, así como de los dispositivos de castigo asociados a ellas. Con esta obra Rusche y Kirchheimer darían carta de nacimiento al marco analítico de la economía política del castigo, que, como se ocupan de mostrar el ya mencionado Mario Domínguez y Da-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

vid J. Domínguez González en su prolijo estudio, aún hoy resuena en autores notablemente influyentes, como Loïc Wacquant.

En suma, *Miradas desde la crítica* presenta una panorámica completa y hábilmente equilibrada de las aspiraciones intelectuales, angustias de época y horizontes políticos compartidos por la primera generación de la teoría crítica, aquella a la que correspondió definir el sentido y los fines de este proyecto. El propósito de tender puentes hacia el pensamiento de Marx y situarlo a la altura de las exigencias del momento sería, como hemos dicho, el denominador común detrás de una serie de autores y programas de investigación por lo demás no siempre conmensurables. Más allá de esto, poner el énfasis, como se hace aquí, en este atributo compartido adquiere una importancia especial cuando se trata de mirar hacia los orígenes de la teoría crítica desde el punto de vista de la pregunta por su actualidad. Esto es así por dos razones. Primero, porque una contextualización completa de la misma nos obliga a ponerla de frente a las condiciones históricas que alumbraron dicho proyecto y a los propósitos prácticos que perseguían sus fundadores. Segundo, y más importante aún, porque si de lo que se trata es de resituar los aportes de estos autores a la altura de las exigencias de nuestro presente –como ellos pretendieron hacer en su momento con el legado de Marx–, el primer paso necesario es reconectar con la proyección práctica que estos buscaron en su labor investigadora, ligada a la meta de la emancipación social y la superación del sistema capitalista. Una perspectiva que, por evidente que pueda parecer, requiere hoy especial consecuencia y compromiso, teniendo en cuenta el carácter insólitamente desafiante de la situación actual.

Javier Pomares Cumbreño

javpomar@ucm.es

REFERENCIAS

PEREIRA GONZÁLEZ, Z., & VILLALBA MUÑOZ, F. (2025): *Miradas desde la crítica: El legado del Instituto de Investigación Social de Frankfurt a 100 años de su fundación*. Valencia: InterdisciplinARS. https://doi.org/10.4995/INT.2025.683501

INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG (2023): *100 Jahre IfS | Perspektiven. IfS Working Paper Nr. 20*. Frankfurt a. M.: Institut für Sozialforschung.

Marcel Stoetzler (ed.): *Critical Theory and the Critique of Antisemitism*, London / New York: Bloomsbury, 2023, 293 pages.

Critical Theory and the Critique of Antisemitism, published in 2023, contains 11 chapters by as many authors and a substantial introduction. The volume is part of the Critical Theory and the Critique of Society series, published by Bloomsbury Academic, and is edited by Marcel Stoetzler.

The volume begins from the premise that studies of antisemitism were integral in shaping early Critical Theory and states that, "Critical Theory's critique of antisemitism … treats antisemitism as a symptom … of the [social] structures", 'not a bug but a feature' (2). On this premise, the volume addresses both the historical developments of antisemitism studies in Critical Theory and the contemporary "Frankfurt School-inspired perspective" (3) on present-day antisemitism.

The volume is divided into two parts. The first part contains theoretical and historical outlines of the central concepts used by the Frankfurt School to discuss antisemitism, while the second part contains texts inspired by early Critical Theory which examine a range of contemporary instances of antisemitism. It uses concepts from Critical Theory to unfold and redefine the critique of antisemitism today. A guiding thread throughout this volume is a critique of particularised identity positions in relation to critiques of capitalism.

The volume takes antisemitism as the central lens through which it examines Critical Theory. However, this is not the only lens used, as various authors also touch upon topics related to economy, identity, activism, the meaning of introducing an intersectional analytical framework to the study of antisemitism, and the role local national histories play in the treatment of antisemitism (with Poland as a case study). Thus, while the title of the volume may seem to indicate a narrow perspective on Critical Theory, the chapters touch upon many topics covered in previous works on the Frankfurt School (e.g. *Jeffries* 2016; Wiggershaus 1995; Benhabib 1986).

PART 1 – ELEMENTS OF THE CRITICAL THEORY OF ANTISEMITISM

Jordi Maiso's chapter *The Critical Theory of antisemitism and the limits of enlightenment* (29-50) examines how Horkheimer and Adorno's seminal work *Dialectics of Enlightenment* (originally published in 1947) was largely written against the backdrop of "the persecution of Jews and its social consequences" (29). According to Maiso, Horkheimer and Adorno show that the persecution of Jews cannot be seen merely as a "residue from the dark Middle Ages" (ibid.) but was rather part of

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

the central dynamics of modern, bourgeois, capitalist society, a society that understood itself as the product of the Enlightenment. Hence, the eruption of antisemitism during the twentieth century was not the return of age-old persecution but the underbelly of contemporary civilisation and its violent urge to destroy itself.

Werner Bonefeld's chapter *Antisemitism and the critique of society as economic object* (75-90) posits that "Critical Theory … formulates the critique of antisemitism as the critique of bourgeois society" (75). Central to this chapter is the idea that capitalist society produces antisemitism as "a personalized critique of a crisis-ridden dynamic of real economic abstractions … and their regulation by the invisible hand of the market" (76). Critical Theory, in its opposition to capitalism and its abstractions, emphasises that, in capitalist society, antisemitism blames the Jew as the alleged bringer of hardship—thereby personalising the figure of the Jew as the guilty party in the impersonal processes of reified economic forces.

The critique of antisemitism and bourgeois society, as it developed in Critical Theory, became the broader critique of what Adorno later called "the bad economic determination of existence" (Adorno 2005: 43[§22]). These are two central motifs of critique that, in Critical Theory, are intertwined so that each implies the other. Antisemitism and *bad economic existence* confront us with the limits of enlightenment and of reason by demonstrating that the enlightenment is inherently driven to renege on its promise of emancipation, leading to a situation where it becomes increasingly impossible to live, since "[w]rong life cannot be lived rightly" (Adorno 2005: 39[§18]).

An account that posits antisemitism and bourgeois society on one side of a dichotomy and anti-capitalism on the other, would, of course, be simplistic and fail to acknowledge that antisemitism is not a solely right-wing phenomenon. Antisemitism can also be found on the left-wing spectrum of politics, especially when we look at the anti-capitalistic gestures inherent in some forms of antisemitism.

On this theme, Matthew Bolton's contribution, *Antisemitism in the British 'New Liberalism' movement* (51-74), examines the antisemitic tendencies inherent within the pre-WW1 British social reform movement. The chapter locates a kernel of antisemitism in the movement, which functions as a central basis for the movement's criticism of capitalism.

A similar case is presented in Marcel Stoetzler's chapter *Antisemitism, anti-capitalism, community* (111-139), which examines this ambiguity through an inquiry into how critique of capitalism (Left and Right) intersects in its rejection of

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

capitalist reality, while being simultaneously divided into nationalist (Left and Right) and fascist (far-Right) ideologies. A central premise of Stoetzler's argument is that the latter differs from the former insofar as Nazis and fascists believe that Jews are the ultimate cause of all social wrongs, while non-fascist antisemites differ insofar as ('ordinary') nationalists (Left and Right) blame the Other (e.g. Jews) for the social wrongs inherent in the bad economic conditions created by capitalism more transparently as scapegoats.

Stoetzler makes an unusual attempt to make the meaning of the concepts 'left' and 'right' central to the discussion, when these concepts usually remain undefined but present. The argument suggests that left-wing antisemitism accuses 'the Jews' of obstructing progress, whereas right-wing antisemitism accuses them of being too progressive. Moreover, at least in the nineteenth century, capitalism was still viewed, for good and for bad, as the principal driver of progress. In this sense, Stoetzler argues that reflection on the difficult, dialectical relationship of capitalism and emancipation is an important key to understanding antisemitism.

Following a similar line of examination, Christine Achinger's chapter *Jews and other 'others'* (91-110) investigates how the struggles of Jews and other 'others' converge around an opposition to "racism, nationalism, antisemitism, misogyny, homo- and transphobia" (91). However, Achinger's chapter also problematises the rise of certain kinds of identity politics that recognise wrongs towards one's own group above wrongs towards other groups. According to Achinger, Critical Theory (understood broadly) may bridge such group divisions *qua* its focus on providing a thorough, critical examination of modernity, capitalism, and how rationality produces "systematic irrationality" (92).

This brings us back to Maiso's insight that modern antisemitism, which emerges as a distorted critique of capitalism, presents itself as a kind of identity politics that seeks to remedy the wrongs of capitalist reality by blaming these wrongs on the Jews (in particular) or 'other Others' (in general), as suggested by Achinger. Moreover, Stoetzler's contribution reveals how this antisemitic identity politics manifests differently across the political spectrum, while Bonefeld's analysis deepens this understanding by demonstrating how antisemitism functions as a "personalized critique of a crisis-ridden dynamic of real economic abstractions" (76), and Bolton's text shows how this dynamic operates even within seemingly progressive politics, revealing that the antisemitic form of identity politics identified by Maiso is not confined to ex-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

tremist movements but can emerge within mainstream liberal and left-wing critiques of capitalism.

All of the *Elements* presented in this part skilfully introduce the reader to the theoretical foundation that the later contributions derive from, emerge out of, and build upon.

PART 2 – EXTENSIONS OF THE CRITICAL THEORY OF ANTISEMITISM

The second part of the volume can be understood as a collection of case studies that examine particular instances of the fundamental problems outlined in Part 1. The chapters in the second part maintain an analytical perspective on populism (left and right) and, consequently, a commitment to accurate sociological analysis; that is, they are committed to exploring the function that antisemitic tropes play in the anti-establishment ideologies, regardless of whether they nominally consider themselves to be on the right or on the left.

Most of these 'extensions' to a critical theory of antisemitism focus on contemporary activist movements, including antisemitic reactions to the murder of George Floyd (Ahern), the perceived revolutionary potential of January 6 (Wright), and Corbynism (Bolton & Pitts), while Joan Braune analyses the intersection between conspiratorial thinking and domains of esoteric knowledge.

Patrick Ahern's chapter (143-154) summarises the problems of left-wing critiques of Israel, noting that there is "a uniqueness to the tenor of the criticisms of Israel on the left that, rather than looking at the Israeli civil and political society in its complexity, addresses Israel as if it were a reified, homogenous and immutable entity in ways that are not reserved for the crimes and failures of other nations" (p. 151). Ahern pinpoints the need to maintain an analysis of society that avoids the conspiratorial tendencies that arise among populations arising from their powerlessness in capitalist societies.

Christopher D. Wright's contribution (175-202) is the longest and most ambitious contribution, focusing on the revanchist tendencies of populist movements, with the storming of Capitol Hill on January 6, 2021, as its point of departure. Wright's article is an impressive piece of contemporary critique that showcases the dangers inherent in the phenomenon of leftists seeking a potential alliance with these types of groups as a means of overthrowing capitalism, just as some Bolsheviks had thought they could work with the Nazis because they saw a hidden revolution-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

ary energy beneath their violence and hatred. Wright argues that, today, some left-leaning people are making a similar mistake by thinking they can benefit from the movement around Trump. With Trump's re-election, these considerations seem ever more relevant as leftist movements around Europe (both mainstream and fringe) try to embrace more populist approaches to win back political influence.

The chapter by Matthew Bolton and Frederick Harry Pitts (253-274) contains another case study, which shows how contemporary leftist movements adopt unhelpful populist strategies. With the distinction between productive and unproductive classes, they stipulate how members of the British Labour Party and the circle around Jeremy Corbyn, because of their protectionist vision of politics, ended up embracing antisemitic stereotypes. The most interesting aspect of this article is its detail on how ideas of a 'rigged system' produce an idea on the left of a 'good' (Keynesian) form of capitalism that 'worked' for the local British population before neoliberalism and its greedy global financiers destroyed it.

Bolton and Pitts argue that the left is not actually engaging in a critique of political economy but reproducing the discourse of bourgeois economists such as Ricardo. Applied to our contemporary context, Corbyn's populism amounts to carrying over a liberal understanding of class struggle "into analyses of capitalist social relations, [whereby] there is no qualitative difference between the bourgeois critique of feudal society and the socialist critique of capitalism" (p. 261). Accordingly, populist politics points to a scapegoat that is the financial elite, coupled with anti-Zionist sentiments, that once again creates the dangers of antisemitism. Within this framework, the problem that socialism needs to attack is not capitalism itself – its inability to provide producers with material wealth predicated on the fact "that in capitalist society, the relation between a concrete act of labour and access to the means of subsistence is not direct and immediate, but indirect and socially mediated" (p. 264) – but those actors who prevent free participation in this process, who are designated as nefarious global forces.

Joan Braun's chapter (155-174) takes its point of departure in Adorno's *Los Angeles Times* astrology column essay *The Stars Down to Earth* (Adorno 2002), after which she goes on to address the *History Channel*'s self-styled documentary, *Ancient Aliens*. Braun's article describes how fringe media products with a flimsy or silly appearance become catalysts for sinister theories about unknowable forces that influence and control the world behind the scenes. Just as the astrology column that Adorno analysed becomes an outlet for citizens who feel powerless under late capi-

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

talism, David Icke's theories of lizard people, for example, popularised through documentaries such as *Ancient Aliens,* give back a feeling of control by way of understanding the forces that make late-capitalist subjects powerless. The strength of the chapter is not so much that it discounts the validity of such narratives but also that it underscores the inadequacy of positivist, fact-based refutation. The proliferation of conspiratorial thinking is a reaction to capitalism, which disenchants every aspect of life; it hearkens back to the classical thesis of *Dialectic of Enlightenment* that the enlightenment project falls back into barbarism as it wants to standardise every experience to the same rationalised metric.

Jonathon Catlin's chapter (203-230) addresses the critique of Critical Theory associated with Horkheimer and Adorno of supposedly treating Auschwitz unilaterally as the greatest form of victimhood and catastrophe. The charge is that their exclusive attention to analysing antisemitism overlooks the horrors and crimes that preceded the Holocaust, such as European colonialism in Africa and incidents like the Armenian genocide. Catlin's chapter shows against this that Adorno held the paradigm of 'After Auschwitz' not as a danger exclusively inherent to antisemitism but also saw it expressed in the bombing of Hiroshima and Nagasaki or the war in Vietnam, designating them as part of a 'hellish unity'. Thus, even the most classic expressions of Critical Theory, despite being mainly preoccupied with the Holocaust as a problem for analysis, did leave open a space for analysing other forms of mass killings.

While Catlin's chapter emphasises the particular aspect of antisemitism as a reflection of broader tribalistic tendencies of subjugation, exclusion and destruction, Anna Zawadska's chapter (231-252) discusses exactly such an example of a particular, nationally framed case of antisemitism. Hers is an important description of the history of antisemitism in the development of the Polish nation-state in the 20th century. While the crimes of the Holocaust are largely recognised in Poland as one of the greatest crimes on the European continent, Zawadska details that Poland has never recognised these crimes as having been overwhelmingly directed at Jews. Zawadska describes how the Second World War was followed by three phases of Jewish emigration to Israel, in 1946-9, 1956-60, and 1968, thus underscoring the othering of Jewish identity by Polish national identity. A central point of Zawadska's chapter is to finetune our use of terms such as antisemitism, but also racism and anti-Zionism, according to the context in which we find them.

CONSTELACIONES. Revista de Teoría Crítica. Número 17 (2025) – ISSN 2172-9506

The book contains a thoughtful and well-articulated collection of chapters, which serve as a great point of departure for those interested in reactualising the tools of Critical Theory in a contemporary North American and European context, whether for studying the social dynamics of populist movements or the shifting uses and tendencies of antisemitism today. It is also an uncomfortable, but perhaps necessary, description of how left activist projects can stray in their articulation of their own political projects by picking shared enemies rather than maintaining a critique of political processes (referring again to the chapters by Ahern, Wright, Zawadska, and Bolton & Harry Pitts).

It would be remiss to ignore the particular historical context unfolding at the time of the book's publication, and, while we ought to maintain a steadfast criticism of the way the Israeli military has been waging its war in Gaza and the nationalistic fervour behind it, the topic of antisemitism more than ever must be theorised through a thorough and nuanced sociological and analytical lens.

Mikkel Jørgensen
mikkel.jorgenseno@protonmail.com

Philip Højme
contact.hoejme@gmail.com

REFERENCES

ADORNO, Theodor W. (2002): *The Stars Down to Earth*. London, New York: Routledge.

ADORNO, Theodor W. (2005): *Minima Moralia: Reflections of a Damaged Life*. London, New York: Verso, 2005.

BENHABIB, Seyla (1986): *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

JEFFRIES, Stuart (2016): Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School. London, Brooklyn, New York: Verso.

WIGGERSHAUS, Rolf (1995): *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.