

Wolfgang Fritz Haug

El Todo y lo totalmente Otro

Contribución a la
crítica de la trascendencia revolucionaria pura¹

En su libro *El hombre unidimensional* ofrece Herbert Marcuse nada menos que una teoría general de la edad presente. En el centro de esa teoría se encuentra un círculo. Pues la teoría crítica de la «sociedad industrial avanzada» funda al mismo tiempo una teoría de la formación de la teoría crítica. De la manera de ser de la «sociedad industrial avanzada» se infiere el modo como ha de ser la teoría crítica. ¿Y cuál es el modo de ser de la sociedad industrial avanzada? La respuesta es ya la teoría crítica, por lo cual la fundamentación se muerde la cola. Y, sin embargo, se trataba de conocer la realidad y de inferir la consecuencia de ese conocimiento. Para examinar ese proceso habrá que esbozar ante todo sus dos aspectos: la teoría de Marcuse acerca de la sociedad industrial avanzada y la norma teórica que se desarrolla a partir de ella.

La «sociedad industrial avanzada» descrita por Marcuse parece a su autor ya insusceptible de crisis económicas. El fundamento portador de los rasgos de la época es para Marcuse el desarrollo de la tecnología. Ese desarrollo ha eliminado sistemáticamente y en todos los aspectos de la existencia humana las fronteras que existían entre terrenos tradicionalmente diversísimos. La «armonización engañosa» de las contradicciones sociales resulta, según eso, una tarea técnica que se puede ya considerar técnicamente resuelta. En todos los terrenos, los que fueron polos de cada contradicción se han unificado en un proceso general de factibilidad y administración represiva. Esta armonización engañosa afecta a las contradicciones predispuestas en la relación del capital, en las esferas de la producción, la circulación y el consumo. En la esfera de la producción, los trabajadores parecen

¹ Traducido del alemán por Manuel Sacristán, publicado por primera vez en: Jürgen Habermas (ed.), *Respuestas*

dirigidos con los medios del científico *human engineering* e integrados en un clima de empresa armonioso. El mercado está, como dice Marcuse en su conferencia sobre Max Weber, «sometido a una regulación espantosamente eficaz». Las necesidades materiales e intelectuales de los consumidores están totalmente dirigidas, preformadas, manipuladas. Al mismo tiempo, se satisfacen en una medida desconocida antes. Por eso la clase obrera se ha convertido en una columna de esa sociedad. La tecnología integral ha superado en principio, o reducido, al menos, a dimensiones sin importancia, la diferencia sujeto-objeto en el curso de la total regulación de los modos de comportamiento en el consumo y en la producción. También se ha disuelto en ese medio de la factibilidad, del poder fabricarlo todo, la diferencia entre la base social y la sobreestructura. El ser material social no determina ya la consciencia o, por lo menos, esa proposición no tiene ya sentido pleno. También se ha convertido en un sinsentido el tradicional discurso ilustrado acerca de la falsa consciencia. Pues, de acuerdo con una opinión de Marcuse basada en una formulación de Adorno, el desarrollo técnico ha producido un «desplazamiento del lugar de la mistificación»: la ideología «se encarna ahora en el proceso mismo de la producción». Dominio, administración, ideología, tecnología y proceso de producción, constituyen una intrincación indismembrable en la cual queda incluido, con la que se «mezcla obscenamente» todo lo demás, empezando por la razón, la realidad y la estética. El todo se ha convertido en proceso de producción. Todo lo que en otro tiempo era inmanentemente diverso o estaba en contradicción, todas las diferencias y todas las contraposiciones internas han dejado de ser alteridad: «la sociedad industrial moderna es la completa identidad de esas contraposiciones; lo que se discute es el todo». Ese todo está nombrado por la expresión que designa la época: «el hombre unidimensional».

De esa teoría de una situación epocal infiere Herbert Marcuse las normas de la «teoría crítica». La teoría no tiene ya lugar ni arranque alguno dentro de la sociedad. Para no sucumbir a la «predestinada (*fateful*) integración», tiene que convertirse en lo completamente Otro de lo que existe. Su ruta se presenta a Marcuse como un necesario «regreso de la crítica de la economía política a la filosofía». La filosofía a la que hay que volver tiene carácter ideológico, y Marcuse exige a la teoría crítica — apelando a su imagen epocal de la unidimensionalidad que coarta la mirada— que

se presente como ideología. «Este carácter ideológico de la filosofía se desprende del hecho de que el análisis está obligado a proceder desde una posición "externa" a lo positivo y a lo negativo, ajena a las tendencias constructivas y a las tendencias destructivas existentes en la sociedad». Esto significa una ruptura radical con el marxismo. Pues los conceptos del marxismo son, ciertamente, «negativos» y de oposición, pero sobre una base social; se levantan sobre contradicciones internas de la sociedad. La norma deducida por Marcuse prohíbe conceptos de ese tipo. «Con la creciente integración de la sociedad industrial» —dice una de las argumentaciones al respecto— «esos conceptos tienden a convertirse en [...] conceptos descriptivos, engañosos u operacionales». La contradicción ha de obtenerse a partir del Todo; de no ser así, se reabsorbe. Pero ¿cómo pueden llegar conceptos «de fuera»? «De fuera» se traduce por utopía. Colonizados y *outcasts* se convierten en portadores de la última contradicción externa. Y en una de las conferencias de Marcuse en Berlín, en 1967, se lee que hay que volver a hacer desde la ciencia hasta la utopía el camino del socialismo descrito por Engels como camino desde la utopía hasta la ciencia. Los conceptos tienen que dejar de orientarse por la realidad y hacerlo por la posibilidad. Marcuse atribuye a ésta una preeminencia casi ontológica respecto de aquélla. Los conceptos exigidos se orientan apartándose del todo existente hacia posibilidades completamente otras. Marcuse llama «trascendencia» a esa dirección de orientación. Y la extensión de los conceptos trascendentes postulados ha de reflejar el alcance de la recusación del todo. Se postulan conceptos totales: todo, siempre, nada, todavía no, ya no, total. Esta trascendencia revolucionaria ha de abstenerse de la inmanencia y de la diferenciación que no se refieran directamente, sino sólo mediatamente, al todo. La trascendencia revolucionaria se ha de expresar pura, directa y absolutamente en los conceptos. A eso apuntan también las recomendaciones normativas dirigidas a la «teoría crítica»: que ha de elegir la ruptura en vez de la continuidad, la negatividad en vez de la positividad. Ella se pone como lo absolutamente Segundo frente al no de la unidimensionalidad. La resultante doctrina del comportamiento se puede resumir en una sola frase: la teoría crítica llega de fuera frente al Todo y se opone a él como lo totalmente Otro.

Se han formulado importantes objeciones contra la teoría social de Marcuse

sobre una base empírica. Es posible resumir las objeciones de este tipo diciendo que Marcuse sobrestima la efectividad y la adecuación interna de las técnicas de la integración y de la estabilidad económica, y disminuye al mismo tiempo y en la misma medida todas las tendencias y todos los intereses divergentes. Ésa es la base de su fe ideológica en la potencia mágica de un keynesianismo de «izquierda», de la ligereza con la cual Marcuse se quita de encima el material sociológico declarándolo «facticidad casual» y de la resuelta preeminencia concedida a la idea respecto de la experiencia, a la exposición respecto de la realidad, que se revela en la cerrazón teórica. La deducción de la norma crítica a partir del análisis de la sociedad es sólo aparente. La actitud aparentemente deducida es, en realidad, igualmente constitutiva de la teoría social que en apariencia la precede. Por eso lo que hay que investigar es esa actitud misma. No hay que creer simplemente el lenguaje de la imagen, sino que hay que interrogar la actividad icástica y obligarla a hablar. El modo de mirar contiene una esperanza y una desesperación: la actitud expresa una experiencia; la teoría completamente formulada responde a una necesidad. Ciertamente, Brecht critica los libros que apartan del mundo el interés del lector, pero con Marcuse hemos de dejarnos distraer de la realidad y atender al modo de exposición, con la esperanza de que luego nos encontremos con que hemos descubierto un tramo del camino hacia la realidad.

Al intentar describir la teoría de Marcuse, por de pronto, tal como se presenta en cuanto texto, llama en seguida la atención su carácter predominantemente descriptivo. Pese a su considerable abstracción no es una teoría analítica, sino que comunica opiniones en bloque. Hay que preguntarse por el sentido de ese tipo de descripción. En su crítica de la economía política Marx ha descompuesto fenómenos complejos en sus momentos contradictorios. Una vez halladas leyes funcionales muy simples, los fenómenos complicados se reconstruían y resultaban explicables en el lenguaje analítico de dichas leyes muy simples. Ese proceso podía perfectamente aceptar la metáfora «anatomía de la sociedad burguesa». El análisis penetra en las cosas. La descripción habla desde fuera, no descompone los complejos que se le presentan hechos, sino que los describe, de un modo u otro, como totalidades. La descripción habla el lenguaje de las apariencias, pero pretende enunciar la esencia. Eso introduce un rasgo mítico en la teoría, y pone en primer término un tipo determinado de metáforas. Una de esas metáforas es el «feliz

matrimonio de lo positivo y lo negativo» que, según la descripción de Marcuse, constituye la presente desgracia; otra de esas metáforas es la «unidimensionalidad». Se pretende que en esas imágenes se refleje la esencia de los fenómenos, y precisamente ahorrándose el rodeo del análisis. El conocimiento desde fuera exige una nueva inmediatez que revele la esencia de un modo directo y sin atender a los detalles. Unidimensionalidad y matrimonio feliz de los contrapuestos quieren decir que hay una conexión integradora de lo separado, lo contrapuesto, lo contradictorio. Pero esa conexión no es objeto de un enunciado analítico-funcional, sino de una directa imitación lingüística. Se ponen lingüísticamente en unidad representantes verbales de lo contrapuesto, añadiendo como adjetivo lo Uno a lo Otro. Ese procedimiento produce nombres de situación. Dichos nombres se sitúan entre el mito y la paradoja. El discurso mítico no se limita a dejar, tales cuales en su inversión, estructuras como las expuestas por Marx en la sección acerca del fetichismo de la mercancía y su secreto, sino que incluso hipostatiza las falsas conexiones y los trastueques de sujeto por objeto y viceversa. Muy análogamente, otro modo emparentado del discurso pone los contrarios en la identidad de una génesis absurda: «La razón se ha hecho sinrazón». Al lado de figuras así, las paradojas terminológicas ocupan también un lugar destacado en el lenguaje de Marcuse. En él se habla de «necesidad innecesaria» y de una situación en la cual lo utópico es lo existente, no su contrario; o de una liberación que es esclavización; de euforia en la desgracia, de «faithless faith», de liberación represiva, de des-sublimación represiva —«que amplía la libertad intensificando el dominio»—; y hasta de productividad represiva y de la irracionalidad de lo racional. El efecto de esas formulaciones en el uso del lenguaje es contundente: ahora es posible enunciar con muchísima facilidad, como en un juego, determinadas relaciones. Esas vías lingüísticas abreviadas, esos atajos lingüísticos ofrecen en cualquier momento fácil descarga a la tensión teórica. También por el camino de los rodeos necesarios se desviaron muchos. Muchos quedaron impresionados por contraposiciones sólo aparentes y se perdieron para una oposición radical que tenía que enunciar toda la complicación del contexto. Estas vías lingüísticas que reúnen los contrarios pueden tener, en esas situaciones, una rápida rentabilidad táctica. Y tampoco es cosa de rechazarlas pura y simplemente. Pero una teoría que se somete a tales atajos lingüísticos, a lo sumo tácticamente útiles, no es ya capaz de penetrar y resolver la paradoja de determinadas formas fenoménicas del

capitalismo monopolista, sino que se limita a nombrarla y a valorarla por reciprocidad. Lo cual contiene una concesión teórica a lo «existente»: pues sin más proceso se le reconoce como esencia su mera apariencia. Los textos de Marcuse reproducen en esto una tendencia que él mismo ha descrito críticamente como tendencia al «lenguaje unidimensional». Según Marcuse, este lenguaje unidimensional se mueve siempre por tautologías y sinonimias, y nunca por diferencias cualitativas: las contradicciones más irreconciliables se unen como miembros de una misma familia en expresiones del tipo «bomba limpia». «La contradicción, que en otro tiempo se consideraba violación de los principios lógicos, aparece ahora como principio de la lógica de la manipulación, caricatura relativista de la dialéctica». El discurso manipulador y el antimanipulador resultan estructuralmente emparentados. Los dos se deslizan con su cháchara por encima de las contraposiciones. Los dos se proponen vencer una resistencia. Aunque la intención y el contenido de uno y otro, son, naturalmente, contrapuestos. El lenguaje de la manipulación se propone superar la resistencia de los individuos a traicionarse a sí mismos. Inserta lo dispuesto contra los individuos en lo que les es familiar, y combina en sustancia el mandamiento con la tentación, el «super-yo» con el «ello». Su forma engendra una apariencia falsa de adecuación al yo. La normalidad de ese lenguaje se debe a que parece limpiar de obstáculos el camino del yo: el dominio de lo objetivo se impone en ese lenguaje por medio de la engañosa apariencia de un primado del sujeto y hasta de una omnipotencia subjetiva. El lenguaje antimanipulador desenmascara el engaño. La resistencia que se propone vencer es el momento de concesión o tentación que tiene el lenguaje manipulador. Mientras que la manipulación produce la apariencia engañosa de subjetividad y familiaridad, este otro lenguaje intenta oponerle el saber acerca de la objetividad y la alteridad. La facilidad de este lenguaje se debe a que atribuye indiscriminadamente al campo del enemigo los fragmentos del yo afectados por la manipulación, las concesiones con cuya ayuda la manipulación se ha hecho atractiva, porque esas concesiones respondían a determinadas partes del yo. Las concentradas expresiones de este lenguaje, como «satisfacción represiva» apelan, al igual que su contrincante, al yo y al super-yo simultáneamente: la forma de asociación de contradictorios (represión y satisfacción de necesidades) y la promesa de una satisfacción no represiva apelan al ello; y el impulso moral abstracto de expresiones semejantes, que están denunciando una satisfacción y exigiendo una renuncia, apelan al super-yo. No conceden, en

cambio, la palabra al yo. La negatividad es el sentido del yo residual al que parece aspirar el lenguaje anti-manipulador. Dicho brevemente: el primado de lo subjetivo se impone en ese lenguaje por obra de una hipóstasis de la objetividad y de la apariencia de su omnipotencia. Y así esta técnica de resistencia utiliza una astucia que tiene sus peligros para el mismo que la utiliza. Pues no desenmascara la falsedad de la apariencia manipuladora, sino que exagera todavía más esa apariencia, y tal como la apariencia lo quiere. Se trata de que la oposición no pueda ya ver más que el todo. En este procedimiento la esperanza y la desesperación se disputan el primer lugar. Lo único que parece aún dado es la posibilidad del Juicio Final. Ya no se lucha contra la apariencia penetrando en ella y desenmascarándola, sino haciéndola opaca y del todo impenetrable. Y así nadie se pasará a ella. Hay que decir lo que existe como lo totalmente ajeno. La idiosincrasia contra su positividad, que ha de ahorrar el rodeo por su negatividad, identifica lo positivo con lo negativo, y así lo «existente» se condensa en un único nombre monstruoso que no admite ya más que sinónimos. La negatividad pura de la «gran negación» tiene ventajas indiscutibles respecto del marxismo: es muy fácil de reproducir, es transportable, insusceptible de comprensión exacta y, sin embargo, muy fácil de comprender. Es absolutamente mutable, hasta el cinismo. Promete algo completamente Otro y se basa en las mismas estructuras que lo «existente».

Renuncia a dos trabajos de resistencia que, en efecto, consumen mucha energía de los marxistas: la resistencia contra el poder psicológico-social y contra el poder ideológico; el individuo marxista tiene que dar de sí ininterrumpidamente esa doble resistencia. El individuo marxista tiene que estar constantemente nadando contra la corriente. En cambio, la negatividad pura descarga al individuo de ese esfuerzo y rendimiento. Como ya no hay que decir «no» *in concreto*, sino sólo *en bloc*, se liberan muchas energías. Esto es una especie de racionalización: se abandonan ciertas producciones para aumentar la productividad de conjunto. La radicalidad del No se hace cargo, central y unitariamente, de la resistencia; pero de hecho se ha depuesto resistencia.

La ruptura con el marxismo se manifiesta ante todo en el abandono del interés por las relaciones y condiciones de la producción y la orientación del interés hacia los medios de producción, particularmente hacia los desarrollos tecnológicamente más

avanzados. En este punto ha acuñado Marcuse el problemático concepto de «tecnología capitalista», según él recogida por el socialismo. Y así concede sin discusión al capitalismo la pretensión de éste de ser la sociedad industrial progresada como tal. A cambio de eso, Marcuse dirige su ataque, de un modo general, contra la sociedad industrial. En el centro de la crítica se sitúan ahora fenómenos de instrumentalización. La otra cara de esa concesión se revela en la hipóstasis por Marcuse de aspectos positivos del capitalismo, aspectos que los ideólogos del capitalismo, contra toda evidencia empírica, gustan de destacar con razones que lo son, a lo sumo, parcialmente: racionalidad, eficacia, estabilidad, orden, libertad, satisfacción de necesidades. El capitalismo sigue siendo —como antes— parcialmente esas cosas, y globalmente todo lo contrario. La relación entre los momentos y el todo se tendría que diferenciar, del mismo modo que Marx ha diferenciado las fuerzas de producción y las relaciones y condiciones de producción. Marcuse se limita a ofrecer trasnominaciones paradójicas: la racionalidad total que es, en realidad, según él, irracionalidad; la eficacia que es en realidad destrucción; la libertad y la satisfacción de necesidades que son en realidad sometimiento. Pero él no discute ninguno de los momentos primeros de cada par, cuando la realidad social los está refutando constantemente. Para favorecer una percepción total del mal, Marcuse resulta ciego para con los males inmanentes del sistema. Es como si temiera siempre la tentación de satisfacerse con ellos. El efecto de semejante purismo es verdaderamente paradójico: resulta que sus propias herramientas se hacen sospechosas y se tienen que abandonar. La racionalidad aparece de repente del lado del enemigo, y, por lo tanto, ya no es posible criticarle racionalmente. «Los modos trascendentes del pensamiento parecen trascender la razón misma». Por eso la ruptura con la tradición que Marcuse propone en nombre de la revolución se debe interpretar ante todo como ruptura con la tradición marxista. Marcuse se pronuncia contra la negación determinada que se puede considerar como el núcleo de la dialéctica marxista. Y propone sustituirla por el concepto de «elección determinada». Se elige entre «proyectos trascendentes». Marcuse entiende erróneamente el concepto de negación determinada como un rasgo de automatismo histórico. En realidad lo que ocurre es que ese concepto es incompatible con visiones de una pura Alteridad total, y por eso Marcuse lo tiene que eliminar como un obstáculo. La negación no puede ser, para él, determinada, porque entonces se hundiría el concepto de «proyecto histórico», por

no hablar ya del de lo «trascendente». El propuesto concepto de «elección determinada» se propone dejar abierta «la puerta de la libertad en la necesidad histórica». Y con el nombre de «libertad negativa» se indica otro *apriori* más de una ontología de la historia: se trata de la libertad respecto de la fuerza opresora e ideológica de los hechos dados, y ha de ser «el elemento de elección y decisión en y contra la determinación histórica». En los «hechos dados» sitúa fetichísticamente Marcuse la opresión y la ideología. De este modo los conceptos clave de elección, decisión y trascendencia marcan completamente los focos reales de las luchas históricas. Para las masas esos conceptos son, además, verdadero sarcasmo. Esos conceptos son irrelevantes o aristocratizantes, pues reducen la historia al tamaño del individuo para salvar a éste. Marcuse no parece darse cuenta de que esos conceptos no son más que unos juguetes para algunos grandes individuos o para sus biógrafos. Son conceptos que llegan incluso a evocar el «carisma» nietzscheano. Es verdad que no se puede hacer justicia al valor posicional de esos conceptos en el texto de Marcuse más que si se los enlaza con el concepto finalístico de «conscienciación».² Lo que le interesa no son las luchas históricas, el trabajo histórico. Marcuse reprocha a los comunistas el que se concentren demasiado en la industrialización, descuidando la consciencia. También Brecht había ya observado, en su *Me-ti* o el *Buch der Wendungen*, que en la Unión Soviética se había sustraído de la política la entera razón y se la había invertido en la construcción económica. Pero Marcuse confunde el momento «consciencia» con el todo. La consciencia se le convierte en enemigo universal y en fin absoluto. Hay que combatir ampliamente la consciencia, y precisamente la falsa, de la cual no se puede ya distinguir la sociedad. Y la finalidad estratégica es también la consciencia, su conversión. De modo que el trabajo histórico parece que ya esté realizado. Todo parece posible, y sólo la mala realidad para oponerse a la realización de lo posible. Esta mala realidad se manifiesta arraigada en los individuos, por las falsas necesidades «represivas» de éstos, «y esta continuidad de las necesidades represivas es precisamente lo que ha impedido hasta ahora el salto de la cantidad a la cualidad». En este punto se inserta el pathos de lo Nuevo y completamente Otro. Se exige un hombre nuevo, fruto de la consciencia convertida, con nuevas necesidades «vitales», «a saber, la activación, la liberación de una dimensión de la existencia humana más acá de la base, la activación de la dimensión biológica de la existencia. Lo que

² Como los marcuserianos de lengua castellana gustan de utilizar ese término, no parece particular

está en juego es la idea de una nueva antropología, no sólo como teoría, sino como modo de existencia, la génesis y el desarrollo de necesidades vitales *de* libertad, las necesidades vitales *de la* libertad»³. La buscada unidad de nueva teoría y modo de existencia es resultado de una esforzada separación y distanciamiento del impulso de liberación respecto de lo «existente». La intuición finalística de lo «completamente Otro» ha de guiar a los individuos hasta el nuevo modo de existencia, por entre los arrecifes de lo existente. Como dijo Marcuse en una discusión que siguió a una de sus conferencias berlinesas, hay que liberar y crear el hombre «que necesita la revolución porque sino se hunde».

Esa meta no es menos escatológica que el mundo unidimensional del dominio. Se llama «reconciliación de Logos y Eros» y «apunta a la pacificación de la productividad represiva de la razón, al final del dominio en el consumo (*domination in gratification*)». Las formulaciones finalísticas de Marcuse, cuando no son simples signos de negación, el «terminar-con» o el «salir-de-lo-existente», suelen asegurar la categoría de lo completamente Otro. Explícitamente declaran la novedad de lo Nuevo en cuanto objetivo. Así, por ejemplo, Marcuse exige una «nueva razón», una «nueva tecnología», «nuevas cualidades», una «nueva moral», una «trasvaloración radical de los valores». La buscada negatividad mesiánica o expectante es una actitud manifiesta en la exigencia puesta al socialismo de que defina la libertad de tal modo que se haga consciente como algo no realizado hasta ahora en ningún lugar. Los términos finalísticos positivos son paz, tranquilidad, soledad, felicidad. Su valor posicional queda caracterizado por el hecho de que a menudo se escriben con el índice "retro" [*zurück*], o equivalentemente, "re". Así hay que re-ducir, por ejemplo, la superpoblación y, en general, el «super-desarrollo». Otros objetivos se llaman «re-establecimiento de la naturaleza», o «re-establecimiento» del pensamiento individual y de la «prerrogativa de la vida privada». Esas formulaciones finalísticas contienen la afirmación implícita de que algo fue y se ha perdido: la verdad histórica de esa implicación es sumamente discutible. Y hay que distinguir entre ese Ya-no y una figura análoga del análisis marxiano del capital y de la transformación de las cosas en mercancías. Marx describe la des-cualificación que se produce en el desarrollo del principio del cambio y de la separación radical, e inmanente al sistema, entre el

injusticia traducir con él la Bewusstwerdung de Herbert Marcuse. (N. del T.)

³ En este célebre texto de Marcuse (a menudo mal traducido al castellano), el primer genitivo es objetivo,

valor de uso y el valor de cambio. Pero si esa noción de pérdida, de ya-no, se desprende de ese contexto y se sustantiviza, la protesta cae en reacción romántica. Es verdad que aún sería peor —mortal para la protesta— el impulso contrario. La disolución del recuerdo de lo negado por el sistema capitalista destruye también la crítica.

Marcuse mantiene con gran fidelidad algunos componentes del marxismo. Esa fidelidad es digna de estudio y asimilación. Pero lo así aferrado se escapa luego fácilmente, y la fidelidad empieza a traicionarse a sí misma. Los conceptos finalísticos de Marcuse quedan presos en lo «existente» precisamente a causa de su negatividad radical, y el motivo determinante de lo completamente Otro sigue siendo hasta el final el todo que hay que destruir. Como hacer lo útil ha sido durante mucho tiempo un privilegio enlazado con la explotación, esta utopía elimina pura y simplemente el concepto de lo útil. La libertad mentada tiende, pues, a ser liberación respecto de las estructuras del trabajo, respecto del instrumento y el aprovechamiento. Con eso la ciencia se haría libre para «proyectos transutilitarios». En el horizonte se yerguen la «existencia en un tiempo libre», el arte, el juego, el «experimento ilimitado», la ausencia de fines. Hay que objetar a ese horizonte —pensado como unívoco— su fundamental ambigüedad. A los que están encadenados, la falta de vínculos les puede parecer salvación. Pero es en no menor medida infierno. Su fundamento ontológico —un fundamento sobre el cual no puede subsistir ya nada real— es el primado de lo meramente posible. Lo verdaderamente amenazado por esta utopía tiene, en realidad, pies de barro desde hace tiempo, y el mecanismo del capitalismo tardío lo está corroyendo aún más: son las instancias del Yo y el Algo. Un elemento de esa misma ambivalencia de lo utópico caracteriza también el criterio de la sublimación no represiva de los impulsos, formulado por Marcuse en el prólogo a la edición *Vintage* de su libro sobre Freud: mediante esa sublimación, los instintos serían capaces de trascender su objeto inmediato. En *El hombre unidimensional* Marcuse ha ampliado esos pensamientos hasta dar en un esbozo de un idealismo platónico. Las cosas hermosas son trascendidas por su hermosura. En esos universales trascendentes la utopía parece hallar finalmente terreno firme. Esos universales son «históricos y supra-históricos». Por ellos se orienta la marcusiana «metafísica de la liberación», como por lo posible de lo meramente real, intentando, por así decirlo, romper la dependencia del sujeto respecto de lo objetivo, que es siempre

dependencia respecto de algo. También esta liberación lleva el sello de la libertad. Pues el sistema de la manipulación está ya vendiendo hace mucho tiempo algunos ficticios que son sólo universales. Igual en la publicidad que en la utopía abstracta, los meros universales compensan la falta de algo satisfactorio.

En vez de disputar este mundo a los señores de este mundo, Marcuse proyecta un segundo mundo. Por toda la elevada cultura de la historia del espíritu busca las señales que apuntan a ese mundo trascendente. Las encuentra en la metafísica tradicional en la poesía, por ejemplo, en el «aire de otros planetas» de Stefan George. Es esencial a la construcción interna de su teoría el hecho de que lance de nuevo el aire de esos otros planetas hacia el mundo de este único planeta; y el modo como lo hace. Por eso la cuestión se puede plantear con mayor precisión: ¿qué aspecto de lo «existente» constituye el reflejo ideal de lo que «sería completamente distinto»? El fenómeno así suscitado pertenece a la lógica del absurdismo. Como el absurdismo, aduce elementos icásticos procedentes de la herencia de las mitologías dualistas, como la gnóstica. El mundo social se presenta globalmente como prisión indistinta monstruosa. En la imagen social de la «mansión de servidumbre» Marcuse reúne formulaciones dualistas de Heidegger y de Max Weber. Unos presos se ocupan de la liberación: ¿por qué no se solidarizan los presos con ellos? La respuesta a esta cuestión es sencillísima y, sin embargo, lo más difícil que hay para la teoría crítica: es que lo que está preso es la consciencia. Los dueños del mundo carcelario la apresan con «gratificaciones». La consciencia cae en esa liga y se queda allí pegada. Para la teoría de Marcuse tienen particular importancia dos momentos de esa situación fenoménica: la corrupción por el goce y la subsiguiente inversión de la consciencia. Las

* El autor utiliza el término técnico heideggeriano «Kehre». (N. del T.)

necesidades hacen que los hombres sean corruptibles, y los corrompidos en prisión se sienten libres. La prisión es una metáfora anticuada; por eso en el primer plano aparece «la lujosa instalación de la mansión de servidumbre». El dominio se insinúa disfrazado de satisfacción, «como superabundancia y libertad». Donde unos presos se sienten libres y el dominio se presenta con la máscara de la libertad y la sobreabundancia, hace falta una técnica de desenmascaramiento de lo enmascarado y de conversión del pervertido. Y sí se puede

decir de lo normal que es propiamente lo anormal. Y se puede decir también de la psicoterapia que pone al individuo que sufre por la situación social en la situación de «ser enfermo y vivir su enfermedad como salud, sin que, sintiéndose sano y normal, pueda siquiera observar la enfermedad». Va implícita en esas tesis el supuesto de una plasticidad sin límites. No parece ya posible fiarse de las instancias realistas materialistas. La liberación no puede, por lo tanto, arrancar más que como retirada espiritual del individuo del mundo y de sí mismo. Pues como el individuo sucumbe a las gratificaciones de lo «existente», él mismo es su propio preso. Lo falso tiene así ya su lugar en las necesidades. Los individuos están «poseídos por las imágenes del dominio y de la muerte», y los «individuos administrados —que han hecho de su mutilación sus propias libertades y sus propias satisfacciones»— tienen que «liberarse de sí mismos igual que de sus dueños». Esa teoría no es ya capaz de decir nada más en el lenguaje «intramundano» de los intereses. Pero si la consciencia falsa no se puede falsear, refutar, haciéndola chocar con contradicciones reales dadas en lo existente, entonces la crítica de esa consciencia da en teología. La filosofía de la historia se reduce entonces a estos dos momentos: separación de los dos mundos y espera en la «conversión» (reversal).⁴ La mezcla, «the obscene merger of aesthetics and reality», es un escándalo porque la estética, como última esfera en la que se podría aún decir «lo que no se puede nombrar de otro modo», se asigna al otro mundo. La conversión es una cuestión de la consciencia, no un problema ya, de desarrollo material. Ni siquiera una catástrofe podría producir la transformación cualitativa «si el conocimiento no [...] convierte (*subverts*) la consciencia». El *good life*, incluso el sexual, es el obstáculo que se opone a la reorientación de las almas. Por eso Marcuse, pese a postular en otros lugares la liberación desracionalizada de los sentidos, se pronuncia aquí contra el goce inmediato y por la sublimación. Dice del goce inmediato que engendra sumisión; mientras que el goce sublimado «triumfa de la opresión sometándose a ella». Esas afirmaciones cobran su sentido más profundo en el contexto de una ontología de la historia que afirma sin vacilar el dominio del mal en la historia y sobre la historia: «pues desde el principio hay negativo en lo positivo, inhumanidad en la humanización, esclavización en la liberación». Marcuse no ve en esas perversiones históricas el efecto de las relaciones y condiciones de producción. La instrumentalidad es para él, siguiendo a Heidegger, un apriori histórico. El «universo

⁴ El autor utiliza el término técnico heideggeriano «Kehre». (N. del T.)

totalitario de la racionalidad tecnológica» contemplado por Marcuse y que ha desplegado su absurdo dominio en el curso de la historia para triunfar escatológicamente en el presente se concibe, sin consideración de circunstancia material alguna, como «la última tras-formación de la idea de la razón».

El dominio del «lógos del dominio» sobre la historia, cosa que en todo caso se debería explicar partiendo de las leyes dinámicas del capital, se formula en la obra de Marcuse mediante categorías que el existencialismo había elevado a la dignidad de palabras clave. «El modo en el cual una sociedad organiza la vida de sus miembros implica una elección inicial (*initial choice*, cfr. el «choix originel» de Sartre) entre alternativas históricas determinadas por el estadio tradicional de la cultura material e intelectual. La elección misma es un resultado (?) del choque entre los intereses dominantes. Anticipa modos específicos de transformar y utilizar hombre y naturaleza y recusa otros modos diferentes. Es un "proyecto" de realización entre otros». El proyecto básico hoy totalmente victorioso es «la experiencia, la transformación, la organización de la naturaleza como mero material del dominio». Y el mundo en el que domina ese espíritu «tiende a convertirse en material de una administración total que se traga incluso a los administradores. La red del dominio ha llegado a convertirse en red de la razón misma, y esta sociedad se ha enredado en ella por obra del destino». Ni un sólo momento de esa teoría de la historia, de esa descripción de estado, está sin abreviar. Así las contradicciones de la teoría, que resultan de la negación de las contradicciones en la realidad, chocan unas con otras sin mediación y sin reflexión sobre la contradictoriedad. Ésta, sí alguna vez se enuncia, se remite de nuevo directamente a la realidad. La supradeterminación y el hermetismo chocan directamente, con una enorme sobrestimación de la voluntad y la decisión. A esta teoría hay que reprocharle su radical primado de lo subjetivo, igual que ella se lo reprocha al universo totalitario del lógos del dominio. La subjetividad que se pone como absoluto y que, una vez desencadenada, elimina de su mundo, como molesta resistencia, todo lo que no se le asimila y equipara, actúa exactamente igual en la ciega razón del dominio que en la utopía abstracta y, por lo tanto, resignada, y en su contrafigura asertórica, la negra utopía de lo existente. De este modo se pueden engendrar contramundos. Y de nuevo se manifiesta así el parentesco entre este mundo

interpretado y el proyectado mundo «completamente otro». La nominación del fin no es menos abstracta que la del mal, la protoelección de un lógos totalitario. Lo único que puede hacer es postular la conversión de la consciencia y la decisión por un lógos completamente otro, un lógos de la liberación y la pacificación que fuera al mismo tiempo pacificación de hombre y naturaleza. Cuando la teoría crítica de Marcuse expresa «su propia desesperanza» no lo hace por causas empíricas. Los modos de hablar que Marcuse ha tomado de la tradición filosófica, y frecuentemente de la filosofía existencial, dan realmente el motivo de la desesperación que Marcuse ha convertido en criterio de la verdad de los conceptos críticos. Pues, formulada con esas categorías, la historia se remonta al espacio de una mítica consciencia-en-general. Ya «la sociedad» no es en el capitalismo sino sujeto problemático que se constituye a espaldas de los individuos, no sujeto existente como instancia consciente. Pese a todo el desarrollo de la regulación social, esto sigue siendo sustancialmente como en tiempos de Marx. Al igual que entonces, la concurrencia más aguda contrapone, cuando hay amenaza de destrucción, las varias unidades de intereses. Las tendencias que Marcuse nombra y condensa en el concepto de «principio del rendimiento» no son fuerzas primitivas, sino constricciones secundarias resultantes de la concurrencia de los capitales. El «principio del rendimiento» es un efecto constrictivo de rendimiento. Las teorías de Marcuse aceptan lo derivativo como si fuera primario, ponen como existente el problemático sujeto «sociedad» y lo conciben, sometiéndose en realidad a la regulación, como primario: las teorías de Marcuse fetichizan, pues, fenómenos secundarios. La historia se presenta entonces como algo secretamente organizado y regulado por la protoelección de un proyecto básico. Lo demoníaco del proyecto que Marcuse ve animando fantasmalmente la historia se debe, pues, a que Marcuse no considera las relaciones y condiciones de producción. Éstas son el marco real dentro del cual-planean y actúan los individuos. El espiritual demonio de la razón totalitaria es reflejo alienado de esas planificaciones en el marco de unas relaciones y condiciones de producción prepotentes. Aunque Marcuse enuncia y condena con energía esa apariencia, su mera constatación, que se limita a aceptar esa apariencia, es impotente en no menor medida. Para la utopía impotente, que viene de fuera, fuera se queda y para en pura receptividad, aunque sea en el modo de la recusación, el Espíritu Malo es el dominante real. Pero el dominio aparentemente total de ese demonio se debe, por paradójico fundamento, a que las relaciones sociales siguen estructuradas de modo anárquico. Por

eso es casi imposible reconocer en la historia lo querido, el fruto de la voluntad, o la razón de los individuos. La extrañación no es emanación de un lógos, sino efecto precisamente explicable de la organización capitalista de las relaciones de producción. Al hablar del lógos fenoménico Marcuse confunde el efecto con la causa. Por este camino, a través de una radicalización puramente subjetiva, la ilustración materialista se queda sin terreno bajo los pies. Pues hay que reconocer en el efecto lo inicialmente querido, y ha de ser posible entender la historia de la extrañación de esa volición. El que de verdad quiere ayudar a los latentes deseos ha de abstenerse al menos de hispotasiar la extrañación resultante hasta convertirla en lo completamente Otro. La esperanza que actúa en este pensamiento —arrancar de este modo los sujetos a lo objetivo y catapultarlos fuera de ello, moviéndoles a realizar lo completamente Otro que la historia por el procedimiento de mostrarles la historia como lo completamente Otro que ellos mismos— no se puede realizar más que como conato inicial. Pues ninguna realidad es nunca lo completamente Otro, de modo que esa esperanza ha de mutar en decepción de la realidad en general.

Ninguno de los momentos en los que insiste Marcuse se puede eliminar del socialismo; no, sobre todo, el momento escatológico; pero hay que impedir que el esfuerzo llamado socialismo se escinda en tecnicismo y utopismo. La fetichización de la negatividad utópica por Marcuse documenta esa descomposición que es un retroceso a antes de Marx. El socialismo es científico o no es. Habría que acuñar para Marcuse el concepto de inmediatez represiva, y aplicarlo no sólo a los impulsos, sino a la «teoría crítica» misma. Pues cuando la crítica prescinde de su forma, cuando deja de ser trabajo histórico y se abandona a la negación abstracta y total, no consigue salir de la libertad. Allí se encuentra con el arte negativo, del que Marcuse espera lo completamente Otro porque ese arte ofrece directamente el todo *modo negativo*. Pero en las metáforas, al igual que en las ocurrencias espontáneas del psicoanálisis, los signos son intercambiables, de modo que toda negación abstracta-total afirma, por de pronto, el todo; eso es lo único determinado que hay en ella. Ni lo estético ni lo erótico son por sí mismos cosas pertenecientes a la «segunda dimensión». Siempre se necesita la traducción por palabras racionales. Y esa posibilidad se pierde cuando la teoría retrocede hasta el espacio de aquella inmediatez que tendría, precisamente,

que ser explicada por ella. Los últimos escritos de Marcuse dan alguna documentación de ese mutar de la inmediatez negativa en afirmación con reserva interna. El fenómeno se puede, por ejemplo, observar en el lugar del *One-Dimensional Man* en que Marcuse critica el análisis positivista del lenguaje. La tendencia criticada rechaza los conceptos del socialismo por mitológicos. Marcuse muestra, sin duda, que en el siglo XIX el socialismo tradujo los mitos y descubrió su núcleo de verdad y lo formuló con conceptos racionales; pero para el presente describe otra conversión; y es muy significativo que esa descripción oscile entre serlo de una tendencia ideológica antisocialista y serlo de un proceso real. «Hoy», dice Marcuse, «los conceptos racionales y realistas de ayer resultan mitológicos si se confrontan con la situación actual. La realidad de las clases trabajadoras en la sociedad industrial avanzada hace del "proletariado" marxiano un concepto mitológico; la realidad del socialismo contemporáneo convierte la idea de Marx en un sueño». La contradicción entre idea y realidad, recogida como por de pronto insalvable, conduce para Marcuse a la falsación de la realidad en nombre de la idea y a la exacerbación de la idea en un proceso de defensa contra la mala realidad. El esfuerzo por disolver de nuevo lo mítico tropieza en el pensamiento de Marcuse con unos límites últimos consistentes en que Marcuse acepta sin más el juicio de los positivistas, aunque con la valoración cambiada. Los dos rostros de esa actitud de mera protesta son la radicalización ideal y la pérdida de la realidad. Marcuse concede al enemigo la reducción de la teoría socialista a acientificidad, especulación y mito, con la esperanza de que eso hable contra el enemigo. La esperanza se explica porque, para Marcuse, el lugar de la mistificación no es ya el espíritu, sino que la realidad material misma es inmediatamente mistificadora. La «teoría crítica», que es teoría mitificadora, se limita a reflejar esa situación factual. La «cualidad mitológica» de los conceptos de la teoría marcusiana «refleja la cualidad mistificadora de los hechos dados»; de este modo el concepto que trabaja en el marxismo es sustituido por un momento exhibicionista, meramente expositivo, propio de un pícaro arte revolucionario de birlibirloque que se toma al pie de la letra lo que dice el espíritu dominante. La «gran negativa», en cuya magnífica tozudez y en cuyo juego poliformo apuntan los rasgos estéticos-eróticos de un mundo feliz, se basa al mismo tiempo en un momento de obediencia. La regresión paga religiosamente el pato de las consecuencias causadas por la mala realidad. La rebelión de las hermosas figuras rectoras de *Eros y Civilización*,

Narciso y Orfeo, el amor de sí mismo y el del efebo, tiene también su momento de obediencia, aunque se trate de una obediencia invertida. A la retirada misma deben sus promesas. Su felicidad es desesperada. Tienen un futuro, pero sólo en el modo del pasado irrecuperable. Se aferran a una vida anterior, a un corro del goce que antes existió y cuyo ardiente recuerdo consume todo lo presente. Menos apasionada y aristocrática es la polvorienta especie de regresión en la que Marcuse ve producirse «todavía una unidad con entera espontaneidad»: el *petting* exhibicionista en las sentadas en la calle. Marcuse describe comportamientos así como aquello «que sólo podemos caracterizar como ser-en-común existencial, como dejar-ser la propia existencia: *be-in* o *love-in*».

La protesta contra el olvido y la renuncia, inseparable inicialmente de la tendencia regresiva, anima también al materialismo, cuyos conceptos, como dijo una vez Marcuse por los años treinta, contienen siempre en el fondo una promesa de felicidad. El dualismo de idea y realidad conduce a la independización de la felicidad regresiva, que ahora sucumbe definitivamente a las imágenes del dominio y de la muerte. Los conceptos paradójicos resultan aquí muy oportunos. Pues esta protesta es obediencia protestataria, y la felicidad de la represión necesaria, bajo cuyo dominio se encuentra, es la autodestrucción feliz, el reflejo negador abstracto de la euforia en la infelicidad. Al mismo tiempo, la felicidad regresiva es muy fácil de recuperar por la manipulación. Ella es precisamente la base de la publicidad comercial. Para hacer de los hombres consumidores a su servicio, los monopolios poseedores de las mercancías obtienen imágenes de las ansias de aquellos; con esas imágenes los propietarios de las mercancías obligan a los hombres a comprar para conseguir su dinero. También en esta manipulación hay una dimensión «negativa» que Marcuse no ha visto. Esta dinámica provocada por el problema del mercado no es unidimensional: así lo prueba la teoría de Marcuse y su recepción. Pues la «gran negativa» arranca precisamente de un potencial regresivo excitado como nunca hasta ahora por esas fuerzas sociales. Es verdad que los propietarios de las mercancías, con las crisis pisándoles los talones y obligados a la repetición constante, no hacen tampoco más que pisar los talones a la protesta regresiva. Pero, en suma, toda protesta de esta clase sirve al poco tiempo como nuevo hueco del mercado que se puede rellenar con mercancías.