

DIALECTICA DE LA LIBERACION. LA UTOPIA SOCIAL DE HERBERT MARCUSE

DANIEL INNERARITY

La aparición del Estado social planteó al pensamiento de orientación marxista un reto que había de incidir en la renovación de los conceptos tradicionales. El pensamiento de MARCUSE, habitualmente asociado a la revolución estudiantil y a la primera etapa de la Escuela de Frankfurt, constituye una de las respuestas más penetrantes y significativas ante las nuevas circunstancias políticas y culturales de la segunda mitad del siglo XX. Su revitalización de la filosofía política se debe, sin duda, a la integración de tradiciones filosóficas tan heterogéneas en apariencia como el marxismo y la psicología de FREUD, al servicio de un proyecto de emancipación alentado por el pensamiento negativo.

Analizar una doctrina filosófica desde el punto de vista de su vigencia social o cultural es un planteamiento legítimo, pero superficial. Ahora bien, cabe preguntarse, sin abandonar el enfoque filosófico, cuáles han sido los motivos de la esterilidad política del pensamiento de MARCUSE, de su pronta deriva hacia la utopía y de su prematura caducidad. Me propongo analizar aquí esta peculiar «dialéctica de la liberación» en virtud de la cual el objetivo de configurar una civilización no represiva parece haber sido atrapado por un trágico destino.

1. *El hombre y la cultura en una sociedad sin oposición*

En una época histórica en la cual las conquistas materiales de la humanidad nos permitían soñar con la aparición de un mundo libre, en la cumbre de la civilización aparece una forma soterrada y

sutil, pero no por ello menos real, de dominio del hombre por el hombre. Estamos inmersos, dice MARCUSE, en una «sociedad cerrada» que controla e integra todas las dimensiones de la existencia, privada y pública. Al servicio de esta nueva dominación se encuentra la técnica moderna, que ha abierto muchas posibilidades y expectativas pero ha demostrado también ser un medio inaudito de dominación¹. Evidentemente, el progreso técnico no es de suyo un progreso humano en tanto en cuanto no se haya decidido el modo de distribución de la riqueza y al servicio de qué se ponen los crecientes conocimientos y capacidades. Lo que actualmente acontece es que la racionalidad objetiva de la tecnología encubre la carencia de libertad, la consolida e intensifica bajo la forma de múltiples comodidades. Se trata de una esclavitud casi imperceptible pero verdadera, pues al esclavo no se le reconoce por la dureza de su trabajo o la escasez de bienes materiales sino por su degradación a simple instrumento, por su carencia de autonomía y capacidad de decisión. Un creciente control sobre la vida es el reverso que ofrece la sociedad de consumo: la falta de libertad que se expresa en el sometimiento de los individuos al monstruoso aparato de producción y distribución.

La técnica contiene una extraña amalgama de libertad y agresión, de productividad que es transformada en destrucción bajo la forma de contaminación, derroche, violencia y consumo. «Vivimos con el signo de la racionalidad y la producción (...). La lucha por la existencia, la explotación del hombre y la naturaleza se han vuelto cada vez más científicas y racionales»². Pero con la producción desenfrenada ha surgido también la destrucción y la inseguridad. «Esta sociedad en su conjunto es irracional. Su productividad destruye el libre desenvolvimiento de las necesidades y facultades humanas; su paz no se mantiene sino por la amenaza constante de la guerra (...). Aceptamos que el derroche llegue a la perfección, nos resignamos

1. Cfr. *Das Ende der Utopie*, Maikowski, Berlín, 1967. Trad. cast. Ariel, Barcelona, 1968, p. 128.

2. *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, Beacon Press, Boston, 1964. Cito esta obra por la edición francesa de Minuit, París, 1968, p. 169.

a producir pacíficamente medios de destrucción»³. Aunque el uso de instrumentos de destrucción sea tan antiguo como la misma civilización, la agresión tecnológica se ha hecho más anónima y abstracta; las formas primitivas de agresión exigían una actividad y participación del cuerpo en un grado mayor que los instrumentos automáticos y burocratizados⁴. Marcuse se refiere, en ocasiones, como rasgo característico de la sociedad actual, a la «índole racional de su irracionalidad»⁵, que se manifiesta en la calculada perfección de unos medios con los que se sirve a fines arbitrarios. La irracionalidad pasa a ser una forma de *razón social*.

Uno de los aspectos más dramáticos de nuestra situación es que nos encontramos ante una servidumbre voluntaria, un intercambio consentido de la libertad por la seguridad. El deseo de llevar una vida cada vez más confortable aumenta en el individuo la capacidad de soportar el orden dominante. «Psicológicamente, disminuye la diferencia entre poder y libertad. En lo más profundo de su ser, en su estructura instintiva, el individuo reproduce las valoraciones y modos de comportamiento que están al servicio del mantenimiento del poder, mientras que éste es cada vez menos autónomo, menos 'personal', cada vez más objetivo y general»⁶. El hombre unidimensional ha adquirido así la forma suprema de la alienación, consistente en una pérdida de libertad que es vivida subjetivamente como libertad. Simultáneamente, con un nivel de vida en ascenso, el desacuerdo respecto del sistema como tal aparece como socialmente carente de sentido. «La independencia de pensamiento, la autonomía, el derecho a una oposición política son privados de su función esencialmente crítica en una sociedad que, por su organización, parece cada día más apta para satisfacer las necesidades individuales»⁷.

A pesar de su aparente movilidad, la sociedad industrial avanzada es una sociedad estática. Su expansión, productividad y crecimiento son sólo formas de producción de lo mismo que han se-

3. *Id.*, p. 17.

4. Cfr. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, Alianza, Madrid, 1971, p. 121.

5. *One-dimensional man*, p. 34.

6. *Psicoanálisis y política*, Península, Barcelona, 1969, p. 43.

7. *One-dimensional man*, p. 28.

pultado la esperanza de cualquier cambio cualitativo. «Un poderoso interés une a los antiguos adversarios para mantener y reforzar las instituciones»⁸. En efecto, cada vez hay menos diferencias entre los programas de los grandes partidos, puesto que el control estatal de la economía, por ejemplo, no es una abolición sino un cambio en la forma de dominación. La búsqueda de una seguridad laboral —reivindicación típica de los partidos de izquierda— es una satisfacción esclavizante que refuerza el poder del sistema⁹. «La realidad establecida parece prometer y producir lo suficiente como para rechazar o absorber todas las alternativas»¹⁰. Se trata de una adaptación «rentable pero atroz»: la sociedad determina de tal modo las necesidades del individuo que su «desarrollo y satisfacción son heterónomos»¹¹; las necesidades sociales se vuelven hasta tal punto necesidades individuales que éste ya no puede rechazar el sistema sin rechazarse a sí mismo y que a veces no le queda más remedio que afirmar su autonomía en la agresividad o en la estupidez¹².

Ciertamente, la integración que impone el sistema social se realiza sin terror abierto. Pero precisamente por ello, la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo. También es totalitaria una manipulación técnico-económica de las necesidades, la cual puede convivir plenamente con un determinado pluralismo y evitar el nacimiento de una eficaz oposición contra el conjunto. Al igual que había mantenido NIETZSCHE¹³, piensa MARCUSE que la función liberal de la tolerancia se ha transformado en una tolerancia abstracta e inauténtica (*repressive Toleranz*) que fomenta la equiparación, impide todo cambio social verdadero y mantiene «un pluralismo armonizante donde las obras y verdades más contradictorias coexisten pacíficamente en la mutua indiferencia»¹⁴. Del mismo modo que HEGEL había objetado a KANT que el pensamiento dominado por la lógica formal es indiferente hacia sus objetos, hoy se hace nece-

8. *Id.*, p. 19.

9. Cfr. *id.*, p. 267.

10. *Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*, Oxford University Press, 1941, p. 41.

11. *One-dimensional man*, p. 30.

12. Cfr. *Vers la Libération*, Minuit, París, 1969, p. 24.

13. Cfr. *Der Wille zur Macht*, 79; *Jenseits von Gut und Böse*, 208.

14. *One-dimensional man*, p. 61.

sario señalar, en el plano de la acción humana, que «el ámbito de elección abierto al individuo no es el factor decisivo para determinar el grado de libertad, sino *lo que* puede ser elegido y lo que *es* elegido por el individuo»¹⁵. En nuestra civilización, una sociedad libre, ya no puede ser definida en relación a las tradicionales libertades económicas, políticas e intelectuales, sino en términos negativos que equivalgan a la negación de los modos dominantes. «Así, libertad económica significaría libertad de la economía, de estar controlados por fuerzas y relaciones económicas, liberación de la diaria lucha 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, libertad intelectual significaría la restauración del pensamiento individual absorbido ahora por la comunicación y el adoctrinamiento de masas, la abolición de la opinión pública con sus creadores»¹⁶.

Es evidente que el hombre cuenta hoy con más instrumentos que nunca para la comunicación. Y sin embargo, también aquí es poseído por aquello que posee. Los medios de comunicación favorecen la identificación y uniformidad de las expresiones y pensamientos: «agentes de publicidad fabrican el universo de comunicación en el que se expresa el comportamiento unidimensional»¹⁷. Por medio de la publicidad se ha transformado el viejo deber de producir por el nuevo de consumir; lo accesorio se convierte en necesidad primaria y nadie demanda lo exigible; la publicidad ofrece a la sociedad las fórmulas concretas en las que ha de encuadrarse el repertorio de sus necesidades y apetencias; el discurso político tiende a identificarse cada vez más con el lenguaje publicitario, mientras que la mentira y la contradicción se integran en la opinión pública sin perturbarla: incluso la contradicción franca y abierta se transforma en fórmula de discurso y en slogan publicitario. MARCUSE llega incluso a afirmar que si dejara de haber publicidad y cesaran de funcionar los medios de comunicación, entonces podría realizarse lo que las contradicciones del capitalismo no han logrado todavía con-

15. *Id.*, p. 7.

16. *Id.*, p. 40.

17. *Id.*, p. 110.

seguir: la desintegración del sistema y, con ello, el cumplimiento de los deseos del hombre¹⁸.

Como ejemplo concreto de la dominación ejercida desde la opinión pública, MARCUSE se refiere a la pérdida de sensibilidad que ocasiona la familiarización con la violencia fomentada por los medios de comunicación. «La brutalización del lenguaje y de la imagen, la presentación del asesinato, el incendio, el envenenamiento y la tortura de quienes son víctimas de las matanzas neocoloniales, se realiza en un estilo natural, objetivo y a veces humorístico, que asocia esos horrores con las hazañas de la delincuencia juvenil, los campeonatos de fútbol, los accidentes, las informaciones bursátiles y del hombre del tiempo. No se trata ya de la 'heroización' clásica del asesinato en favor de intereses nacionales, sino más bien de su reducción al nivel de sucesos y contingencias normales de la vida cotidiana. La consecuencia es la habituación psicológica a la guerra, administrada a una población que desconoce la experiencia de una guerra; una población que, en virtud de tal habituación, se familiariza tan fácilmente con las 'tasas' de muertes como con las demás tasas»¹⁹.

La manipulación ejercida desde los medios de comunicación no es circunstancial o esporádica, sino que incide sobre la propia configuración del lenguaje. Nos encontramos en un «universo de discurso cerrado» en el que el lenguaje, debido a su exclusivismo funcional, está incapacitado para expresar una actitud de no conformidad. De acuerdo con las categorías tecnológicas, las cosas se identifican con sus funciones, sin ninguna tensión posible que permita el pensamiento crítico. Se ha creado una sintaxis y un vocabulario con los que resulta muy difícil expresar la diferenciación, la distinción, la separación. En la medida en que las expresiones apuntan a la eficacia y al rendimiento, el lenguaje adquiere una función mágica, ritual, autoritaria. «La palabra ordena y organiza, incita a la gente a hacer, a comprar, a aceptar»²⁰. MARCUSE habla en ocasiones del carácter hipnótico de la comunicación o del efecto mágico de las siglas, como fenómenos que manifiestan la preponderancia de la pragmática sobre

18. Cfr. *Id.*, p. 269.

19. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*, p. 114.

20. *One-dimensional man*, p. 111.

el sentido en un discurso provocativo de reacciones esperadas. La publicidad y los medios de comunicación afectan al lenguaje con fórmulas estereotipadas y preconcebidas que destruyen implacablemente la libertad y la autonomía del pensamiento propio. El lenguaje de masas está formado por un repertorio mínimo de términos tomados de la relación comercial; cualquier idea propia y original resulta siempre condenable y escandalosa. La palabra pierde flexibilidad y apertura, constreñida a una significación canalizada y estrecha. Una hábil planificación impide la reflexión sobre los tópicos y destruye cualquier posibilidad de objeción al juego del lenguaje establecido. Los medios de comunicación, al conceder primacía a los hechos sobre las ideas, contribuyen a que los grandes discursos ideológicos que mantienen el sistema queden «inmunizados contra la contradicción»²¹.

A la creación de este universo aséptico y artificial de estadísticas, cálculos y hechos empíricos han contribuido el positivismo, el análisis del lenguaje y la reciente sociología. El análisis lingüístico, al haber limitado el sentido al uso (WITTGENSTEIN), ha depurado el pensamiento de nociones abstractas e ilusiones, en nombre de una normalidad que equivale en último término a lo fácticamente establecido. La filosofía ha capitulado ante lo existente, ante el poder de los hechos esgrimidos. «La no contradicción y la no trascendencia son un común denominador para todo comportamiento y para todo discurso en el universo establecido. En la filosofía contemporánea, el empirismo total revela su función ideológica»²². Por esta razón, reivindica MARCUSE un conocimiento racional, por medio de conceptos despegados de la experiencia vulgar. Porque el ataque contra la metafísica «es un ataque contra las condiciones de la libertad, puesto que el derecho de la razón a regir la experiencia sensible representa una parte esencial de estas condiciones de la libertad»²³. Solamente una *ontología bidimensional* puede frenar la reducción sistemática del antagonismo existente entre la libertad y la opresión, la apariencia y la realidad, la existencia externa e interna, lo público y lo privado.

21. *Id.*, p. 121.

22. *Id.*, p. 192.

23. *Reason and Revolution*, p. 69.

La actual nivelación cultural ha asimilado todo elemento de oposición, alteridad o trascendencia, impidiéndole con ello la denuncia que sobre la condición humana podían ejercer. El «embotamiento de la crítica»²⁴ se debe a la asimilación de lo contradictorio que se produce en una *sociedad sin oposición* que atenúa el contraste entre lo dado y lo posible, ejerce una función unificante y repele las alternativas. Esto se debe a que la realidad se ha situado por encima de la ficción y ha desaparecido el antagonismo entre la realidad social y el mundo de la cultura, en la misma medida en que se han desvanecido del horizonte cultural los ideales románticos, heroicos y trágicos. Cualquier escapatoria de este mundo racional queda así bloqueada en la medida en que el hechizo de la técnica y los bienes materiales han adormecido el deseo de libertad. «La cultura superior del pasado representaba muchas cosas para la realidad cotidiana: oposición adorno, protesta, resignación. También la apariencia de libertad: esa cultura rechazaba los comportamientos establecidos. Un tal rechazo sólo puede ser anulado por una compensación que parezca más satisfactoria que el propio rechazo. La transformación de la cultura superior en cultura popular y la conquista y unificación de los opuestos se han efectuado en virtud de una satisfacción material progresiva»²⁵. Los actuales héroes literarios ya no cuestionan el orden establecido, sino que son un subproducto de este, no apelan a otro modo de vivir. Lo contradictorio coexiste en un marco de indiferencia. El arte ha perdido su función de distanciamiento y antagonismo que le permitía cuestionar los valores establecidos. El lenguaje poético ha dejado de ser aquella negación de lo dado que aspiraba a romper el encantamiento vicioso de los hechos.

2. *La sociedad posible: una civilización no represiva*

En los tiempos no dominados por la unidimensionalidad, un holgado dualismo permitía que en el hombre conviviesen dos realidades: lo concreto y lo fantástico. «La fuerza de la cultura occidental

24. *One-dimensional man*, p. 15.

25. *Id.*, pp. 95-96.

consistía en la presencia, junto al hombre, de un mundo que no existía —héroes, leyendas, arte, aventuras—, pero que formaba parte integrante de la vida humana»²⁶. Este mundo ya no puede hoy encontrarse porque la sociedad tecnológica, su racionalidad positiva, lo ha hecho imposible. «Era un mundo que no había organizado todavía al hombre y a la naturaleza bajo la forma de objetos e instrumentos. Su virtud residía en la ilusión que evocaba»²⁷. Actualmente, sólo el «poder del pensamiento negativo»²⁸ puede evitar que la razón se resigne a ser un reflejo del comportamiento. Porque el pensamiento negativo está en condiciones de advertir que el hombre se encuentra en una situación que difiere de lo que *realmente es*. Incluye así la contradicción como una categoría epistemológica que permite la comprensión de lo que las cosas son mediante la no aceptación de su apariencia y la rebelión ante las situaciones de hecho. El poder de la dialéctica estriba, por tanto, en la capacidad de analizar los hechos desde el punto de vista de su *inadecuación* con la realidad posible. La cuantificación de la naturaleza separó la realidad del bien y de todos los fines inherentes, rompió el precario vínculo existente entre Logos y Eros, presentando la racionalidad científica como algo esencialmente neutral y expulsó al mundo de los valores a una subjetividad separada de la realidad objetiva²⁹. Por ello se hace necesaria la búsqueda de una nueva convergencia entre el ser y el deber, la razón y el deseo.

La función crítica reside en la negativa a acomodarse a las limitaciones impuestas por el principio de realidad a la libertad y a la felicidad, un cuestionamiento perpetuo del estado de cosas en nombre de lo posible, en nombre de los paraísos perdidos que ella rehusa olvidar³⁰. «Detrás de la ficción reside el saber»³¹. La imaginación y la fantasía constituyen una aspiración hacia la plenitud negada por la razón instrumental, en la medida en que preservan los arquetipos

26. *Id.*, p. 35.

27. *Id.*, p. 83.

28. *Reason and Revolution*, p. 41.

29. Cfr. *One-dimensional man*, pp. 146-147.

30. Cfr. *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1955. Trad. cast. Seix Barral, Barcelona, 1968, p. 215.

31. *Id.*, p. 140.

humanos, las ideas perpetuas, los ideales incondicionados, las imágenes prohibidas de la libertad. Sólo la imaginación puede reconciliar al individuo con sus profundas aspiraciones porque sólo ella es capaz de oponer la verdadera imagen del hombre libre como protesta frente a la organización de la vida por el logos represivo: ella es la armonía del deseo y la realidad, de la felicidad y la razón, del Eros y el Logos. En el juego, el arte y el ensueño, la conciencia se despega de lo real y de su individualidad, recuperando la comunicación lúdica con la especie. La belleza es el acceso a la libertad. Marcuse entiende así la estética como libre desarrollo de la sensibilidad en el que confluyen la satisfacción de las necesidades instintivas, las inclinaciones espontáneas, la técnica y el arte, el trabajo y el juego. Los valores estéticos vendrían a ser, entonces, la negación del orden dominante, de la fuerza y la brutalidad, de la destructividad del trabajo y la violación de la naturaleza. Se trataría de una recuperación del placer y del «arte de vivir»³², como se apuntaba en aquella «civilización estética» de la que hablaba SCHILLER. MARCUSE propugna una emancipación del Eros a la que no quiere ver convertida en una libertad sexual comercializada, en la que los deseos son socialmente organizados y que conduce a la sumisión del individuo satisfecho, a la desaparición de la protesta. MARCUSE rechaza cualquier inferencia causal entre ambos extremos sin querer reconocer que es la desvinculación del sexo respecto de su finalidad natural lo que ha hecho posible su comercialización. Algo similar podría objetarse a propósito de su intención de ampliar el alcance de la sexualidad más allá de la finalidad procreativa: nos encontramos ante la típica forma de dominio de la razón instrumental sobre la naturaleza, una demanda de libertad que conlleva la aplicación ilimitada de procedimientos artificiales para impedir la procreación.

La propuesta de una liberación del Eros le lleva a MARCUSE a una reflexión sobre la dimensión social de la psicología freudiana. En efecto, para FREUD, la civilización surge de la necesaria represión de los instintos; la felicidad no es un valor cultural porque la libre satisfacción de los instintos es incompatible con la sociedad civilizada: la renuncia y el retardo de las satisfacciones individuales son los prerequisites del progreso. Según MARCUSE, el concepto de hom-

32. *One-dimensional man*, p. 255.

bre que surge de aquí es, al mismo tiempo, la más firme defensa de la civilización occidental y su acusación más irrefutable. Porque el desarrollo de la técnica —por la que MARCUSE profesa a la vez una actitud de sospecha y reverencia— ha hecho posible la eliminación de la escasez y con ello una sociedad no represiva. Ahora es posible reconciliar el principio de placer y el principio de realidad en la misma medida en que el sacrificio de los instintos ha dejado de ser necesario. Pero, en cambio, la terapéutica freudiana establece una mecánica de adaptación que conduce al individuo a esa «infelicidad cotidiana que es el destino común de la humanidad»³³. Esta «salud» es precisamente la verdadera enfermedad. La alienación definitiva: la integración exitosa, el conformismo, la asimilación en la mediocridad. Se trata de una estrategia del sistema en virtud de la cual la «normalidad» presenta como un sinsentido la distinción entre ser «para sí mismo» y «para los demás», castigando el inconformismo con el ridículo y la derrota. La verdadera terapia ha de estar encaminada, por el contrario, a subvertir los valores de la civilización establecida, más que a una técnica de readaptación. MARCUSE ha advertido con gran lucidez que la ética de la normalidad es una completa arbitrariedad, aunque a mi juicio, su reivindicación del deseo no está en condiciones de ofrecer un criterio moral que implique una exigencia personal o mantenga la tensión entre lo deseado y lo debido como punto de apoyo para una superación del conformismo.

Para HOBBS y NIETZSCHE la liberación de los instintos conducía a la destrucción de la sociedad. MARCUSE, en cambio, piensa que la explosión de la libido ganaría en extensión lo que pierde en agresividad. La pacificación se alcanza no a través de una acumulación de poder sino mediante el apaciguamiento de las necesidades, bajo la premisa de que el desarrollo espontáneo de los instintos conduce a la paz y la armonía³⁴. Esto se apoya en el supuesto de que el libertinaje y la crueldad que acompañan a ciertas formas de liberación derivan de una frustración insoportable que impone la sociedad, y en este sentido son acontecimientos ligados a la represión, en absoluto productos de maldad intrínseca alguna. MARCUSE cree

33. *Eros and civilization*, p. 236.

34. Cfr. *Vers la Libération*, p. 116.

en la existencia de algo así como un «orden erótico» inocente y armonioso, capaz de dar al goce la garantía de la perennidad. Frente a la lucha por la existencia y la rivalidad, frente a la armonía impuesta y represora, se abriría el paso a una solidaridad «biológica», instintiva y creadora. MARCUSE añade como condiciones para la paz la sustitución del principio de rendimiento y eficacia por lo gratuito e inútil y la superación de la oposición entre el hombre y la naturaleza por medio de una actitud contemplativa en virtud de la cual el hombre deje a las cosas ser lo que son en vez de entenderlas como mero objeto de manipulación.

La utopía de la liberación total es expresada por MARCUSE en los términos negativos de una eliminación de la represión y no ofrece ninguna determinación positiva de la libertad. En nuestra situación, una sociedad libre no puede representarse de otra forma que como resuelta negación de la sociedad existente: la libertad no puede ser confundida con nada de lo que pasó hasta ahora³⁵. A quien rechace esta posibilidad de emancipación por considerarla utópica, habría que recordarle que la contraposición entre lo utópico y lo posible se establece cuando la posibilidad viene determinada desde las categorías del rendimiento y la utilidad, que el adjetivo «utópico» no designa «lo que no tiene lugar en el universo histórico, sino más bien aquello a lo que el poder de las sociedades establecidas impide nacer»³⁶. La determinación de lo imposible no es, por tanto, objetiva, sino interesada, ya que hoy en día la utopía puede ser exigida en nombre de un desarrollo científico que ha hecho posible la supresión de la escasez y la satisfacción general de las necesidades humanas fundamentales³⁷. Esta nueva posibilidad vendría abierta por una especie de «dialéctica de la producción» que, si bien está asentada sobre una base de dominio, habría de hacerlo supérfluo al vencer definitivamente la escasez. Desaparecería con ello el antiguo control sobre la dinámica instintiva. En esta suposición se puede comprobar, a mi juicio, cuánto le debe la crítica que MARCUSE hace de la sociedad del bienestar a los presupuestos sobre los que esta misma sociedad ha sido edificada.

35. Cfr. *Das Ende der Utopie*, p. 34.

36. *Vers la Libération*, p. 12.

37. *Eros and civilization*, pp. 146 ss.

DIALECTICA DE LA LIBERACION EN MARCUSE

La realidad de la muerte plantea un problema irresoluble, un límite dramático para el goce ilimitado abierto tras la destrucción de las viejas instituciones represivas. En efecto, el tiempo es el enemigo mortal del Eros y de la revolución: «el hecho brutal de la muerte niega de una vez para siempre la realidad de una existencia no represiva. Pues la muerte es la negación final del tiempo, mientras que el placer exige la eternidad»³⁸. En el intento de solución de MARCUSE se advierte la influencia heideggeriana. La muerte dejará de ser motivo de angustia y se convertirá en signo de libertad, después de una vida plena: entonces, los hombres podrán tomar la responsabilidad de morir en el momento que elijan. Aquí se comprueba la dificultad que entraña el problema de la muerte desde una filosofía que sólo admite una trascendencia intramundana. Lo ha advertido MASSET con cierta ironía: «entre el que muere 'satisfecho' y el que muere frustrado de los goces de la vida, la diferencia es irrisoria (...). MARCUSE no consigue erotizar a la muerte, ni recuperarla de ninguna manera, ni reducirla, y el proyecto de sociedad no represiva va a estrellarse contra su frente empecinada»³⁹.

3. *Violencia y praxis revolucionaria*

El rechazo de MARCUSE hacia el marxismo soviético se complementa con la revisión de ciertos aspectos de la teoría de MARX, particularmente de sus profecías en relación con el desarrollo de las contradicciones del capitalismo. La corrección de las crisis económicas previstas por MARX a través de la intervención estatal y la extensión del Estado social han puesto de manifiesto que el capitalismo no obedece en absoluto a una dinámica de autodestrucción; su asombrosa capacidad de asimilación y «racionalización» de lo contradictorio reclama, por tanto, una nueva teoría de la revolución. Pero acontece que el proletariado no puede cumplir hoy con las

38. *Id.*, p. 213.

39. PIERRE MASSET, *El pensamiento de Marcuse*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 151.

funciones que MARX le había asignado porque de hecho ya no se conduce como clase revolucionaria⁴⁰. Buena prueba de ello son los fenómenos de insolidaridad proletaria y de colaboración entre las clases. Lo más decepcionante es, dice MARCUSE, que «la clase obrera está ligada al sistema de las necesidades, pero no a su negación»⁴¹. Toda su lucha está centrada en el aumento salarial, pero no hay una reivindicación *contra* el salario —que es el verdadero instrumento de opresión— ni se persigue la abolición del sistema.

En alguna ocasión piensa MARCUSE en una paralización del sistema por parte de los técnicos, aunque enseguida la desecha considerando que su mentalidad tecnocrática difícilmente puede desasirse de los criterios de rentabilidad y eficacia que mantienen el sistema. La búsqueda de un sujeto para la revolución se dirige entonces hacia los dos polos de la sociedad del bienestar. Por un lado los estudiantes podrían constituir el nuevo proletariado tras la sustitución progresiva del trabajo físico por el trabajo intelectual. Por otro, los marginados están en condiciones de ejercer una crítica al sistema desde el exterior y en esa medida inasimilable ya que viola las reglas del juego⁴². Cabría cuestionar si los grupos mencionados poseen realmente un potencial revolucionario o si simplemente reivindican una mayor participación en la sociedad de consumo. El propio MARCUSE se refiere a cierto género de protesta integrado por el mercado que puede volverse fácilmente el vehículo de la estabilización y el conformismo⁴³. De todas maneras, cabe sospechar que dicha frustración no obedece a una casualidad fortuita ya que si la liberación se plantea en términos hedonistas siempre puede resultar subjetivamente más rentable la consolidación que el rechazo del sistema.

Genéricamente, la revolución ha de revestir el carácter «demonstrativo» de una negación total, de una transmutación de todos los valores, pues la estrategia defensiva del sistema es integradora y pretende asimilar la misma crítica dentro de él. Como requisito previo se exige una rebelión lingüística: es necesario romper el universo

40. Cfr. *Soviet Marxism: A critical analysis*, Columbia University Press, 1958.

41. *One-dimensional man*, p. 10.

42. Cfr. *id.*, p. 280.

43. Cfr. *Eros and civilization*, pp. 8-9.

lingüístico que nos rodea, inventar un lenguaje propio para desembarazar a las palabras del significado que les asigna el orden establecido y conseguir que los valores no sean definidos en términos de integración, eficacia y rendimiento, sino de emancipación.

MARCUSE se plantea también el problema de la legitimidad del recurso a la violencia, justificada, a su juicio, por el hecho de que la «violencia institucionalizada» se vería de lo contrario perpetuada ante una protesta ineficaz. «Me parece inevitable que, de una forma u otra, sea necesario oprimir a los agresores, porque desgraciadamente ellos no se oprimirán a sí mismos»⁴⁴. La revolución, como un tipo de alteración radical del orden social, incluye necesariamente la violencia. «En cierto sentido, el fin justifica los medios: cuando promueve demostrablemente el progreso en libertad. Este fin legítimo, el único fin legítimo, exige la creación de condiciones que faciliten y favorezcan su realización. Y la creación de estas condiciones puede justificar el sacrificio de víctimas como lo ha justificado a lo largo de toda la historia (...). La sociedad sin violencia queda como posibilidad de un escalón histórico aún sin lograr»⁴⁵. La violencia quedaría entonces justificada en la medida en que está encaminada a su propia eliminación: precisamente, la diferencia entre el terror revolucionario y la violencia institucional estriba en que aquél implica su propia trascendencia hacia una sociedad libre en la que carezca de sentido la propia coacción. No cabe duda de que el curso del proceso revolucionario puede producir odio. Toda prédica amorosa resulta indignante en un mundo en que el odio está en realidad plenamente institucionalizado. No obstante, hay que evitar que el odio se transforme en crueldad. El propio MARCUSE reconoce que el límite entre lo uno y lo otro resulta angustiosamente fluido. «Lo único que se me ocurre decir al respecto es que una parte de nuestra tarea consiste en evitar esa mutación en la medida de lo posible, o sea, mostrar que la brutalidad y crueldad pertenecen necesariamente al sistema de la represión, y que una lucha de liberación no necesita esta mutación del odio en brutalidad

44. *Das Ende der Utopie*, pp. 53 ss.

45. «Ethik und Revolution», en *Kultur und Gesellschaft*, II, Frankfurt, 1965, p. 156.

y crueldad. Es posible golpear a un adversario sin piedad de cortarle las orejas o las piernas, sin necesidad de torturarlo»⁴⁶.

Al establecer la falta de justificación de ciertas formas de violencia, como la crueldad o el terror indiscriminado, respecto de un eventual fin revolucionario, MARCUSE advierte un problema tan importante como difícil de solucionar desde sus propios presupuestos: el de la relación entre los fines y los medios. Es legítimo el uso de la violencia para promover la libertad siempre y cuando se aporten motivos racionales en lo que se refiere a dicha posibilidad y los medios se adecúen oportunamente a tal fin. Sólo en este contexto es posible discutir racionalmente acerca de la violencia; de lo contrario, solamente nos cabe censurarla o aplaudirla *a priori*. MARCUSE habla de una «relación dialéctica» entre los medios y los fines, de acuerdo con la cual el fin, para que pueda ser alcanzado, tiene que estar vivo y operante en los medios represivos⁴⁷. De este modo sería posible establecer que hay formas de violencia y opresión que no podrían ser justificadas por ninguna situación revolucionaria, puesto que niegan al finalidad de la cual la revolución es un medio. La ética de la revolución —añade— no se encuentra en concordancia con unas normas absolutas, sino históricas.

Pienso que MARCUSE se encuentra ante un callejón sin salida, oscilando de uno a otro lado: un supuesto progreso hacia la libertad y una vaga promesa de autoeliminación de la violencia se presentan como soporte ideológico para el mantenimiento del terror. ¿No tiene la «suspensión de derechos» propugnada un asombroso parecido con la praxis de la dominación? ¿En virtud de qué se distingue la violencia de la crueldad si todas las normas morales tienen un carácter provisional? ¿No será que el límite entre ambas es indeterminable con los recursos de la filosofía de MARCUSE?

4. *El trágico destino de la emancipación*

A la hora de examinar críticamente la propuesta de MARCUSE, surge inevitablemente la sospecha de que un objetivo meramente

46. *Das Ende der Utopie*, p. 41.

47. Cfr. «Ethik und Revolution», p. 156.

hedonista difícilmente puede fundamentar un verdadero programa de transformación social, sobre todo, teniendo en cuenta que ese objetivo forma parte de las ofertas que presenta la sociedad que pretende combatir. ¿Qué pasa cuando el sistema ofrece un mayor grado de comodidad y con más seguridad que una emancipación cuya finalidad es un placer individual incierto? ¿En nombre de qué puede ser impuesto el imperativo revolucionario a quienes llevan una vida cómoda y razonable? En mi opinión, el hombre marcusiano no puede liberarse de la seducción de la sociedad de consumo, porque en definitiva es un subproducto de ésta. Si resulta que el único criterio de libertad es el grado de satisfacción individual, entonces no hay manera de rebelarse contra aquellas necesidades artificiales —denunciadas por MARCUSE— que imponen al individuo los poderes interesados en su represión. MARCUSE se ve atrapado por los pseudovalores de una sociedad a la que pretende criticar y de cuyas expectativas recibe los motivos de su crítica; nos encontramos ante la utopía típica de la sociedad del bienestar. El propio FREUD advertía que las pasiones tienen un carácter íntimamente conservador ya que, en lugar de aspirar a estados más elevados, se orientan a conseguir una estabilización, a saber, el equilibrio de la satisfacción. Como ha señalado DEL NOCE con gran acierto, una revolución hedonista es un hierro de madera. Basta una ojeada por la historia política para comprobar la autorrestricción que impone toda postura revolucionaria seria. En este sentido, MARCUSE puede ser definido como el filósofo de la descomposición de la revolución, como un representante del espíritu burgués en estado puro; el espíritu burgués que ha triunfado de sus dos tradicionales enemigos: la religión trascendente y el pensamiento revolucionario⁴⁸.

La negatividad que aparece como elemento esencial al pensamiento de MARCUSE puede ser interpretada como un nuevo éxito de la sociedad del bienestar que ha vencido definitivamente a la revolución constriñéndola, en el mejor de los casos, a la utopía negativa. Analizado desde el punto de vista de MARX, resulta cuando menos desconcertante una crítica ejercida desde premisas individua-

48. Cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *Agonía de la sociedad opulenta*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 26.

listas y cuya derivación hacia la utopía y la negatividad caería plenamente bajo lo que MARX entendía como aquella ideología de la ilusión que proporciona una ficción teórica mientras se mantiene intacta la realidad social. Parece como si el pensamiento marxista solamente pudiera sobrevivir retornando a sus raíces hegelianas, aunque esto suponga hacerse acreedor de las críticas de MARX a la izquierda hegeliana y recorrer así una trayectoria cíclica sin poner en cuestión sus supuestos fundamentales.

Hay otro aspecto de la emancipación propugnada por MARCUSE que merece una atenta consideración. JUNG sostenía que el despliegue de los instintos y las presiones conduce a la agresividad, a la destrucción de los valores y la cultura, en suma, a la barbarie. Pero MARCUSE se empeña en ocultar la otra cara de la libido que ha conseguido romper las ataduras de la razón. Esto es así porque el placer es algo radicalmente privado y su liberación respecto de la razón es una pálida imagen de la verdadera libertad. Para MARCUSE, la ausencia de coacción frente a los instintos configura la esencia del ser libre. Pero esta libertad privada es una simple negación o, como dijo HEGEL, «el elemento de la pura indeterminación del yo en sí mismo» de la que determina apoderándose una pasión cuya expresión social inmediata es el rechazo de todo orden e institución: «esta voluntad negativa, sólo destruyendo tiene el sentimiento de su propia existencia»⁴⁹. Como añade Paul RICOEUR a las palabras de HEGEL: «esta dura observación nos hace darnos cuenta de que una voluntad que se mantiene en el puro momento de la indeterminación está ya enmudecida por la pasión que un día estallará como 'furia de destrucción', como terror. La libertad abstracta es la dialéctica contenida»⁵⁰.

Desde una concepción del hombre exclusivamente pulsional el elenco de respuestas al problema de la armonía social entre las libertades ya estaba cubierto por HOBBS y NIETZSCHE: una limitación extrínseca y arbitraria de los impulsos por parte de un poder absoluto en nombre de la superación de los conflictos o la completa ex-

49. Cfr. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, pp. 87 ss.

50. PAUL RICOEUR, *La filosofía y la política ante la cuestión de la libertad*, Guadiana, Madrid, 1970, p. 77.

pansión de las fuerzas vitales en beneficio de los más fuertes. Tengo la impresión de que partiendo de tales presupuestos antropológicos es posible afirmar que *tertium non datur*. A pesar del optimismo tecnológico de MARCUSE, cabe razonablemente suponer que no es posible eliminar totalmente la escasez, los conflictos de intereses y la rivalidad, situación ante la cual el hedonismo no ofrece ninguna solución de acuerdo con criterios de justicia.

La liberación del placer se apoya en el supuesto de que el desorden de los instintos es exclusivamente cultural, circunstancial. Con ello el hombre quedaría instalado más allá del bien y del mal, como se apunta en la cita del poeta BAUDELAIRE: «la verdadera civilización no está en el gas ni en el vapor... sino en la disminución de las trazas del pecado original». Mediante la emancipación se alcanzaría un ajuste perfecto entre el impulso y las condiciones de las que depende su satisfacción. Este ajuste entre los instintos y el medio, realizado al margen de la razón, resulta inhumano e irreflexivo, y equivale a extender un decreto de irresponsabilidad que contradice la experiencia personal del mal y que constituye el más firme aliado de la represión y la tiranía. De ahí la resignada conclusión de MARCUSE: «imponer la razón a toda una sociedad es una idea paradójica y escandalosa. Pero toda liberación implica la toma de conciencia de la esclavitud (...). La historia siempre reemplazó un sistema de condicionamiento por otro»⁵¹.

51. *One-dimensional man*, p. 32.